

**М. А. Васильев**

**ЯЗЫЧЕСТВО  
ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН  
НАКАНУНЕ КРЕЩЕНИЯ РУСИ**

Религиозно-мифологическое взаимодействие  
с иранским миром

Языческая реформа князя Владимира



**М. А. Васильев**

**ЯЗЫЧЕСТВО ВОСТОЧНЫХ  
СЛАВЯН НАКАНУНЕ КРЕЩЕНИЯ  
РУСИ**

Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским  
миром

Языческая реформа князя Владимира

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК» Москва 1999**

Ответственный редактор А. А. Турилов

Рецензенты: канд. филол. наук О.В.Белова; докт. ист. наук С.В.Чешко

ISBN 5-85759-087-6 © М. А. Васильев, 1999

© Институт славяноведения РАН, 1999

Васильев М. А.

Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. — М.: Индрик, 1998. — 328 с.

Монография представляет собой комплексное исследование по проблемам, связанным с функциями, обликом, временем и путями проникновения в восточнославянское язычество иранских (сармато-аланских) по своему происхождению богов Хорса и Семаргла, а также с «первой религиозной реформой» (980-988) великого князя Владимира Святославича. Рассматриваются также вопросы о соотношении словен и антов письменных памятников и о новгородской Перыни как гипотетическом месте расположения капища Перуна в годы языческого реформирования Владимира. Книга написана на основе широкого круга источников (письменных, лингвистических, изобразительных и иных), принадлежащих к различным лингво-культурным и религиозным традициям (славянской, иранской, индийской и др.).

## **ОГЛАВЛЕНИЕ**

### **ВВЕДЕНИЕ**

#### **Глава первая** **БОГ ХОРС**

#### **Глава вторая** **БОЖЕСТВО СЕМАРГЛ**

#### **Глава третья** **ПРОЛОГ КРЕЩЕНИЯ РУСИ, 980-е годы.**

#### **Приложение 1**

Анты и словене: этногенетические и раннеэтноисторические процессы в славяноязычном мире в первой половине — середине I тысячелетия н.э.

#### **Приложение 2**

Являлась ли новгородская Перынь местом официального капища Перуна в годы «первой религиозной реформы» князя Владимира.

#### **Принятые сокращения**

ПОСВЯЩАЕТСЯ ПАМЯТИ  
АНАТОЛИЯ ПЕТРОВИЧА НОВОСЕЛЬЦЕВА

## ВВЕДЕНИЕ

Вполне очевидно, что проблематика восточнославянского / древнерусского язычества накануне крещения Руси более чем непроста для изучения (в первую очередь из-за сравнительной бедности и вторичности способных ее раскрыть источников<sup>1</sup>), с одной стороны, и чрезвычайно полиаспектна — с другой. Поэтому закономерно, что читателю предлагаются лишь некоторые относящиеся к данной теме ее составляющие. К монографии в высокой степени применительно написанное Е. В. Аничковым в связи с раскрытием целепоставленности его труда «Язычество и древняя Русь»: «В настоящей работе задача сужена, материал строго ограничен. Имелись в виду не широкие схематические построения, старающиеся определить лишь в самых общих чертах преемственность форм религиозного сознания. Нет. Мне хотелось через посредство обследованных здесь памятников дать себе отчет в религиозном сознании одной только эпохи, одной географической и этнографической единицы; даже и это не в целом...»<sup>2</sup>.

Раскрыть замысел и принципы построения книги, отбора сформировавших ее тем целесообразнее всего, рассказав об истории ее многодолгого создания.

Работа над основными тематическими блоками монографии была фактически начата в 1977 г., когда автор, тогда студент Исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, стал слушателем спецкурса-семинара, который вел замечательный отечественный востоковед, кавказовед и русист, человек широчайшей исторической и филологической эрудиции — Анатолий Петрович Новосельцев (1933-1995).

Семинар был посвящен проблемам истории степных народов Евразии, в первую очередь Восточной Европы, в эпоху так называемого средневековья<sup>3</sup>, охватывая в первую очередь время от нашествия гуннов до половцев. Неотъемлемой и весьма активной частью этого мира являлись иранцы аланы. Автора и до того сугубо интересовали история и культура, в том числе религия, иранцев, «арийского племени» вообще, а также тематика, относящаяся к славянскому язычеству. Оба эти увлечения счастливо совпали в проблематике, связанной с иранскими по происхождению божествами Хорсом и Семарглом древнерусских дохристианских верований. Когда встал вопрос о выборе темы курсовой работы, то именно ее мы предложили Анатолию Петровичу и нашли с его стороны и понимание, и действенную поддержку, так как подобного рода разыскания входили в обширнейший круг научных интересов А. П. Новосельцева.

Проблемы (восточно) славяно-иранских связей и взаимодействия, в том числе в сфере мифологии и культуры вообще, были и остаются одними из насущных для комплекса наук, занимающихся славянскими древностями, для палеославистики. В этой связи сошлемся на ряд суждений В. Н. Топорова принципиального характера.

В. Н. Топоров определил значение *Rosso-Iranica* в качестве «большой и исключительно важной научной темы, имеющей не меньшее значение для русской духовной культуры и становления самосознания, чем исследования в области „туранского“ наследия в русской культуре»<sup>4</sup>. Ученый даже считал возможным говорить о славяно-индоиранских языковых и культурных связях как в некоторых аспектах «настолько глубоких и далеко идущих, что Древняя Русь и — шире — вся *Slavia* с определенной точки зрения могут пониматься как западная провинция великого индоиранского культурного круга»<sup>5</sup>. В другой работе В.Н.Топоров отмечал факт «глубокого и благотворного языкового и культурного влияния (иранцев. — *М. В.*) на славян, особенно восточноевропейских»<sup>6</sup>.

В 1979 г. автор защитил дипломную работу, посвященную иранским по происхождению божествам восточнославянского языческого пантеона Хорсу и Семарглу и выполненную под научным руководством А. П. Новосельцева. Уже во время ее написания мы пришли к выводу о том, что круг вопросов, связанных со специально рассматривавшимися богами, не автаркичен, но выводит на новую оценку сути и целей «первой религиозной реформы» 980-х годов великого князя Владимира Святославича. Так сформировались *узловые проблемы* монографии (функции и облик богов Хорса и Семаргла, время, пути и этноисторический контекст их проникновения в дохристианские верования славян; языческая реформа князя Владимира), т.е. такие, которые, на наш взгляд, имеют принципиальное значение для адекватных научных суждений о специфике формирования восточнославянского язычества (на уровне «высших» богов); его состоянии и эволюции к моменту официального принятия Русью христианства.

Хотя в том же 1979 г. автор был оставлен в аспирантуре Исторического факультета, но в силу объективного фактора вынужден был на время оборвать разработку «языческой» тематики и под

руководством А. П. Новосельцева писал диссертацию по иной теме. Однако основные результаты разысканий конца 1970-х годов нашли отражение в публикации 1989 г.<sup>7</sup>, благосклонным рецензентом которой стал А. П. Новосельцев. Сегодня эту статью можно оценить как эскиз предлагаемой читателю монографии.

Интенсивную работу над проблематикой автор возобновил уже в стенах Института славяноведения и балканистики АН СССР (ныне — Институт славяноведения РАН). Результатом ее явился ряд публикаций, существенно обогативших содержательные аспекты монографии, их вобравшей<sup>8</sup>; одновременно продолжалась работа над всеми главами книги.

Позволим себе вновь сослаться на В.Н.Топорова: «Более глубокое и последовательное исследование ирано-славянских контактов во времени и в пространстве продолжает относиться к числу наиболее настоятельных *desiderata* (лат. 'желаемое; пожелания; то, чего не достаёт'. — *М.В.*) этнолингвистической и культурной истории Восточной Европы. Такое исследование не может ограничиваться только инвентаризацией иранизмов. В принципе оно должно ставить перед собой и задачу определения конкретных путей и форм этого влияния...»<sup>9</sup>. Но рассмотрение вопросов о путях и времени проникновения иранских божеств Хорса и Семаргла в языческие верования восточных славян неотрывно от более общих проблем славяно-иранского (в нашем случае — сармато-аланского) взаимодействия и, шире, этногенеза славянства и его ранней истории. В частности, данные обстоятельства явились одним из побудительных мотивов для более пристального исследования нами проблематики славянской этногонии<sup>10</sup>, в том числе в историко-научном аспекте<sup>11</sup>, что привело к некоторым нетрадиционным выводам, отраженным в монографии, позволяющим, как представляется, глубже уяснить этноисторический ракурс указанной религиозно-мифологической инфильтрации.

В процессе работы, завершившейся появлением предлагаемой читателю книги, мы обсуждали различные аспекты ее проблематики со многими коллегами и теперь пользуемся возможностью искренно поблагодарить их за благожелательную и конструктивную критику, высказанные соображения и пожелания, по мере возможности учтенные автором.

Особую благодарность хотелось бы принести сотрудникам Государственной публичной исторической библиотеки Российской Федерации за неизменные помощь и доброжелательность.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Собственно славянские мифологические тексты не сохранились: религиозно-мифологическая целостность „язычества“ была разрушена в период христианизации славян,— отмечал Н.И.Толстой.— Возможна лишь реконструкция элементов Славянской мифологии на базе вторичных письменных, фольклорных и вещественных источников» (*Толстой Н.И.* Славянская мифология // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 5). «Источники сведений о Богах довольно разнообразны, — писал В. Н. Топоров, — но среди них нет ни одного прямого, достаточно полного и, главное, „внутреннего“, представляющего саму языческую традицию источника, который можно было бы признать вполне надежным и адекватным передаваемому содержанию. Информация о Богах заведомо неполна, обычно дается в освещении „внешнего“ наблюдателя с неизбежными ошибками, искажениями, вне соответствующего контекста» (*Топоров В.Н.* Боги// Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 205).

<sup>2</sup> *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 258.

<sup>3</sup> Термин этот применительно к евразийскому Востоку вообще довольно условен, а хронология восточного средневековья более чем не совпадает с хронологией средневековья в Европе (подробнее см.: *Васильев Л. С.* История Востока. М., 1994. Т. 1. С. 241-252). Что же касается степного кочевого мира, то стадийно-теоретических проблем здесь еще больше.

<sup>4</sup> *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 26.

<sup>5</sup> Там же. С. 43.

<sup>6</sup> *Топоров В. Н.* Из «русско-персидского» дивана. Русская сказка \*301 А, В и «Повесть о Еруслане Лазаревиче» — «Шах-наме» и авестийский «Зам-язат-яшт» (Этнокультурная и историческая перспектива) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 145.

<sup>7</sup> *Васильев М.А.* Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества // Религии мира. История и современность. Ежегодник, 1987. М., 1989.

<sup>8</sup> *Васильев М.А.* Языческая реформа князя Владимира // Преподавание истории в школе. 1993. №

б; *Он же*. Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси // Славяноведение. 1994. № 2 (послужила основой второй части третьей главы монографии); *Он же*. «Хорс жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica // Там же. 1995. № 2 (материал вошел во вторую главу); *Он же*. Была ли новгородская Перынь местом официального капища Перуна при князе Владимире? (К обсуждению проблемы) (в печати; стала базой для Приложения 2); *Он же*. Канун крещения Руси: «проводы — похороны» киевских кумиров Перуна и Велеса (в печати).

<sup>9</sup> *Топоров В.Н.* Из «русско-персидского» дивана... С. 146.

<sup>10</sup> *Васильев М.А.* Следует ли начинать этническую историю славян с 512 года? // Славяноведение. 1992. № 2; *Он же*. Славяне и анты: к проблемам этногенетических и раннеэтноисторических процессов в славяноязычном мире // Там же. 1993. № 2; *Он же*. Рец. на: *Седов В. В.* Славяне в древности. М., 1994 // Там же. 1996. №4; *Он же*. Рец. на: *Седов В. В.* Славяне в раннем средневековье. М., 1995 // Там же. 1997. № 2; *Он же*. Новые исследования о древних славянах // Живая старина. 1997. № 1 (материалы этих публикаций вошли в первую главу и Приложение 1).

<sup>11</sup> *Аксенова Е.П., Васильев М.А.* Проблемы этногонии славянства и его ветвей в академических дискуссиях рубежа 1930-1940-х годов // Славяноведение. 1993. № 2.

## Глава первая

### БОГ ХОРС

...Напрасно пытаться делать посредством большего то, что может быть произведено посредством меньшего.  
Уильям Оккам

Хорс является одним из наиболее часто называемых в древнерусских письменных памятниках языческих богов. Частота упоминаний Хорса сопоставима с таковой только для Перуна и Велеса/Волоса, что уже само по себе ставит данное божество в один ряд с этими богами, высоко чтившимися восточными славянами до принятия христианства.

В Лаврентьевской летописи, содержащей вторую редакцию «Повести временных лет» 1 (далее — ПВЛ), в статье под 980 г., рассказывающей о начале великого княжения Владимира Святославича, записано: «И нача княжити Володимерь въ Киевѣ единѣ, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перу-на древяна, а главу его сребрену, а усь златъ, и Хърса Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. И жряху имъ, наричюще я богы...»<sup>2</sup>. Круг проблем, связанных с созданием Владимиром языческого капища в Киеве, будет рассмотрен нами в третьей главе. Здесь же отметим одно существенное для темы различие, отличающее текст Лаврентьевской летописи от содержащегося в Ипатьевской (эта летопись включает в себе вторую по древности, после Лаврентьевской, список ПВЛ): в ней имена богов Хорса и Дажьбога разделены союзом и: «...И постави кумиры... Перуна древяна... и Хорьса, и Дажьбога...»<sup>3</sup>.

А. А. Шахматов, обращаясь к данной летописной статье, считал, что в Древнейшем летописном своде (по гипотезе А.А.Шахматова, он был составлен в 1039 г.) об идолопоклонничестве Владимира говорилось в самых общих чертах (свод якобы ограничивался следующим указанием: «И постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго») и что перечень кумиров появился лишь в Начальном своде (составлен, согласно А. А. Шахматову, в 1093-1095 гг.)<sup>4</sup>.

Е. В. Аничков, разделяя это мнение А. А. Шахматова, должен был, однако, констатировать, что «объективных данных для признания вставки не имеется»<sup>5</sup>.

А. Е. Пресняков полагал, вслед за А. А. Шахматовым, что первоначальный летописный текст был развит и дополнен позднее «нагромождением имен сомнительных богов русского „Олимпа"»<sup>6</sup>. Однако он обратил внимание на то обстоятельство, что в ряде списков ПВЛ вместо «кумиры» читается «кумир», и реконструировал изначальный облик отрывка следующим образом: «Владимир постави кумир на холму вне двора теремнаго, Перуна древяна и главу его сребрену, и творяще потребу ему с людьми своими»<sup>7</sup>. Ученый, таким образом, вообще сомневался в создании Владимиром в Киеве многобожного капища, признавая достоверным лишь поставление кумира Перуна<sup>8</sup>.



Сверхкритическое отношение к аутентичности известия ПВЛ о существовании киевской политеической кумирни выражал и Х. Ловмянский. Суть его мнения сводилась к тому, что языческая реформа 980 г., проведенная Владимиром Святославичем, состояла в попытке преобразования восточнославянского политеизма в языческий монотеизм. Поэтому летописная статья под 980 г., как, вслед за А. А. Шахматовым, полагал Х. Ловмянский, рассказывала первоначально лишь о поставлении великим князем идолов Перуна в Киеве и Новгороде. Однако существо языческого реформаторства Владимира уже в середине XI в. стало непонятно русскому христианскому духовенству, считавшему, что князь до крещения являлся политеистом. Поэтому один из редакторов Древнейшего свода, игумен печерский Никон, около этого времени дополнил летопись под 980 г. упоминанием о других, кроме Перуна, кумирах, в частности Хорса и Семаргла: находясь в 1062-1067 гг. в Тмуторокани, Никон познакомился здесь с каким-то местным языческим пантеоном и, редактируя летопись, перенес тмутороканских богов на почву русской мифологии<sup>9</sup>.

Надо сказать, что гипотеза Х. Ловмянского и в «тмутороканской» своей части не была полностью оригинальна. Еще в 1948 г. Г.В.Вернадский, придерживавшийся теории существования двух центров Руси — Киева и Тмуторокани, полагал, что в ходе «первой религиозной реформы» князь Владимир пытался соединить в одном пантеоне двух богов этих важнейших центров: киевского Перуна и тмутороканского Хорса<sup>10</sup>.

Суммируя приведенные выше суждения, возникшую историографическую и источниковедческую коллизию можно разделить на две составляющие. Во-первых, является ли упоминание Хорса, Дажьбога, Стрибога, Семаргла и Мокоши вместе с Перуном в летописи изначальным, или это позднейшая вставка? Для нашей темы, однако, данный вопрос не существен, ибо, как будет показано далее, факт создания Владимиром в начале своего великого княжения многобожного пантеона в Киеве удостоверяется параллельными источниками. Это снимает, во-вторых, и вопрос о самом существовании такого пантеона.

О разрушении Владимиром языческого капища в Киеве перед массовым крещением жителей города (ПВЛ датирует это событие 988 г.) повествуют многие источники, но лишь два из них называют среди ниспровергнутых кумиров идол бога Хорса. «Память и похвала князю Рускому Володимеру, како крестися Володимер и дети своя крести и всю землю Рускую от конца и до конца, и како крестися баба Володимера Олга преже Володимера. Списано Иаковом мнихом», произведение сложное по составу, но в интересующей нас части («Похвала» Владимиру) датируемое приблизительно третьей четвертью XI в.<sup>11</sup>, сообщает, что князь «крести же и всю землю Рускую от конца и до конца, и поганьскыя боги, паче же и бѣсы, Перуна и Хърса и ины многы попра, и скруши идолы, и отверже всю безбожную леть»<sup>12</sup>.

В древнейшем опубликованном на сегодня списке Проложного Жития Владимира<sup>13</sup>, сохранившемся в болгарском рукописном фрагменте XIII в., восходящем, разумеется, к древнерусскому тексту<sup>14</sup>, содержится известие, согласно которому вернувшийся из Корсуни в Киев великий князь «изби вся идолы. Перуна. Хорса. Дажьбога. и Мокошь, и прочая кумиры»<sup>15</sup>. При этом в одном из старейших дошедших до нас списков Проложного Жития Владимира (Пролог 1383 г., хранится в РГАДА, ф. 381, № 172) читается: «изби вся идолы. Перуна. Хурса (так! — М.В.). Дажьбога. и Мокшь. и прочая комиры»<sup>16</sup>.

Значительную группу источников, в которых упоминается божество Хорс, составляют проповеди и поучения, направленные против имевшего широкое распространение во всех слоях древнерусского общества «двоеверия». Источниковедческий анализ основных из них был проведен в начале XX в. Е.В.Аничковым, исследование которого остается единственной специальной работой по данной группе памятников, содержащих сведения о восточнославянском язычестве.

Одним из наиболее ранних поучений, направленных против «двоеверия», Е.В.Аничков считал «Слово некоего христолюбца и ревнителя по правой вере», возникшее, по его мнению, в кафедральном Софийском соборе в Киеве для проповеди перед приходскими священниками, съезжавшимися туда на «соборную неделю». Различая несколько редакций «Слова некоего христолюбца», наиболее позднюю из них ученый отнес к середине XI в.<sup>17</sup>.

В «Слове некоего христолюбца» Хорс упоминается дважды. Говоря о «христианах, двоеверно живущих», «Слово» характеризует их следующим образом: «И въѣрують въ Перуна, и въ Хърса, и въ Сима, и въ Ръгла, и въ Мокошь, и въ вилы...»<sup>18</sup>. И далее: «...Молятся огневи подь овиномь, виламь, Мокошьи, Симу, Ръглу, Перуну, Волосу скотью богу, Хърсу, роду, рожаницамь

и всѣмъ проклятымъ богомъ ихъ» 19.

«Слово святого Григория изобретено в тольцех о том, како первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали, то и ныне творят» представляет собой древнерусскую переработку «Слова» св. Григория Богослова на Богоявление, направленную на обличение восточнославянского язычества. Е. В. Аничков датировал его 1060-ми годами<sup>20</sup>; Д.М.Буланин считал, что «Слово» составлено «в первые два века русской письменности», не позднее XII в.<sup>21</sup>; высказывались мнения и в пользу более поздних дат — конец XIII — начало XIV в.<sup>22</sup>, что представляется маловероятным.

Рассказав о язычестве древних народов, «Слово» сообщает о том, что «тѣмъ же богомъ требу кладуть и творять и словеньскыи языкъ: виламъ и Мокошьи, Дивѣ, Перуну, Хърсу, роду и рожаницам, упиремъ и берегынямъ и Переплуту»<sup>23</sup>. Далее говорится, что «по святѣмъ же крещеньи Перуна отринуша, а по Христа Бога нашего яшася. Но и ноне по украинамъ молятся ему проклятому богу Перуну и Хърсу и Мокоши и виламъ то творят отаи»<sup>24</sup>.

Более поздним по сравнению с двумя указанными «Словами» является «Слово святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константина града, о том, как первое поганые веровали в идолы и требы им клали и имена им нарекали». Вторая часть «Слова» представляет собой перевод приписываемого Иоанну Златоусту «Слова о лжепророках», а первая написана русским человеком<sup>25</sup>, знакомым со «Словом некоего христоролюбца» и «Словом св. Григория изобретено в толцех»<sup>26</sup>.

Хорс называется в первой части данного «Слова» в следующем контексте: «Горе вамъ... человекчи, забывше страха Божия небрежениемъ, и крещения отвѣргошася и приступиша къ идоломъ и начаша жрети молнии, и грому, и солнцю, и лунѣ. А друзии Перуну, Хурсу (так! — М.В.), виламъ и Мокоши, упыремъ и берегынямъ...»<sup>27</sup>.

Е. В. Аничков, проведший специальный источниковедческий анализ указанных «Слов», пришел к общему выводу об их достоверности как источника наших сведений о дохристианских верованиях восточных славян<sup>28</sup>. Возникшие в домонгольский период, когда борьба с языческими переживаниями являлась еще далеко не завершенной, они были обращены непосредственно к слушателям-современникам, рассчитаны на их восприятие. Поэтому проповеди должны были обличать реальные языческие культы, обряды и обычаи, которые продолжали существовать и с которыми церкви приходилось бороться: странно было бы говорить в проповедях о том, о чем никогда не слышали те, к кому они были обращены, укорять их за то, чего они никогда не делали.

В древнерусских религиозных письменных памятниках имя бога Хорса зафиксировано также в трех апокрифах.

Наиболее древний из них — переведенное с греческого «Хождение пресвятой Богородицы по мукам» (старейший из древнерусских списков датируется XII-XIII вв.), чрезвычайно популярное на Руси<sup>29</sup>. В апокрифе рассказывается, как спустившаяся в ад Богородица видит там мучения неправедных душ, наказанных за различные грехи. Среди страдающих первыми указаны грешники, не веровавшие в Отца, Сына и Святого Духа, забывшие истинного Бога и превратившие в богов «солнце и мѣсяць, землю и воду, звѣри и гади, то святѣи человекѣкы, камени ту устроая, Трояна, Хърса, Велеса, Перуна». Души этих людей «и доселѣ мракомъ злымъ содержими суть, того ради здѣ тако мучатся...»<sup>30</sup>.

Данное место, естественным образом, отсутствует в греческом оригинале апокрифа и является русской вставкой. Характерно, что древнерусский редактор ввел, поставив на первое место, в «Хождение» именно грех служения конкретным восточнославянским языческим божествам, стремясь тем самым «приспособить» апокриф для решения насущной задачи своего времени — борьбы с продолжавшими существовать дохристианскими культами.

Апокриф «Слово и откровение святых апостол» (известен по древнерусской рукописи XVI в.) восходит к греческому оригиналу и является, по мнению Н. М. Гальковского, довольно небрежным пересказом либо его, либо сделанного ранее славянского перевода<sup>31</sup>. «Слово» повествует о размышлениях апостолов после Вознесения Христова «о роде неверном человеческом» и его грехах, прежде всего о том, что люди верят в «богы. многы: перуна и хорса дья, и трояна, и инии мнози». Но эти псевдобоги «человеци были сут старьшиины перунъ въ



елинѣх. а хорсь въ Кипрѣ. Троянь бяше цесарь в римѣ, а друзии друдге. ну добрии мужи бухя. а друзии разбойници. таковыя боги призваша мнози человеци и тако им начаша трѣбы покладати. и тако прѣльсть вниде в человеки. и до сего дне ест въ поганых. глаголят бо ово сут бози небеснии. а друзии земнии. а друзии польстии. а друзии воднии. то не безума ли есте погынули еже тако вѣроставе. богъ ли ест кому, еже всею тварию не обладаетъ. кто ли ест тварь делиль на части. и ть ест истинный Богъ. иже всею тварию владѣеть. видимая и невидимая»<sup>32</sup>.

Почти весь пространно процитированный отрывок из «Слова и откровения св. апостол», начиная с пассажа о грехе веры в языческих богов, принадлежит русскому редактору «Слова» (Л. Нидерле, впрочем, вообще отрицал наличие древнерусской вставки и считал Перуна, Хорса, Дья, Трояна богами древнеболгарскими<sup>33</sup>) и отсутствует, например, в сербском переводе данного памятника (рукопись конца XIII — начала XIV в.)<sup>34</sup>.

Н. М. Гальковский полагал, что «Слово и откровение св. апостол» «написано в России в конце XV или, вероятнее, в XVI столетии, когда память о русских языческих богах изгладилась настолько, что помнили только имена богов»: в «Слове» «Перун и Хорс упомянуты совершенно голословно, без всяких указаний на древнерусские верования». Мы не знаем, продолжал Н. М. Гальковский, откуда составитель «Слова» почерпнул сведения о Перуне и Хорсе как старейшинах эллинских, а о Трояне — как римском императоре. «Если он их не списал буквально с неизвестного нам памятника, то составил лично на основании знакомства с византийской исторической литературой», в которой бытовала точка зрения, согласно которой «люди с течением времени стали своих знаменитых предков почитать за богов»<sup>35</sup>, т.е. эвгемеризм.

На наш взгляд, приведенный выше отрывок «Слова» с упоминанием богов Перуна, Хорса, Трояна (или весь памятник в древнерусской редакции) может быть возведен ко времени более ранне-му, чем конец XV-XVI в. В пользу этого можно привести следующий ряд соображений.

Еще Е. В. Аничков отмечал, что взгляд на языческих богов как на некогда живших людей, «предков наших», затем обожествленных, получил распространение среди русских книжников уже к XII в. Его находим в ПВЛ в «Речи философа» («Началникъ бо бяше кумиротворенью Серухъ, творяшетъ бо кумиры во имяна мертвыхъ челоуѣкъ, овѣмъ бывшимъ царемъ, другомъ храбримъ, и вольховомъ, и женамъ прелюбодѣицамъ» 36); в Ипатьевской летописи (статья под 1114 г.), где Сварог и его «сын» «Солнце-царь» Дажьбог выведены в качестве египетских царей; в апокрифе «Хождение пресвятой Богородицы по мукам»; в «Слове о полку Игореве»<sup>37</sup>. Поэтому нет необходимости относить подобные же взгляды русского редактора «Слова и откровения св. апостол» исключительно на счет прямого знакомства с византийской литературой, ибо они логично увязываются с представлениями древнерусских книжников, бытовавшими, и достаточно широко, уже в домонгольский период. Данное обстоятельство можно трактовать как косвенное свидетельство в пользу большей древности русской редакции «Слова», чем-то представлялось Н. М. Гальковскому.

О том же, кажется, говорит и весь пафос приведенного отрывка «Слова», направленного на развенчание конкретных восточнославянских языческих богов как ложных и обличение верующих в них, а не в истинного Бога. Пафос этот сближает его с домонгольскими «Словом некоего христолюбца», «Словом св. Григория изобретено в толцех», «Словом св. Иоанна Златоуста», «Хождением пресвятой Богородицы по мукам».

Апокрифическое сочинение «Беседа трех святителей» («Слово св. Григория Богослова, Василия Кесарийского, Иоанна Златоуста»), известное в переводе на славянский уже для XI в.<sup>38</sup>, состоит из ряда разнохарактерных вопросов и ответов на них. На вопрос: «Отъ чего громъ и молния сотворено бысть?», в разных рукописях «Беседы» даются различные ответы, например: «Гласъ Господень въ клесницъ огненной утверждень и ангела громная приставлена»<sup>39</sup> (ср. в другом апокрифе, «Вопросы, от скольких частей создан был Адам», тесно примыкающем к «Беседе»: «Громъ есть оружие ангельское. Ангель Господень дьявола гонит. А молния суть одежда архангела Нафанаила»<sup>40</sup>). Один из вариантов таков: «Иванъ рече: отъ чего громъ сотворень бысть? Василий рече: два ангела громная есть; елленский старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ, два еста ангела молниина»<sup>41</sup>. На этом интереснейшем фрагменте мы подробно остановимся далее.

Имя Хорса содержится и в «Слове о полку Игореве». Автор «Слова» неоднократно и свободно упоминает восточнославянские языческие теонимы<sup>42</sup>. Не забыт был к его времени и Хорс. Стремясь подчеркнуть способность полоцкого князя Всеслава, после восстания 1068 г. в Киеве ненадолго оказавшегося на великокняжеском столе, передвигаться чрезвычайно быстро (с помощью колдовства, оборотничества), автор «Слова о полку Игореве» пи-сал: «Всеславъ князь людемъ судяше, княземъ грады рядяше, а самъ въ ночь влькомъ рыскаше: изъ Кыева дорискаше до курь Тмуроканя, великому Хръсови влькомъ путь прерыскаше»<sup>43</sup>.

Бог Хорс называется также в ряде других древнерусских и иностранных сочинений, но здесь упоминания о нем носят явно вторичный характер и восходят к более ранним произведениям.

Согласно «Сказанию о Мамаевом побоище» (основная редакция), памятнику, написанному, возможно, в первой четверти XV в.<sup>44</sup>, терпящий поражение от русских войск «безбожный... царь Мамай, видев свою погыбель, нача призывати боги своа Перуна и Салавата и Раклиа и Гурса и великого своего пособника Махмета»<sup>45</sup> (в летописной редакции «Сказания»: «Перуна, и Соловата, и Мокоша, и Раклея, и Гурса»; в распространенной редакции: «Перуна, и Кавата, и Раклиа, и Гурка»<sup>46</sup>). Список названных в «Сказании» языческих божеств наиболее близок их перечню в «Слове некоего христороубца».

Согласно одному из так называемых исповедных вопросов (рукопись XVI в.), священник должен был спрашивать: «Ли молилася еси виламъ, ли роду и роженицамъ и Перуну, и Хорьсу, и Мокоши, пила и ела»<sup>47</sup>. Однако, по замечанию Е. В. Аничкова, Перун, Хорс и Мокошь появились в памятнике в результате вставки. «Я, — писал ученый, — должен был бы поместить этот текст рядом с соответствующим ему местом Начального Свода летописи, Слова Христороубца и Хождения Богородицы по мукам»<sup>48</sup>.

Но более интересен для нас такого же рода памятник, относящийся, судя по водяным знакам рукописи, к первой полови-не XVI в.<sup>49</sup>, — «Чин последованию и исповеданию князем и боарам и всем православным христьянам отцем духовным», где содержится уже встречавшаяся в Проложном Житии князя Владимира и «Слове св. Иоанна Златоуста о том, как первое поганые веровали в идолы» необычная огласовка теонима — Хурс. Между вопросами, предлагавшимися на исповеди женщинам, находился и такой: «Чи молилася ес(и) Виломъ, и Роду, и Роженицам, и Перуну, Хурсу, и Мокоши», за что полагалась епитимия — два лета поста<sup>50</sup>.

Среди других языческих богов Хорс называется также в ряде иных вторичных и третичных памятников: в «Записках о Московии» австрийского дипломата С. Герберштейна (опубликованы в 1549 г.)<sup>51</sup>, «Синописе» И. Гизеля, статье «О идолехъ Владимировыхъ», статье «О идолахъ русскихъ» Густинской летописи (все — памятники конца XVII в.)<sup>52</sup>, Украинском Житии Владимира и Украинском Проложном Житии Владимира (XVII в.)<sup>53</sup>, но эти упоминания восходят в конечном счете к статье 980 г. ПВЛ.

Отметим, наконец, что некоторые исследователи возводили к теониму Хърсь ряд гидронимов Новгород-Северской области XVI-XVIII вв. (Хорсово болото, ровень Хорсов); топонимов Воыни X-XII ст.; название городка Хръсово в Болгарии, на правом берегу Дуная<sup>54</sup>.

Бог Хорс привлек внимание уже самых первых исследователей отечественных древностей. «Отец русской истории» В. Н. Татищев, вслед за М. Стрыйковским, отождествил Хорса с Бахусом<sup>55</sup>, основываясь, видимо, лишь на некотором созвучии их имен; того же мнения придерживался С. Руссов<sup>56</sup>; М. Д. Чулков интерпретировал Хорса как бога болезней, хворостей и всех припадков<sup>57</sup>; Г. А. Глинка — как покровителя «охотников до пива и меду», чье имя происходит от названия орудия пьянства, ковша — «корш»<sup>58</sup>; П.М.Строев увидел в Хорсе бога не славянского, а, скорее, финского<sup>59</sup>.

Одним из первых для объяснения природы Хорса (и не на уровне «народных этимологий») привлек материалы иранских языков Петр Григорьевич Бутков (1775-1857), академик (1841), сенатор (1849)<sup>60</sup>. В статье, опубликованной в 1821 г., он следующим образом прокомментировал соответствующее место «Слова о полку Игореве»: «В речении Хръсови я не нахожу ни города Херсонеса, ни Хорса, бывшего, кажется, славянским Фебом („солнце по-персидски хуршит, по-осетински хур, хор; на осетинском же языке хорошь, хорсь, хорсу значит еще добро, хорошо" <sup>61</sup>. — М.В.); но полагаю, что Хръсови по ошибке переписчиков поставлено вместо Дньпрови", так как, следуя из Киева к Остру, где находилась Тмурокань, необходимо было переезжать Днепр<sup>62</sup>.

Хотя основная гипотеза П. Г. Буткова (чтение Хръсови как Дньпрови) оказалась неверна, но две указанные им иранские парадигмы («солярная» и происхождение теонима от осет. 'хороший,

добрый') объяснения имени Хорс, тогда оставшиеся научно не востребованными, и по сей день активно обсуждаются в историографии.

Начало всестороннего научного изучения славянского язычества в России относится к 40-м годам XIX в. и напрямую связано с учреждением славистических кафедр в ряде университетов империи (Московском, Петербургском, Харьковском, Казанском), ставших центрами исследования истории и культуры славянства.

Кафедру славистики Петербургского университета в первой половине 1840-х годов возглавлял П.И.Прейс. В работе 1840 г., основываясь на «Слове о полку Игореве», он пришел к выводу о солнечной природе Хорса, имя которого, однако, счел неславянским. Отметив наличие в иранских языках близких теониму Хорс форм слова «солнце», П.И.Прейс указал на невозможность заимствования слова из новоперсидского языка, где солнце звучит как хор/хур, ибо народ, передавший этого бога славянам, должен был выговаривать с, от славян же, по его мнению, этой прибавки ожидать нельзя. Обратившись к «еврейскому подлиннику Ветхого Завета», ученый указал на имеющуюся там форму слова «солнце», которую счел заимствованной из древнеперсидского («Известно, что со времени владычества персов в язык еврейский вошли многие слова из языка повелителей. Таким было и слово херес — солнце»), т.е. фактически в качестве параллели к др.-русск. Хърсь дал древнеперсидское наименование солнца. В целом, по мнению П. И. Прейса, «славянские племена, обитавшие на юге древней Руси, приняли в религию свою божества чуждые (в том числе Хорса. — М.В.) и, как кажется, от арийских племен или при их посредничестве» «в весьма древнюю эпоху»<sup>63</sup>.

В Московском университете кафедру славистики в 40-е годы XIX ст. занимал О. М. Бодянский. Для решения вопроса о божестве Хорсе ученый в статье, опубликованной в 1846 г., постарался максимально привлечь имевшийся тогда в распоряжении науки круг письменных источников. На основании их анализа О. М. Бодянский сделал вывод о безусловно солярной природе Хорса, а имя этого божества сблизил с древнеперсидской формой слова «солнце» (у О. М. Бодянского — кореш, корес); славяне заимствовали его у персов. «Итак, итог всего нашего разыскания, — пи-сал О. М. Бодянский, — будет... следующий: Хорс есть слово чужое, именно зендское (древнеперсидское. — М.В.) и значит, собственно, солнце, в переносном смысле бог солнца, коему славяне русские поклонялись... и коего имя, когда оно потеряло для них первоначальный свой смысл, заменили словом Дажь(-дь)богъ... Вот почему у Нестора (в некоторых списках ПВЛ. — М.В.) слово Дажьбог следует непосредственно (т.е. без разделительного сою-за и. — М.В.) за словом Хърсь...»<sup>64</sup>.

К мнению П. И. Прейса о связи теонима Хорс с древнеперсидской формой слова «солнце» присоединился в публикации 1846 г. И.И.Срезневский (с 1842 г. он возглавлял славистическую кафедру в Харьковском университете, а в 1847 г., после смерти П. И. Прейса, занял его место в Петербургском университете). И. И. Срезневский также указывал, что в некоторых списках ПВЛ имена Хорса и Дажьбога не отделены союзом и, т. е. уже летописец видел тождество этих божеств<sup>65</sup>.

Статьи П.И.Прейса, О.М.Бодянского, И.И.Срезневского заложили основы той теории, которая и поныне господствует в мировой историографии, т. е. пониманию Хорса как бога Солнца и объяснению его имени из иранских языков, от названия Солнца у некоторых иранских народов<sup>66</sup>.

Преобладание с 1840-х годов до настоящего времени солярной иранской теории не исключало появления и иных гипотез относительно Хорса, нередко носивших «донаучный» характер. Н. И. Костомаров, например, наряду с объяснением имени Хорс из персидского «солнце», допускал его произведение от крас 'красный'<sup>67</sup>. Д. О. Шеппинг возводил эту лексему к «хворый, хворать», считая Хорса богом хворости, дряхлости, болезни и бесплодия<sup>68</sup>. М.А.Максимович полагал Хорса божеством войны, сродным с греческим Гареем или Аресом, индийским Хари, египетским Гором<sup>69</sup>.

А. С. Фаминцын, отметив, что в религиях многих народов зооморфным символом или образом Солнца являлся конь и что германские языки дают формы слова «конь» (ср. др.-норв. hross, исл. hross, англ. horse, общегерм. \*hrussa<sup>70</sup>), близкие имени Хорса, выдвинул гипотезу, согласно которой божество «великий Конь-Солнце» Хорс было заимствовано князем Владимиром Святославичем у варягов (бывших, по мнению А.С.Фаминцына, следовавшего в этом случае С. А. Гедеонову, балтийскими славянами). У них он провел несколько лет, скрываясь от возможного преследования со стороны сводного брата, великого князя Ярополка, вероятнее всего — у вагров или бодричей (ободритов)<sup>71</sup>.

Вс.Ф.Миллер в рецензии на книгу А.С.Фаминцына отозвался об этой гипотезе следующим саркастическим образом: «Кто бы мог подумать, что английское слово horse (конь) может получить такое капитальное значение для истории культуры стольких европейских древних и новых народов? Оно объясняет и имя умбского Марса, и славянского Хорса, и множество топографических названий от Англии до Сибири, и название хорватов, и России, и нашей русалки!»<sup>72</sup>.

В 1946 г. германскую этимологию имени Хорса возродила Н.К. Чадвик<sup>73</sup>, за что подверглась резкой, но в основном справедливой критике со стороны М. Н. Тихомирова, охарактеризовавшего точку зрения исследовательницы как «„лошадиную" теорию» и напомнившего, в связи с теорией А. С. Фаминцына, что «над этим конем-хорсом у нас потешались еще за 60 лет до Н. К. Чадвик»<sup>74</sup>.

М. Е. Соколов, не пытаясь дать окончательное разрешение вопроса, счел небезынтересным мнение М. А. Максимовича о Хорсе как боге войны; одновременно он сближал теоним Хорс с группой славянских слов с основой крес (др.-русс. крес, кресины 'солнцеворот', русск. кресиво 'огниво' и др.). Не исключал М. Е. Соколов и того, что Хорс — божество любви и разврата, чье имя сходно с сербским и русским курва, чешск. kurva<sup>75</sup>. Вс. Ф. Миллер иронически замечал в рецензии на книгу М. Е. Соколова: «...Жаль бедно-го Хорса, которого нравственность подвергается сомнению только за то, что он имеет несчастье носить „фамилию", несколько напоминающую некоторые неприличные слова»<sup>76</sup>.

Можно выделить также группу мнений ряда ученых, этимологизировавших теоним Хорс на греческой языковой почве. Л. Леже возводил его к греч. τρῶζός 'позолоченный', считая, что так назывался один из идолов киевского пантеона князя Владимира, позолоченный греческими мастерами, которых было много в сто-лице Руси<sup>77</sup>. А.Л.Погодин аналогично считал соблазнительным свести имя Хорса к старому заимствованию из греч. τρῶζός<sup>78</sup> (ранее исследователь давал иную интерпретацию — от перс. khuros 'петух', пехл. xros 'то же', поскольку петух — «птица солнца»<sup>79</sup>). Н. М. Гальковский полагал возможной связь др.-русс. Хърсь и греч. τὸρός 'круг', так как Хорс мог обозначать собой Солнце в его ежедневном круговороте<sup>80</sup>.

Е. В. Аничков писал, что «ниоткуда не следует, чтобы Хорс был богом солнца». Основываясь на «Слове о полку Игореве», он усмотрел в нем божество южных кочевых соседей Руси тор-ков; обширную область («великий Хорс» «Слова»), где ему поклонялись, князь-оборотень Всеслав якобы преодолел за одну ночь<sup>81</sup>. Это мнение получило определенный позитивный резонанс в историографии<sup>82</sup>, его придерживались Вяч. Вс. Иванов и В.Н.Топоров в работе 1965 г.<sup>83</sup>. Позднее, однако, оба исследователя признали в Хорсе солярное божество иранского происхождения, не исключая, впрочем, тюркского посредничества при его передаче восточным славянам<sup>84</sup>.

Гипотеза Е. В. Аничкова подвергалась и критике<sup>85</sup>. Действительно, предположение Е.В.Аничкова не имеет под собой никакой фактической почвы. Во-первых, к концу 60-х годов XI в. причерноморские степи были заняты уже не торками, а сменившими их половцами. Именно их победа в 1068 г. над русскими князьями на реке Альте вызвала восстание в Киеве, в результате которого полоцкий князь Всеслав на короткое время занял великокняжеский престол. Кроме того, во-вторых, нет никаких данных, свидетельствующих, что торки, равно как и половцы, поклонялись богу с именем Хорс.

В рамках теории о солярной природе Хорса и иранских корнях данного древнерусского божества важное лингвистическое наблюдение было сделано Ф. Е. Коршем в статье, специально посвященной богам киевского языческого пантеона князя Владимира. Повторив распространенное в историографии мнение об авестийских и персидских параллелях имени Хорса, Ф. Е. Корш вместе с тем писал: «...Может быть нелишним замечание, что осетины, потомки ясов (отрасль алан. — М. В.), тех иранцев, с которыми мы наиболее соприкасались, заменяют общеиранское ш звуком с»<sup>86</sup>.

Отдельное историографическое направление в функциональной интерпретации Хорса представлено мнением об этом божестве как боге Луны.

М. А. Максимович, наряду с предположением о Хорсе как боге войны, высказал и иную гипотезу: из того, что, согласно «Слову о полку Игореве», князь Всеслав Полоцкий перемещался от Киева до Тмуторокани ночью, пересекая путь Хорсу, «нельзя ли предположить, что языческая Русь под именем Хорса чтит светило ночи, Месяц»<sup>87</sup>.

«Лунная» гипотеза получила развитие в «Славянской мифологии» А. Брюкнера. Ученый счел



неубедительными предположения об иранском, тюркском, хантском (об угорских параллелях к др.-русс. Хърсь см. далее) или греческом происхождении имени рассматриваемого божества и полагал его славянским, указывая, вслед за В. Ягичем<sup>88</sup>, на сербские антропонимы Chrs, Chrsovič. По-польски Хърсь было бы chars-, в связи с чем А. Брюкнер обратил внимание на чешск. krsati, krsnouti 'хиреть, чахнуть, нищать', krs — о карликовых кустах, польск. wucharsly 'истощенный, изнуренный'. Поэтому этимологически он возвел теоним Хорс к пра-слав. \*krsъ 'истощенный, изнуренный', каковой является Луна (месяц) как светило, периодически убывающее, исчезающее<sup>89</sup>.

Трактовку Хорса в качестве лунного божества принимали также В. Пизани (ученый, в частности, в этой связи указывал на то, что, по верованиям славян, человек-оборотень, способный превращаться в волка, волкодлак, вызывал лунные и солнечные затмения, откуда заимствованное из славянского румын. vircolac 'лунное затмение'; поэтому Всеслав Полоцкий, согласно «Слову о полку Игореве», обернувшийся волком, пересек ночью путь великому Хорсу» и вызвал затмение Луны)<sup>90</sup>, С. Урбанчик<sup>91</sup>, Я.С.Боровский<sup>92</sup>.

В 1929 г. С. П. Обнорский, анализируя прилагательное «хороший», распространенное, по его мнению, исключительно в восточнославянских языках, в качестве исходного для него предложил имя древнерусского языческого Хорса<sup>93</sup>. Сам же этот теоним С. П. Обнорский возвел к осет. хогз 'добрый'<sup>94</sup>.

Положение С. П. Обнорского о происхождении имени Хорса от осет. хогз принял и значительно развил В. И. Абаев. По его мнению, слово хогз, хварз 'хороший, добрый' могло быть у осетин, потомков сармато-алан, постоянным эпитетом какого-то конкретного божества и в древнерусский язык усвоено не как отвлеченное прилагательное, но как часть имени этого бога. Впоследствии сам теоним был забыт, а в качестве такового стал фигурировать эпитет хогз; возможно также, что даже изначально собственно теоним славянами воспринят не был. Что такие процессы возможны, по мнению В. И. Абаева, доказывает следующее. Во-первых, у дигорцев (части осетин) к имени св. Николая неизменно прибавляется определение хварз (хварз Nikkola), и в высшей степени вероятно, что до св. Николая у них имелся какой-то, тоже «добрый», языческий бог, функции и эпитет которого были впоследствии перенесены на христианского святого. Во-вторых, имеется типологическая параллель: менгрельское наименование св. Георгия Zgara-Gege 'добрый Георгий', будучи заимствовано в сванский, дало форму Zgarag, в которой имя самого святого практически исчезло<sup>95</sup>. В публикации 1971 г., исходя из этимологического толкования теонима Дажьбог как 'добрый бог', В.И.Абаев высказал предположение, что с забвением славянами первой части этого сложного имени (имея для нее в виду кельт. \*dagus 'добрый') этот бог вновь получил эпитет «добрый», на сей раз из иранского, и стал называться Хорс 'добрый'<sup>96</sup>.

Существование гипотезы П. Г. Буткова — С. П. Обнорского — В. И. Абаева, поддержанной некоторыми исследователями, имеющиеся в историографии сомнения в солнечной природе Хорса, вообще наличие в науке большого разброса суждений относительно этого божества, да и сама логика дальнейшего изложения требуют рассмотрения вопросов о природе и функциях восточнославянского Хорса, какими их рисуют древнерусские источники.

К сожалению, письменные памятники, корпус которых был в основном приведен выше, не содержат прямых указаний на этот счет, и лишь в некоторых из них имеется информация косвенная, причем разной степени «прочитаемости». Это, безусловно, создает при анализе значительные трудности, которые, однако, на наш взгляд, не являются непреодолимыми.

Наиболее, пожалуй, рельефен характер Хорса как специально солярного божества в «Слове о полку Игореве»: князь Всеслав, обернувшись волком, за ночь успевал «пробежать» расстояние от Киева до Тмуторокани, т.е. примерно с севера на юг, и пересечь («прерыскаше») путь «великому Хорсу», дневному светилу Солнцу, которое утром начинает движение с востока на запад. Только при понимании Хорса как бога Солнца данное место «Слова» приобретает логически стройные объяснение и звучание, что отмечали уже П. И. Прейс, О. М. Бодянский, И. И. Срезневский.

Интересны в этом контексте наблюдения о связи волка-оборотня (волкодлака), каковым предстает в «Слове о полку Игореве» Всеслав, с Солнцем. В народных воззрениях Солнце и волкодлак выступали как силы оппозиционные, антагонистические: в средние века на Руси считалось, что затмение Солнца есть результат его «съедания» волшебными волками-оборотнями, и такое полуязыческое представление осуждалось церковью: «Глаголют: влько-длаци луну изьедоша или солнце; си же вся басни и льжа суть»<sup>97</sup> (ср. в сербской



традиции, к которой восходит данная письменная древнерусская, в памятнике от 1262 г.: «...Егда убо погибнет лу-на или слнце, глють влькодлаци луну изъдоша или слнце»98).

Но, может быть, все же нельзя исключать трактовку «великого Хорса» в данном пассаже «Слова» как лунного божества? Однако, во-первых, в такой интерпретации полностью скрадывается один из основных смысловых пластов, разумевшихся автором поэмы, а именно — стремление оттенить, выделить волшебную быстроту, спорость передвижения Всеслава. Чудесная способность князя от заката до рассвета, за ночь, пока Солнце-Хорс еще не сияет на небосклоне, пересекать очень большие пространства, вполне вразумительно для слушателей и была выражена автором памятника мифопоэтической метафорой. Если же полагать Хорса богом Луны, то весь данный семантический план просто исчезает.

Кроме того, во-вторых, недопустимо отрывать анализируемый текст от того «солнечного обрамления», в которое он заключен, и всего пронизывающего «Слово» поэтического противопоставления света, Солнца и тьмы.

Обращению автора «Слова» к мотивам оборотничества Всеслава, его соперничеству с Солнцем-Хорсом, к теме Тмуторокани предшествуют и должны быть с ними соотнесены слова, сказанные боя-рами великому киевскому князю Святославу: «Уже, князь, горе разум нам застилает. Вот ведь слетели два сокола (Игорь и его брат Всеволод. — М. В.) с отцовского золотого престола добыть города Тмуторокани либо испить шелоном Дона. Уже соколам крылья подрезали саблями поганых... Темно стало на третий день (несчастливой для «русичей» битвы с половцами на Каяле. — М.В.): два солнца померкли... На реке на Каяле тьма свет прикрыла...»99. А почти сразу же за посвященным Всеславу отрывком автор «Слова» приводит «плач» супруги Игоря, Ярославны, в котором та обращается к «светлому и тресветлому солнцу»100. Правомерным нам кажется также и следующее высказывание В. Н. Топорова: «Всеслав с его неправедным путем наперерез пути великого Хорса-Солнца приходит на память автору „Слова“ в контексте ошибочного пути Игоря Святославича, приведшего к поражению: Солнце затмилось, и верный путь теперь неизвестен, скрыт (Солнце ему тьмою путь застилаше...)»101.

Новое в историографии и принципиально для нас существенное наблюдение, весомо укрепляющее солнечную трактовку функциональной природы Хорса «Слова о полку Игореве», было сделано М. А. Робинсоном и Л. И. Сазоновой. Автор поэмы, считали они, без сомнения исполнял ее перед великим киевским князем Святославом Ярославичем и его женой Марией Васильковной. Святослав являлся внуком Олега Святославича, как и главный герой «Слова» — Игорь, а Мария — правнучкой Всеслава Полоцкого. Именно поэтому только об этих двух князьях-предках второй половины XI в. в поэме говорится подробно, развернуто. При этом «соответствующие фрагменты (они цитируются авторами по тексту «Слова», опубликованному в первом томе «Энциклопедии „Слова о полку Игореве“» (СПб., 1995), фрагмент об Олеге — с. 10, о Всеславе — с. 13. — М. В.) — об Олеге Святославиче и Всеславе Брячиславиче — образуют систему соотношений, выступающую как художественный прием. Предлагаем читателю схему, в которой под римскими цифрами указаны девять случаев обнаруженных нами соотношений; под цифрой 1 обозначены контексты, относящиеся к фрагменту об Олеге, под цифрой 2 — о Всеславе (в цитатах из «Слова» курсив авторов. — М.В.).

I. Только оба эти рассказа соотносятся в хронологическом плане с до сих пор неясной фигурой Трояна:

1. „...вѣчи Трояни...“;
2. „...вѣцѣ Трояни...“.

II. Оба князя — эпические герои-воины:

1. „...мечемь крамолу коваше и стрѣлы на землю сѣяше. Ступаетъ въ златъ стремень...“;
2. „...дотчеса стружіемь злата стола кіевского...“, ..... разшибе славу Ярославу...“.

III. В обоих фрагментах описано по одной битве, каждым из героев она проиграна:

1. Сражение на Нежатиной ниве под Черниговом;
  2. Сражение на Немиге под Минском.
- IV. В обоих случаях присутствует чудесный, слышимый на огромных расстояниях звон:
1. „То же звонъ слыша...“;
  2. „Тому въ Полотскѣ позвониша...“.
- V. В обоих фрагментах упомянуты два языческих солнечных бога:
1. „...погибашеть жизнь ДажьБожа внука...“;
  2. „...великому Хрѣсови влькомъ путь прерыскаше“ (выделено нами. — М. В.).
- VI. Оба князя претерпели много невзгод:
1. „...при Олзѣ Гориславличи...“;
  2. „...нѣ часто беды страдаше...“.
- VII. В обоих фрагментах упоминается город Тмутаракань:
1. „...въ градѣ Тьмутороканѣ“;
  2. „...до курь Тьмутороканя...“.
- VIII. Только в указанных фрагментах присутствует метафора Божий суд — смерть:
1. „...слава на судъ приведе...“;
  2. „...суда Божіа не минути!“.
- IX. Только в данном фрагменте упоминаются храмы Софии, киевский и полоцкий:
1. „...ко святѣй Софїи къ Кїеву“;
  2. „...въ Полотскѣ... у святыхъ Софеи...“<sup>102</sup>.

Таким образом, выявленные М.А.Робинсоном и Л.И.Сазоновой выраженные элементы симметричности повествований о героях-предках князьях Олеге и Всеславе, вне сомнения, сознательно проведенные автором «Слова», позволяют, в том числе, достаточно надежно утверждать, что для него Хорс и Дажьбог являлись божествами тождественными или, по крайней мере, функционально близкими; солярная же природа Дажьбога бесспорна. (Всё приведенное нами разыскание, кроме того, лишнее раз демонстрирует, что информативные возможности древнерусских письменных памятников далеко не исчерпаны, хотя анализом некоторых из них — как, скажем, «Слово о полку Игореве» или ПВЛ — наука занимается уже столетиями; в данной связи см. также третью главу. Главное при этом заключается в большей доверии источникам, максимально возможном избегании их спекулятивных и/или гиперкритических интерпретаций.)

Как указывалось, при перечислении языческих богов киевского капища, учрежденного Владимиром Святославичем в начале «первой религиозной реформы», тексты Лаврентьевской и Ипатьевской летописей различаются одним для нас существенным «нюансом», а именно: в первой из них, в отличие от второй, теонимы Хорс и Дажьбог не разделены союзом и как имена иных идолов. Это обстоятельство, в совокупности с другими соображениями в пользу солярной природы Хорса и тем фактом, что древнерусский Дажьбог, безусловно, являлся божеством Солнца, позволило уже первым серьезным исследователям языческих верований восточных славян и позднее читать данный летописный текст следующим образом: «...постави кумиры... Перуна... и Хорса-Даждьбога...» и писать о тождестве этих двух богов как солнечных.

В 1975 г. в ходе раскопок на Старокиевской горе (на территории «города Владимира») украинскими археологами П. П. Толочко, Я.Е.Боровским и В.А.Харламовым был выявлен фундамент сооружения, являвшегося, по их довольно осторожному мнению, остатками созданного в 980 г. Владимиром Святославичем языческого капища<sup>103</sup>. Более категоричен был Б.А.Рыбаков, безусловно признавший данную археологическую находку Владимиром святыней. На плане раскопок святыни, по его мнению, «четко обозначены пять выступов

разного размера: один большой — в середине, два меньших — по бокам и два совсем маленьких — около боковых выступов... Единый комплекс фундаментов, точно датированных временем до 990-х годов, содержит постаменты для пяти кумиров\*104. Если это так, то объяснение присутствия в киевском капище идолов пяти богов, при том, что ПВЛ называет имена шести божеств Владимирова пантеона в Киеве, может быть с наибольшей долей вероятности следующим: стоявший в святилище кумир бога Солнца носил двойное имя — Хорс-Дажьбог (иначе у Б. А. Рыбакова, подробнее см. вторую главу).

Однако высказывались и весьма серьезные сомнения в том, что в 1975 г. на Старокиевской горе было найдено именно созданное в 980 г. капище. И.П.Русанова и Б. А. Полищук в 1994 г. выразили суждение, согласно которому «центральное святилище в Киеве пока не найдено»105. Аналогично по сути высказался Л.Е.Клейн (ученый называл данное святилище «капищем-пантеоном князя Владимира»)106. Общий вывод Л.С.Клейна, основанный прежде всего на археологических трудностях и несостыковках, возникающих при интерпретации найденных остатков сооружения как «капища-пантеона» Владимира, сводился к следующему: «Таким образом, ничего достоверного о сооружении, исследованном при спасательных раскопках в подвале дома 3 по Владимирской улице, не известно. Никаких аргументов в пользу того, что здесь открыто „капище“ или „кумирня“ X в., в материалах археологических раскопок обнаружить не удастся... Вероятнее всего, „объект“ относится к значительно более позднему времени (XIII в.?), чем это показалось авторам раскопок»107.

Вопрос, безусловно, еще нуждается в дальнейшем анализе и обсуждении специалистами-археологами (в первую очередь необходима полноценная публикация материалов раскопок108), но до этого следует по крайней мере исключить якобы выявленные остатки киевского «капища-пантеона князя Владимира» из числа сравнительно твердо установленных фактов и перевести его археологическое обнаружение в область гипотез. (Еще более категоричны суждения некоторых археологов о том, что открытое близ Новгорода в Перыни «святилище Перуна», созданное в начале «первой религиозной реформы» князя Владимира и разрушенное при крещении новгородцев, действительно является таковым; подробнее см. Приложение 2.) Вместе с тем это обстоятельство, как бы досадно для нас оно ни было109, ни в коей мере не поколебало нашу интерпретацию языческого пантеона в Киеве как пятичленного.

В пользу того, что в киевском капище находилось пять, а не шесть кумиров, может свидетельствовать летописная статья под 1071 г. Согласно ей, «в те же времена» в столице Руси появился волхв, заявлявший, что ему явились пять богов («явиши ми ся есть 5 богъ») и что на пятый год Днепр потечет вспять, а Греческая и Русская земли поменяются местами, как и иные страны 110. Приведенное сообщение с Владимировым пантеоном связывали Е. В. Аничков и Б. А. Рыбаков. Однако Е. В. Аничков, объясняя, почему волхв упомянул пять, а не шесть божеств, произвольно исключил из летописного перечня под 980 г. Мокошь111, а Б.А.Рыбаков фактически — Семаргла112. Но необходимость в подобного рода спекулятивных «сокращениях» отпадает, если признать тождество Хорса и Дажьбога и наличие двойного имени у солярного идола киевского пантеона.

Значительный интерес представляет отрывок из древнерусского произведения (в сборнике XVI в.), которое его публиковал, И. И. Срезневский, называл «Поучением духовным детям» 113, а Д. О. Шеппинг — «Словом св. Иоанна Златоуста»114: «Уклоняйся пред Богомъ невидимыхъ: молящихъ челоувкъ роду и роженицам, порену и аполину, и Мокоши, и перегини, и всяким богомъ (и) мерзькимъ требама не приближайся» 115.

В древнерусских письменных источниках, называющих Хорса, теонимы Перун и Хорс образуют вполне устойчивую пару. Исключение составляют перечень восточнославянских языческих божеств в «Хождении пресвятой Богородицы по мукам» и один из списков «Слова некоего христоробца», в котором эта связка разрывается именем Велеса/Волоса. Однако во втором случае фраза "Волосу скотью богу" является вставкой, что отметил Е.В.Аничков, и содержится только в одном списке этого «Слова»116. При сравнении же перечня языческих божеств приведенной выше выдержки с другими подобными из древнерусских памятников, он оказывается максимально близок «Словам», направленным на обличение языческих переживаний, с их стабильной теонимической парой Перун — Хорс.

Поэтому, на наш взгляд, есть весомые основания полагать, что стоящее после имени Перуна в приведенном фрагменте «аполин», т. е. Аполлон, является глоссой к теониму Хорс. Данное обстоятельство можно трактовать как свидетельство солнечной природы восточнославянского Хорса, ибо Аполлон, бог у древних греков полифункциональный, в средние века мыслился

именно как солярное божество<sup>117</sup>. Отождествление же в источниках древнерусских языческих божеств с древнегреческими на основании функционального сходства не является чем-то исключительным: ср. хотя бы отождествление Дажьбога с Гелиосом, Сварога с Гефестом в статье под 1114 г. Ипатьевской летописи<sup>118</sup>.

Против подобного вывода могут быть выдвинуты по меньшей мере два возражения.

Во-первых, в одном из списков «Слова о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь», в рассказе о ниспровержении киевского кумира Перуна в Днепр накануне крещения жителей стольного града, Перун назван Аполлоном: «И предста Владимиръ и рече такъ: аще гдѣ предстанеть Аполонъ, и вы его отреваите отъ берегу»<sup>119</sup>.

В этом случае, однако, думаем, мы сталкиваемся с иной ситуацией, а именно — с еще одним средневековым семантическим наполнением античного теонима Аполлон. В раннем христианстве, как отметила Е.Г.Рабинович, «противопоставление Церкви („тела Христова“) и Рима („великой блудницы“) на уровне мифологических персонажей отражалось как противопоставление бога и дьявола, чей образ естественно должен был связываться со сверхъестественным патроном Империи — Гелиосом-Аполлоном, Непобедимым Солнцем»<sup>120</sup>. В «Откровении святого Иоанна Богослова» («Апокалипсис») [9, 11], сказано: «Царем над собой она (саранча. — М. В.) имела ангела бездны; имя ему по-еврейски Аваддон, а по-гречески Аполлион» (буквально «губитель»); распространенная в период поздней античности и раннего христианства «народная этимология» теонима Аполлон). Отсюда, с опорой на «Апокалипсис», в средневековом христианстве слово Аполлон было равнозначно понятию «дьявол, сатана».

Поэтому мы считаем, что в «Слове о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь» Перун, в начальный период княжения Владимира Святославича — общегосударственный языческий верховный «бог богов» (подробно см. третью главу), назван Аполлоном не из-за функционального тождества с этим греческим божеством, а как «глава» древнерусских языческих «богов-бесов», т.е. просто назван дьяволом, каковым он и являлся в глазах христианина — автора «Слова».

Однако едва ли возможно полагать, что и в так называемом «Поучении духовным детям» Аполин означает «дьявол». В этом случае приведенный отрывок теряет внутреннюю логику и даже смысл. Ведь и Род, и рожаницы, и Мокошь, и берегини, и тем более Перун — все они для христианина равно являлись дьяволами, бесами, поклонение, а также «богомерзкие требы» которым в «Поучении», собственно, и обличались. Поэтому понимание Аполин как «дьявол» перекрывает и делает ненужным, излишним и избыточным весь этот перечень. Необъяснимо в этом случае, кстати, и то, почему «родовое» понятие «дьявол» оказалось в середине «видового» списка языческих «бесов». Все эти явные противоречия снимаются при трактовке слова Аполин как глоссы к теониму Хорс.

Второе возражение было сформулировано Н. М. Гальковским, отмечавшим: «Правописание показывает, что автор или списатель (анализируемого фрагмента. — М. В.) не понимал того, что пишет: Порен вместо Перун, перегини вместо берегини; Аполин, т. е. Аполлон, попал в число русских богов, конечно, по недоразумению. Конечно, статья, откуда заимствована выдержка, принадлежит к поздним»<sup>121</sup>. На явную испорченность отрывка ранее обращал внимание И.И.Срезневский, но связывал ее с искажениями переписчика XVI в.<sup>122</sup>. Думается, что И.И.Срезневский в целом прав. Если иметь в виду описки и ошибки, допущенные поздним «списателем», и признать наличие глоссы, то основа выдержки может быть непротиворечиво отнесена ко времени, когда солярная природа Хорса не была забыта, что и позволило какому-то древнерусскому книжнику отождествить его с Аполлоном.

Особое внимание следует уделить уже приводившемуся фрагменту апокрифического сочинения «Беседа трех святителей» («Слово св. Григория Богослова, Василия Кесарийского, Иоанна Златоуста») <sup>123</sup>.

Памятник этот — не простой истории сложения и бытования на славянской, в том числе древнерусской, почве; разнороден и не вполне ясен корпус содержащихся в нем вопросов — ответов, количество и репертуар которых существенно варьируются в дошедших до нас списках «Беседы»; до сих пор не установлены ни генеалогия, ни история многочисленных русских рукописей это-го апокрифа. Тем не менее, на Руси «Беседа трех святителей» появилась достаточно рано: старейшая известная ее рукопись относится к XV в., но не позднее XIV ст. «Беседа» начинает включаться в перечень так называемых отреченных книг<sup>124</sup>. (Профессор Еврейского университета (Иерусалим) М. Таубе (Taube) в письме автору от 11 июня 1995 г.



любезно указал, что «наиболее раннее свидетельство бытования „Беседы" у восточных славян относится не к XV в., а к XII в.», сославшись на свою статью «Киевский фрагмент „Беседы трех святителей" начала XII в.»<sup>125</sup>.) При этом попавшая на Русь из южнославянских земель «Беседа» подверглась в местных условиях значительной переработке и пользовалась большой популярностью среди множества иных духовных памятников, построенных в форме вопросов и ответов на них.

Строго говоря, интересующий нас фрагмент был введен в научный оборот М. И. Сухомлиновым в статье 1855 г. (он был воспроизведен ученым по сборнику XVI в. Троице-Сергиевой лавры № 769: «Отъ чего громъ сотворень есть? Два ангела громная еста, и елеоньский старецъ Перунъ еста, а Хоръ есть жидовинь»)<sup>126</sup>, однако привлек внимание исследователей славянских древностей только после публикаций А. П. Шапова.

Фрагмент этот — следующий (выделен нами курсивом): «Ивань рече: отъ чего громъ сотворень бысть? Василий рече: два ангела громная ест; елленский старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинь, два еста ангела молнии. Вопросъ: что естъ громъ и молния? Толкъ: ангель господень летя биеть крилома и гонить дьавола. Молния суть свиты ангельския»<sup>127</sup> (опубликован А.П.Шаповым и 1863 г. по Соловецкому сборнику № 1138<sup>128</sup>, сходному, согласно В.В.Мочульскому, с Троице-Сергиевым № 769<sup>129</sup>, где, однако, Хорсъ искажено в Хоръ, что особо и отмечал М.И.Сухомлинов<sup>130</sup>). В Соловецком сборнике № 925 читается несколько иначе: «Василий рече: еста ангела громная на небе еленский старецъ Перунъ. Нахоръ (о причинах трансформации Хорса в Нахора см. ниже. — М.В.) естъ жидовинь, а два еста ангела молнии»<sup>131</sup> (впервые опубликовано А.П.Шаповым в 1859 г.<sup>132</sup>).

Пассаж о «елленском старце Перуне» и «Хорсе жидовине» — безусловно древнерусского происхождения, вставка в уже имевшийся текст ср., например, с одним из южнославянских вариантов «Беседы трех святителей» (нам он в силу объективных причин оказался доступен только в переводе на современный болгарский язык): «Йоан рече: От какво е гърма, от какво е мълнията? Василий рече: Има два ангела гръмовни и два мълниеносни»<sup>133</sup>.

Интересующий нас фрагмент «Беседы трех святителей» многослоен с точки зрения его анализа, рождает многочисленные вопросы с неочевидными решениями. Почему, скажем, восточнославянские языческие боги Перун и Хорс парадоксальным образом превратились в «ангелов Господних» и к тому же оказались «старцами» (исходя из контекста, «старец» не только Перун, но и Хорс)?

Развернутый ответ на первый из них дал еще А. П. Шапов, поэтому считаем целесообразным в данном случае прибегнуть к пространному цитированию:

«Стараясь уничтожить народную веру в зооморфическую и антропоморфическую олицетворенность сил, стихий и явлений природы, церковные учителя внушили народу, на основании грековосточного христианского мировоззрения, что над каждой стихией, каждым явлением природы Бог поставил особых духов, ангелов. Так, в церквях русских с XI века читалось народу толкование Епифания Кипрского на Книгу Бытия, где подробно раскрывается мысль, что ангелы приставлены управлять стихиями и явлениями природы. Толкование это, особенно то место из него, где говорится об ангелах грома, молнии, ветра и проч., переписывалось в многочисленных сборниках и занесено было в такие сборники, которые преимущественно или даже исключительно наполнены статьями народного чтения. Так, напр., читаем в Солов. сборн. № 993: „Епифания Кипрского архиепископа сказание, как Бог сотвори от начала до седьмого дня: в первый день небеса вышня и землю и воду, от них же есть снег и град, и лед, и роса, и дух, и служащие пред ними суть сии ангелы: ангел духом и буре, ангел облаком и мгле и снегу, ангел студени и зною, и зиме, и осени, и всем духом, ангел земли, тьме" и проч. Мысль эта, развитая учителями грековосточными и сообщенная в их творениях славяно-русской церковной письменности, с самых первых веков стала догматом для наших книжников»<sup>134</sup>. Далее А. П. Шапов подкреплял свои суждения отрывками из статьи под 1110 г. ПВЛ<sup>135</sup> и «Жития» Кирилла Белозерского<sup>136</sup>. «Такие статейки читали народные грамотники и подчас прочитывали и пересказывали их народу. Сам народ нередко мог слышать подобное учение о духах или ангелах грома, молнии, дождя и проч. в церкви...; мог слышать и от монахов-грамотников, которые толпами бродили тогда по деревням... И вот неудивительно, что грамотник народный и даже сельские колдуны и колдуньи стали верить, что повсюду в природе пребывают и действуют особые духи-ангелы; ...стали видеть ангелов в тех явлениях, где прежде видели Перунов, Хорсов, Горцуков и т. д.»; затем А.П. Шапов приводил в качестве подтверждения своих суждений рассматриваемый фрагмент «Беседы трех святителей»<sup>137</sup>. (См. также сходную по



анализу и выводам работу М. Азбукина<sup>138</sup>.)

Что касается превращения Перуна и Хорса в «старцев», то перед нами — пример эвгемеризма, учения, согласно которому языческие боги — первоначально обычные люди, обожествленные потомками за заслуги и выдающиеся деяния. Посредством переводных византийских памятников эвгемеризм стал достоянием древнерусской книжной культуры<sup>139</sup> и отразился в таких домонгольских памятниках, как ПВЛ («Речь философа»); в Ипатьевской летописи, статье под 1114 г.; апокрифах «Хождение пресвятой Богородицы по мукам» и «Слово и откровение св. апостол»; «Слове о полку Игореве», о чем уже говорилось.

Требуется рассмотрения и следующая проблема: почему солярное божество Хорс в «Беседе трех святителей» причислено к «ангелам» именно грома и молний? Понятно отнесение к властителям данными природными стихиями общеславянского бога-громовика Перуна; что же касается Хорса, то в этом случае ситуация не столь прозрачна. Однако, на что обратил внимание В. П. Даркевич<sup>140</sup>, Хорс мог превратиться в «Беседе» в «ангела» грома и молний по-тому, что на Руси источником молний считалось, в частности, и Солнце: на миниатюре Никоновской летописи (XVI в.) молнии показаны исходящими из уст солнечного лика<sup>141</sup>.

Дополнительным мотивом могло стать то обстоятельство, что Хорса и ангелов объединяла их огненная и световая природа, см. «Изборник» Святослава 1073 г., где читается, что «аггели акы слъньце»<sup>142</sup>; в ПВЛ под 1110 г. сообщается о появлении в Печерском монастыре огненного столпа, но «се же бѣаше не огненный столпъ, но видь ангелескъ: ангель бо сице является, ово столпом огненымъ, ово же пламенемъ»<sup>143</sup>; в апокрифической «Книге Еноха» сказано: «И из огня создал Я (Господь. — М.В.) чины бесплотного воинства, 10 тысяч ангелов, и оружие их огненное, и одежда их — пламень палящий»<sup>144</sup>; во многих списках «Беседы» на вопрос: «Отъ чего суть ангели сотворены?» дается следующий ответ: «Отъ Духа Господня, от свѣта и отъ огня»<sup>145</sup>.

Связь ангелов со стихией огня прослеживается уже в Ветхом Завете (см., например: [Суд. 6, 20-21; 13, 20]). В новозаветных произведениях ангелы теснейшим образом сопряжены с огнем, светом, молниями и, что особо для нас интересно, — с громом. В Евангелии от Матфея содержится следующее описание ангела: «вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег» [28, 3], см. также: [Мф. 13, 39-40, 49-50]; согласно Евангелию от Иоанна, народ, услышав глас Господень с неба, обращенный к Иисусу, «говорил: это гром; а другие говорили: Ангел говорит Ему» [12, 29]; в Деяниях св. апостолов сказано: «И вот, Ангел Господень предстал, и свет осиял темницу» [12, 7]; во втором Послании к коринфянам св. апостола Павла упоминается ангел света [11, 14]. В Апокалипсисе читается: «И видел я другого Ангела сильного, сходящего с неба, облеченного облаком; над головою его была радуга, и лице его как солнце, и ноги его как столпы огненные» [10, 1]; ангел «воскликнул громким голосом, как рыкает лев; и когда воскликнул, тогда семь громов проговорили головами своими» [10, 3]; см. еще: [Откр. 8, 5, 7-8].

Особо важен вопрос о том, когда и в каких условиях, в какой среде мог возникнуть зафиксированный в «Беседе трех святителей» интересующий нас текст, в котором причудливо переплелись, казалось бы несовместимые, христианские и древнерусские языческие элементы. Ответ на него, и ответ, полагаем, в целом убедительный, дали уже первые исследователи рассматриваемого апокрифа.

Ф.И.Буслаев, например, писал о «присутствии народных поэтических элементов в нашей древней письменности», а именно — «поэзии двоеверной, полухристианской». «Народная поэзия, войдя в древнерусскую литературу, скорее всего и естественнее могла слиться... с сочинениями апокрифическими, в которых христианские поверия и предания перемешались с народными мифами... Одно из этих апокрифических сочинений, именно Беседа трех святителей, получило особое значение в нашей древней литературе относительно развития и распространения в ней элементов смешанного, полухристианского характера»<sup>146</sup>.

«Из всей этой беседы (трех святителей. — М.В.) видно, — отмечал А. П. Щапов (курсив далее в цитатах наш), — что, кроме апокрифов, на народное мирозерцание, т.е. на богословские и космогонические понятия первых русских грамотников, имели еще сильное влияние старые начала, предания языческой мифологии. Из беседы видим, напр., что народ помнил еще о Перуне, хотя уже только как о „старце еллинском“, а не боге. Бог, в Троице возвещаемый христианством, еще предстает в беседе как стихийный свет и огонь, что указывает на суеверие тех двоеверно живших христиан, которые еще в XII в., по слову Христолюбца,

„огневи молились, звали его огнем сварожичем"...»<sup>147</sup>. Подводя итог своему разбору «Беседы трех святителей», «Слова некоего христороубца», летописных известий XI в. о языческих волхвах, А.П.Щапов указывал: «При таком преобладании в народном мирозерцании мифологических элементов, при этой упорной борьбе мифологически настроенной мыслительности народной, старых политеистически-теогонических и космогонических понятий с новым христианским учением о Боге, мире и человеке понятно вполне, как естественно и возможно было влияние мифологии на первые христианские начала народного мирозерцания, на первые выражения младенческой христианской народной мыслительности»<sup>148</sup>.

Выводы Ф.И.Буслаев и А.П.Щапова, таким образом, дают основания полагать, что разбираемый фрагмент «Беседы трех святителей», точнее — его протограф, восходит к эпохе достаточно древней, думаем, что домонгольской, когда «двоеверие» имело широкое распространение среди христианизирующегося (и христианизируемого) населения Руси<sup>149</sup>, а память о Перуне и, что особо важно в качестве временного индикатора, о Хорсе, послемонгольским первичным источникам неизвестном, и об их функциях еще не изгладилась; ко времени, когда христианские начала уже стали проникать в народную толщу и усваиваться ею, однако языческих божеств еще не заместили устойчиво ангелы, святые и угодники Перун — Илья Пророк; Велес/Волос — свв. Власий, Николай Мирликийский, Георгий; Мокошь — св. Параскева Пятница и т.д.), что также отсылает к домонгольскому периоду истории Руси.

Но наиболее, без сомнения, интригующим эпитет Хорса в «Беседе трех святителей» — «жидовин», т.е., по прямому смыслу, "еврей, иудей". Данное определение бесспорно восточнославянского божества, а также некоторое фонетическое сходство привели к превращению Хорса в Нахора (вероятно, через опосредующее звено: Хорс > Хор > Нахор) в варианте «Беседы», содержащемся в Соловецком сборнике № 925.

Имя Нахор носили два хотя и третьестепенных, но примечательных персонажа Ветхого Завета — дед и один из братьев Авраама (Быт. 11, 22-24, 26, 29; 22, 20-23; 24, 10-15, 24]; последний Нахор упомянут в «Речи Философа»<sup>150</sup>. Следовательно, антропоним Нахор был достаточно известен древнерусским книжникам. Помимо ветхозаветного, возможно еще одно объяснение трансформации теонима Хорс именно в Нахор, не отменяющее первого.

Среди древнерусских литературных памятников чрезвычайной популярностью пользовалась «Повесть о Варлааме и Иоасафе». По мнению И. Н. Лебедевой, перевод «Повести» был сделан на Руси не позднее XII в.<sup>151</sup>; старейшие сохранившиеся списки относятся к XIV ст.<sup>152</sup>. Даже количество известных сегодня рукописей с ее целыми и отрывочными текстами достигает четырехзначной цифры<sup>153</sup>. Для нас существенно и то, что списки «Повести» хранились во многих монастырях, в том числе Соловецком<sup>154</sup>.

Одним из центральных действующих лиц в «Повести» являлся индийский жрец Нахор, первоначально язычник, но затем уверовавший. В его уста вложен неординарный памятник II в., «Апология» афинского философа Аристида<sup>155</sup>, произнесенная перед римским императором в защиту христианства.

Думаем, что либо ветхозаветные тексты, либо «Повесть о Варлааме и Иоасафе», либо их совокупность определили выбор «нового имени» для восточнославянского Хорса. Подобная трансформация оказалась возможна и потому, что в послемонгольский период Хорс был прочно забыт, и является дополнительным аргументом в пользу мнения о ранней датировке протографа рассматриваемого ответа из «Беседы трех святителей».

Долгое время единственной попыткой разрешить загадку «Хор-са жидовина» оставалось высказанное И. Е. Забелиным предположение, согласно которому эпитет Хорса «дает намек на самое место, где существовало поклонение Хорсу, именно у Хозар, перешедших потом в Моисеев закон и оттого известных больше под именем жидов Хозарских»<sup>156</sup>.

С конца 1980-х годов к этой проблеме обратился В. Н. Топоров, который прямо увязывал ее с историей хазаро-восточнославянских/древнерусских отношений (Khazaro-Slavica). Однако прежде чем перейти к подробному анализу точки зрения В. Н. Топорова, необходимо коснуться ее историографической предыстории.

В 1982 г. увидела свет монография Н. Голба и О. Прицака «Хазарско-еврейские документы X века»<sup>157</sup> (в 1997 г. был опубликован ее перевод на русский язык<sup>158</sup>), в которой развивалась во многом оригинальная концепция хазаро-восточнославянских/древнерусских отношений. Разбор этих построений требует отдельной обстоятельной работы<sup>159</sup>, поэтому здесь обозначим лишь их основные «вехи», для нас существенные и принадлежащие О. Прицаку.

«Киев... был основан как город... не ранее первой половины IX в., — полагал О. Прицак. — В это время Днепр являлся хазарской границей и возможно, что первоначально Киев был городом, предназначенным для хазарского военного гарнизона. Хазарская постоянная армия (al' arsiya), ответственная за безопасность западных и северных границ, состояла из восточноиранских мусульман, и можно полагать, что этот элемент сыграл решающую роль в превращении пограничного поселения в торговый город»<sup>160</sup>. «Известно, что в 833 г. византийскими архитекторами для хазар на реке Дон была построена крепость Саркел. Возможно, что тогда же или несколько позже Киев был укреплен»<sup>161</sup>. Обращаясь к книге арабского энциклопедиста ал-Мас'уди (начало X в. — 956 г.) «Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джавахир» («Промывальни золота и рудники самоцветов») (написана около 943-947 гг.)<sup>162</sup>, О. Прицак выделял содержащиеся в ней сведения о командующем хазарской «постоянной наемной армии» (ал-арсийа, ал-ларсийа), которого ал-Мас'уди обозначал тер-мином «вазир». По мнению исследователя, оборона страны — без сомнения, северных и западных границ Хазарского государства — находилась в руках вазира как «министра хазарских вооруженных сил». «Следовательно, мы можем принять теорию, согласно которой именно хазарский вазир поставил или укрепил хазарские гарнизоны на Днепре с тем, чтобы наблюдать за развитием событий, последовавших за падением Аварской империи (790-е годы. — М.В.)»<sup>163</sup>.

О. Прицак различал начало будущего Киева как исходно пограничного хазарского военного поста и время появления топонима Киев. Поскольку в источниках данный топоним фигурирует не ранее первой половины X в., а Константину Багрянородному было известно иное, возможно, более старое наименование Киева Самватас<sup>164</sup>, то «это подразумевает, что название Киев, вероятно, возникло незадолго до конца IX в.»<sup>165</sup>. Согласно ал-Мас'уди, предводителем ал-арсийа и хазарским вазиром (по датировке О. Прицака, в 30-40-е годы X в.) являлся Ахмад б. Куйа<sup>166</sup>. Из этого следует, что его отец носил имя Куйа (Куя). «Так как в империях кочевников и особенно в государствах с тюркскими династиями (к которым относилось Хазарское царство), министерские должности были наследуемыми, можно предполагать, что Куйа был предшественником Ахмада... в должности вазира», занимая ее в конце IX — начале X в.<sup>167</sup>.

Последнее суждение представляется принципиально возможным, так как подкрепляется независимым параллельным и «близкородственным» материалом. Согласно составленному в 1369 г. китайскому сочинению «Юань ши» («История династии Юань»), ас (алан) Георгий (Коуэрци), который начал службу под покровительством своего отца Петра (Фудэ) во время правления Мун-кэ-хана (1251-1259), командовал правым крылом ассовой гвардии (первоначально сформированной из покоренных монголами алан Восточной Европы) монгольских императоров Китая. Интересно при этом, что при Хайсан-хане Георгий занимал пост чжа-лухуачи — начальника императорской канцелярии. Сын Георгия Дэמידир (Дмитрий) после смерти отца наследовал его должность командующего частями гвардии асов<sup>168</sup>. Наследование сыновьями постов, в том числе военных, отцов было вообще типично для асов на монгольской службе<sup>169</sup>.

Поскольку ал-Мас'уди определенно свидетельствует о хорезмийском, т. е. восточноиранском, происхождении ал-арсийа, О. Прицак этимологизировал личное имя Куя на иранской языковой почве, возводя его к младоавестийскому каоуа- 'принадлежащий к [иранской священной правящей династии] Каянидов'. «Для восточноиранских языков, включавших хорезмийский и согдийский..., — указывал ученый, — аффиксальный суффикс /awa/ является типичным. Если суффикс /awa/ присоединить к имени \*Kūja, тогда соответствующей норме формой, согласно фонетическим законам, может быть только \*Kūjāwa — древнейшая форма названия Киева»<sup>170</sup>.

На основе анализа древнерусских письменных источников, продолжал О. Прицак, можно полагать, что Киев как город и поляне как род «основателя» Киева Кия относились к хазарам. «Ничто не препятствует тому, чтобы считать, что хорезмиец Куя, в качестве министра вооруженных сил Хазарского государства, следовательно, являлся прототипом летописного Кия, основателя (или строителя) Киевской крепости». «Таким образом, — заключал О. Прицак, — самоназвание Киев в своей древнейшей, неславянской, форме, имеет, с лингвистической точки зрения, хорезмийское (восточноиранское) происхождение, но в политическом и культурном отношении оно должно быть признано хазарским... элементом»<sup>171</sup>.

В. Н. Топоров безоговорочно солидаризировался с О. Прицаком во всем, что касается «новой и весьма правдоподобной» восточноиранской этимологии названия Киева, его происхождения от имени хазарского вазира, отца Ахмада б. Куйа и связи хазарского военачальника хорезмийца Куя с легендарным Кием — Кием летописи<sup>172</sup>.

Выдвинутая О. Прицаком хорезмийско-хазарская гипотеза происхождения названия

средневекового Киева в качестве осторожного предположения могла бы иметь право на существование, учитывая факт бесспорного подчинения в течение какого-то времени полян Хазарскому каганату. Возможна она и лингвистически, ибо праслав. \*kyjevь/\*kyjevo «первоначальное притяж[ательное] прилаг[ательное], производное с суф[фиксом] -овъ от \*кужь..., здесь (особенно в случае с названием центра вост. славян) — в функции личного имени собственного, прозвища»<sup>173</sup>. О. Н. Трубачев, например, отмечал, что «нам оставалось бы только согласиться (с указанной гипотезой; тем самым косвенно признается ее принципиальная лингвистическая корректность. — М.В.)\*, если бы не существовали соображения, которые не позволяют сделать того»<sup>174</sup>. А.П.Новосельцев писал: «Стоит подумать, не содержит ли название Киева, расположенного на Днепре в районе древнего славяно-иранского пограничья, иранский титул „кий“, „кая“ (варианты разные), что значит „правитель, князь“»<sup>175</sup>, с дальнейшей отсылкой к эпической династии правителей Ирана — Каяниды или Кейаниды<sup>176</sup>.

Однако принять в этой их части построения О.Прицака или близкие им мешает ряд обстоятельств. Предполагать, что Киев получил свое название по имени хазарского вазира, хорезмийца по происхождению Кууа, было бы допустимо лишь при условии, если бы среднеднепровский Киев занимал изолированное положение в славянской топонимии, его наименование являлось бы для нее единичным, уникальным и тогда могло бы быть следствием стечения конкретно-исторических обстоятельств на западной границе каганата в конце IX — начале X в. (если принимать эту датировку). В реальности же ситуация носит прямо противоположный характер. На приводимой О.Н.Трубачевым в книге «Этногенез и культура древнейших славян» карте наглядно видно, что топонимы Киев, Києва, Киево и т.п. известны практически по всему ареалу расселения славян в Европе и их насчитывается, согласно карте, около 46 — от Германии до верхней Волги, от Ладоги и Балтийского моря до Адриатики и Эгейского моря<sup>177</sup>.

«Славянский, славистический фон с Запада для Прицака-интерпретатора в вопросе с Киевом как бы не существует, — справедливо писал О. Н. Трубачев. —...Важно напомнить тем, о с легким сердцем связывает Киев днепровский и имя отца Ахмеда бен Куя, — ареал Києва — это одновременно и весь славянский ареал... И те полсотни или больше Киевов, которые рассеяны по славянским землям... все лежат в основном строго запад от Днепра. Это и есть ответ — даже не этимологии, а — лингвистической географии...: эпицентр и источник славянских Киевов — не в хазарских степях... и уж, конечно, не в Хорезме»; Киев же приднепровский — «так сказать, крайний Киев на юго-востоке старого славянского ареала»<sup>178</sup>.

К этим соображениям, с очевидностью демонстрирующим несостоятельность хорезмийско-хазарской гипотезы происхождения названия среднеднепровского Києва, следует присовокупить избыточность восточноиранской этимологии в силу славянской этимологической прозрачности топонимов Киев / Києва / Киево как остатков двучленов \*Киев город, \*Киева весь, \*Киево село, озеро и т.п. «Перед нами — славянское прилагательное, описывающее принадлежность славянскому личному имени (праслав. \*кужь. — М. В.) в духе славянского словообразования»<sup>179</sup>.

В работах В. Н. Топорова восточноиранское, хорезмийское направление «киевско-хазарских» построений О. Прицака получило дополнительную проработку и развитие. Чтобы раскрыть их, мы вынуждены далее прибегать к обильному цитированию.

«Прицак, проанализировавший сообщение Аль Масуди о хазарском войске и его руководителе (wazir) по имени Ahmadu 'bnu Кууа и указавший на наследственный характер этой должности, предположил, что Ахмаду на этом посту предшествовал некто Кууа, занимавший это место в последние десятилетия IX в. и в начале X в. Следовательно, начальник киевского гарнизона на рубеже IX-X вв. носил имя, полностью совпадающее с именем легендарного Кья — Кия русских летописей (из \*Кцъ), чему не следует удивляться, учитывая вырисовывающуюся социальную и этническую структуру Києва, как она реконструируется в свете источников и вероятных выводов из них: администрация — хазары, воины — хорезмийцы, торговоремесленный элемент — евреи (отсутствие или упоминание славянского элемента могло бы объясняться или его малочисленностью и/или принадлежностью к крестьянам); „русский“, т. е. скандинавский, элемент в Києве в IX-X (нач.) вв., вероятно, был неустойчив и рассматривался как непостоянный...»<sup>180</sup>.

Таким образом, В. Н. Топоров выходит за рамки гипотезы О. Прицака о связи предполагаемого им вазира Кууа, летописного Кья/Кия и наименования днепровского Києва. Особо примечательно превращение у В. Н. Топорова хазарского высшего чиновника в



«начальника киевского гарнизона». О. Прицак в своих (весьма умозрительных) построениях был более осторожен и стремился подкрепить их источниками, впрочем, довольно «широко» их интерпретируя. Он полагал, что киевский гарнизон составляли оногуры (др.-русс. угры), находившиеся на хазарской службе и фактически располагавшиеся около Киева, близ села Берестова, в месте, известном по летописи как Угорское<sup>181</sup> (собственно же Киев, по его мнению, первоначально населяли тюрки кабары, исповедовавшие иудаизм<sup>182</sup>).

В.Н.Топорову эти суждения О. Прицака известны<sup>183</sup>, однако без какой-либо критики не принимаются, ибо, вероятно, мешают «вводить» в Киев рубежа X-XI вв. восточноиранский этнический «элемент» в виде воинов хорезмийского гарнизона и их потомков. Без какого-либо источникового обоснования, даже косвенного (что и невозможно за отсутствием такового), В.Н.Топоров просто постулирует «начальство» вазира хорезмийца Куя над хорезмийским же гарнизоном. При этом нельзя не отметить нарушение внутренней логики собственного изложения В.Н.Топорова, ибо из то-го, что имена двух персонажей — вазира и легендарного основателя Киева (условно примем это построение) — совпадают, автоматически вовсе не следует, что эти две фигуры исторически тождественны (ср. выше у О. Прицака, писавшего о вазире только как о «прототипе» Кия/Кыя), и уж тем более то, что Куя являлся начальником гарнизона Киева.

Наоборот, если признать Куя реально существовавшим хазарским вазиром, то из этого вытекает невозможность интерпретации В. Н. Топорова.

Согласно сведениям ал-Мас'уди, царский вазир был выдвинутцем мусульманских наемников ал-арсийа, части постоянной армии хазарского царя (малика): они, переселившись из Хорезма в Хазарию, одним из условий пребывания в этой стране поставили то, что «должность царского вазира будет сохраняться за ними, как и в настоящее время вазиром является один из них, Ахмад б. Куйа (или Куба)»<sup>184</sup>. Ал-арсийа, наряду с русами и славянами<sup>185</sup>, составляли, по данным ал-Мас'уди, костяк хазарской армии («они доблестны и храбры и служат главной опорой царя в его войсках»<sup>186</sup>). Сам корпус воинов ал-арсийа был немногочислен — 7 тыс. всадников, но хорошо вооружен<sup>187</sup>. Вероятно, именно как предводитель ал-арсийа Ахмад б. Куйа и его предшественники имели высокий придворный титул вазира<sup>188</sup>.

Уже а priori можно было бы предполагать, что место дислокации гвардии ал-арсийа, «главной опоры» правителя Хазарии, и их командира в ранге «царского вазира» — не далекое западное днепровское порубежье, а столица Хазарского каганата город Итиль (Атиль). «Мурудж аз-захаб» ал-Мас'уди подтверждает это. В тексте книги содержится пространный рассказ о походе русов, совершенном после 300 г. х./912 г.<sup>189</sup>. Русы с согласия хазарского царя на кораблях от Азовского моря через низовья Дона, волжско-донской волок, низовья Волги вышли в Каспийское море и разграбили прикаспийские мусульманские области, перебив «тысячи мусульман». Затем «они двинулись к устью Хазарской реки (Волги) (близ которого располагалась столица каганата Атиль. — М.В.) и снесли с хазарским царем (чья резиденция находилась в Атиле. — М.В.), которому послали денег и добычи, как это было договорено между ними... Ларисийцы (один из вариантов наименования ал-арсийа. — М. В.) и другие мусульмане царства [узнали] о том, что натворили [руссы] и сказали царю: „Предоставь нам [расправиться] с этими людьми, которые напали на наших мусульманских братьев...“. Царь не мог им помешать... Мусульмане спустились вниз по реке (т. е. вниз по Волге от Атиля. — М.В.)» и в трехдневной битве разгромили русов<sup>190</sup>.

Такова реальная ситуация с «царским вазиром» из хорезмийских выходцев ал-арсийа, как ее рисуют источники, и с историографическим мифом о нем как о «начальнике гарнизона» захолустной приграничной хазарской крепостцы, с реальной мусульманской гвардией ал-арсийа, находившейся близ правителя Хазарии в столице каганата, и с предполагаемым «хазарским гарнизоном» Киева.

Стремясь как-либо подкрепить тезис о присутствии «хорезмийского элемента» в Киеве X в., В.Н.Топоров писал: «С обоснованием ок[оло] 940 г. в Киеве князя Игоря с русами... вост[очные] элементы (хазарские, хорезмийские, еврейские) вынуждены были потесниться... Но в течение всей 2-й пол[овины] X в., т.е. и при Владимире, они, бесспорно, удерживали еще... некоторые из своих позиций — тем более, что и положение самого Владимира..., возможно, до поры не было окончательно ясным. Угроза (пусть мнимая) хазарского реванша, права на Киев как свой крайний западный форпост и соответствующие намерения не могли не учитываться новыми киевскими властями. Видимо, пока каганат был в силе, они („Владимир и предшествовавшие ему князья" <sup>191</sup>. — М.В.) не могли не считаться с киевским хазарско-еврейско-иранским селтльментом...



Между прочим, подтверждением сказанному может быть факт введения Владимиром в киевский пантеон... двух персонажей иранского происхождения — Симаргла и Хорса („включение в киевский пантеон иранских божеств"192. — М.В.). Введение их в славянский по своему составу и происхождению пантеон в Киеве 980 г. в этом историческом контексте получает свое естественное и по сути дела очень простое объяснение. Более того, оно обнаруживает в князе Владимире великого мастера смелых, почти авантюрных решений, которые в конце концов оказываются мудрыми компромиссами... Показательно, что первым объектом „заигрывания" был именно иранский элемент, представлявший, хотя бы потенциально, военную силу, но экономически и, возможно, социально пассивный. Ему-то Владимир и делает уступку в первую очередь, вводя иранские мифологические образы в киевский пантеон в их, так сказать, натуральном виде, без предварительного усвоения и освоения их русской традицией. („Тем самым, как можно полагать, делается шаг, рассчитанный на отрыв среднеиранского хорезмийского гарнизона от тюркоязычных хазар и ...еврейской общины"193. — М. В.) Почитание сияющего Солнца и Симурга воинами-хорезмийцами киевского гарнизона и их потомками было, видимо, ближайшей причиной появления их в кругу „Владимировых" богов. И это была не только дань ушедшему времени: Владимир знал, что хорезмийцы играли главную роль в торговле с Южной Россией и что в Хорезме, как и в Средней Азии, особо чтут Симурга и солнечное божество... несмотря на мусульманское завоевание»194.

Наличие Хорса и Семаргла в пантеоне «русских» богов в Киеве накануне принятия христианства едва ли может быть объяснено, по мнению В.Н.Топорова, «естественным, органическим, спонтанным по своему характеру развитием, приведшим именно к такому синтезу славянских и иранских элементов. Нужно думать, что если не единственное, то по меньшей мере наиболее очевидное объяснение кроется в том положении вещей, которое сложилось в Киеве в X в.»195, т. е. в присутствии здесь хорезмийских иранцев.

Сделаем еще одно допущение и согласимся с В. Н. Топоровым в том, что в период хазарского господства над Киевом здесь существовал гарнизон из хорезмийских выходцев и что их потомки жили в городе еще в конце X в., при Владимире Святославиче (конечно, о «среднеиранском хорезмийском гарнизоне», находившемся в «матери градам русским», для времени правления этого князя говорить не приходится), и проанализируем, насколько привлекаемые В.Н.Топоровым аргументы в пользу своей точки зрения выдерживают критику.

«Не исключено, что мусульманское завоевание Хорезма (в начале VIII в. — М. В.), отличавшееся жестокостью..., способствовало оттоку части хорезмийцев на запад, куда они перенесли остатки своей старой (немусульманской) культуры, — писал исследователь. — Именно так можно было бы трактовать появление хорезмийцев на военной службе у хазар, в частности, на крайней западной границе каганата в Киеве» 196.

Итак, следует заключить, что киевские хорезмийцы (часть ал-арсийа, бежавших из Средней Азии под натиском арабской экспансии), находившиеся на хазарской службе, являлись, согласно В. Н. Топорову, язычниками (или полуязычниками) и потому чтили иранских богов Хорса и Семаргла. Вновь обратимся к уже не раз цитированному сочинению «Мурудж аз-захаб» ал-Мас'уди, источнику, заслуживающему большого доверия, ибо содержащиеся в нем сведения о хазарах и Хазарии, как правило, сравнительно «свежие» и точные и, очевидно, получены ал-Мас'уди во время путешествия по Каспийскому морю197, а не только взяты из трудов предшественников.

Текст «Мурудж аз-захаб» не оставляет места для разночтений относительно действительной конфессиональной принадлежности ал-арсийа в первой половине X в. и ранее и обстоятельств их появления в Хазарии. «Большинство в этом городе (Атиле. — М.В.) (или области) составляют мусульмане, так как из них состоит царское войско, — писал ал-Мас'уди. — Они известны в городе как ал-ларисийа (арсийа, арисийа и т. д.), и они являются переселенцами из окрестностей Хорезма. В давние времена после возникновения ислама в их стране разразилась война и вспыхнула чума, и они переселились к хазарскому царю... Они остались в его владениях на определенных условиях, одним из которых было то, что они будут открыто исповедовать свою веру, иметь мечети и призыв к молитве»; другим условием являлся отказ сражаться против мусульман198. Именно как истые приверженцы ислама ал-арсийа совместно с другими мусульманами и частью христиан Атиля, мстя за единоверцев, напали на русов после их каспийского похода, о чем говорилось выше. У ал-арсийа «есть и мусульманские судьи»199. В Хазарии, помимо ал-арсийа, «находится много мусульманских купцов и ремесленников... У них есть соборная мечеть с минаретами..., а также и другие мечети со школами...»200.

Ал-арсийа, таким образом, согласно определеннейшим, не допускающим двоечтения свидетельствам ал-Мас'уди, — это люди, истово исповедующие ислам, строго следующие канонам своей веры и ревностно ее защищающие. Нет ни малейших источниковых оснований подозревать ярко выраженное существование у них переживаний домусульманских иранских верований для первой половины X в. и ранее, так как в каганате они появились уже как мусульмане. Это должно быть полностью отнесено и к научно-гипотетическим «киевским воинам-хорезмийцам».

Обосновывая осуществление великим князем Владимиром в 980 г., в начале «первой религиозной реформы», «славяно-иранского конфессионального компромисса»<sup>201</sup>, В.Н.Топоров особое внимание обращал на присутствие в киевском пантеоне, наряду с богами бесспорно славянскими, божеств Хорса и Семаргла. Исходной посылкой для ученого, как говорилось, являлся тезис о чужести, пришлости, внешнем характере этих иранских божеств для древнерусского населения (Хорс, например, характеризовался им как «первый русский мифологический „самозванец“»<sup>202</sup>), для его мифологического сознания. Отсюда их появление в киевском пантеоне трактовалось как следствие сиюминутного волевого решения князя Владимира, пытавшегося таким путем «перетянуть» на свою сторону чтивший Хорса и Семаргла хорезмийский этнический "элемент" Киева.

Из приведенных В. Н. Топоровым в пользу данной точки зрения соображений особо серьезного разбора заслуживают именно "показания" апокрифа «Беседа трех святителей» о Хорсе как «жидовине». Он считал приведенное нами ранее суждение И. Е. Забелина, сделанное на основании «Беседы», о хазарском источнике заимствования Хорса правдоподобным<sup>203</sup> и отмечал, что «„жидовином" Хорс стал как божество прежнего Хазарского государства, где официальной религией был иудаизм (тонкости дифференциации и тогда не были в почете) (имеется в виду вычленение сторонним восточнославянским наблюдателем среди массы населения Хазарского каганата иранцев хорезмийцев. — М.В.)»<sup>204</sup>. Поэтому «особенностью Хорса нужно считать подчеркиваемую в некоторых источниках („Беседе трех святителей". — М.В.) этническую или даже этноконфессиональную чуждость — чуждость Хорса»<sup>205</sup> славянскому населению; присутствие Хорса во Владимировом пантеоне «находит свое объяснение в исторической ситуации в Киеве в X в. (наличие иранского компонента в составе населения Хазарии и Киева), вынуждавшей включить в пантеон этого „чужого" бога (Хорс жидовин, по характеристике апокрифа „Беседа трех святителей")»<sup>206</sup>. Равно о Семаргле В.Н.Топоров писал, что «этот мифологический персонаж, очень популярный в Иране, был совершенно инородным, „чужим" божеством (для восточных славян. — М. В.)»<sup>207</sup>.

Однако, строго говоря, даже условно приняв и эти заключения, нет никаких оснований связывать «Хорса жидовина» именно с потомками воинов гипотетического восточноиранского гарнизона Киева. Гораздо убедительнее было бы считать, например, что «Беседа трех святителей» донесла до нас память о поклонении Солнце-царю Хорсу ираноязычных алан, населявших в период могущества Хазарского государства северо-западную часть его основной территории (территория салтово-маяцкой археологической культуры) и непосредственно соприкасавшихся с ареалом расселения восточных славян<sup>208</sup>; культ Солнца у этой отрасли алан (как и у алан вообще) играл выдающуюся роль<sup>209</sup>. Контакты «хазарских» алан и восточных славян могли (гипотетически) с куда большей вероятностью обусловить и знакомство последних с Хорсом, и наименование его «жидовином».

Но и подобное объяснение не представляется удовлетворительным. В «Беседе трех святителей» (а данное обстоятельство обошли без комментариев и И.Е.Забелин, и В.Н.Топоров) мы имеем не просто «Хорса жидовина», но определенный нерасчленимый парный конструкт: «елленский старец Перун» и «Хорс жидовин»<sup>210</sup> как «ангелы» грома и молний. И это позволяет нам предложить отличную от указанных интерпретацию анализируемого отрывка "Беседы трех святителей».

Прежде всего, существенно еще раз подчеркнуть, что в литературе Древней Руси теонимы Перун и Хорс образуют достаточно стабильное и неоднократно встречающееся парное сочетание (ПВЛ, статья под 980 г.; Проложное Житие князя Владимира; «Память и похвала князю Рускому Володимеру» Иакова Мниха; «Слово некое-го христороубца»; «Слово св. Григория изобретено в толщех»; «Слово Св. Иоанна Златоуста о том, како первое погании веровали в идолы»; "Слово и откровение св. апостол»).

Далее. Терминологическая пара елин, елиннский и под. — жид, жидовин, жидовский и под., в «Беседе трех святителей» приложенная к Перуну и Хорсу, так же устойчива и многократна в

древнерусских письменных памятниках, например: «Да не убожество(м) бж(с)твнымъ осудимъся. или единовластья ради жидовующе. или обилья дѣля елиньствующе»; «Мы же Не последуимъ бо жидовству. ни елиньскы почитаемъ»; «Противно бо есть едино противу множеству и множество противу единому, и обое само к собѣ противится, елиньство же и жидовство. и хулни су(т) паче» 211, и т. д. Сама же данная терминологическая пара в христианской литературе, древнерусской в том числе, восходит к раннехристианской новозаветной традиции, связанной с именем апостола Павла. Напомним его известнейшее речение: «Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но всё и во всем Христос» [Кол. 3, 11]; неоднократно она и в других новозаветных произведениях [Деян. 14, 1; 16, 1-3; 19, 10, 17; 20, 21; Рим. 1, 16; 2, 9-10; 10, 12; 1 Кор. 1, 22-24; 10, 32; 12, 13].

Древнерусское елинь означало не только 'грек', но и 'язычник'; елиньскыи 'эллинский, греческий; языческий'<sup>212</sup>; елиньство 'язычество в его античной форме; о последователях языческой религии'; елиньствовати 'исповедовать язычество'<sup>213</sup>.

Древнерусское жидь, жидовинь имело не только значения 'еврей, иудей', но также и 'язычник'<sup>214</sup>. При этом стремление рассматривать «жидов» не просто как евреев, иудеев, т.е. не только как представителей иного этноса и конфессии, но в первую очередь как нехристиан и противников христианства, нехристей, тем самым уравнивая их с язычниками, в древнерусских памятниках выражено вполне отчетливо: «Божии суть врази: Жидове, еретици, держащее кривую вѣру» 215; «Аще бо и противится жидовство елиньству. но обаче злобь въ обое(м) обрѣтается. ели(н)ство бо многобожье има(т). жидовство же не достато(ч)ствуе(т). зане же въ едино лице описае(т) бж(с)тво»<sup>216</sup>; см. также в одном из списков «Беседы трех святителей» XVII в.: «В[опрос]. Воззваша к Господу, и не спасайах ихъ, и не услыша ихъ Богъ? О[твет]. Егда жидове со антихристомъ и съ бѣсы своими пойдуть во тьму кромешную, тогда возопиють к Господу, а Господь ихъ не услышитъ и не помилуетъ ихъ»<sup>217</sup>. Ср. комментарий В.Н.Топорова к одному месту «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона: после утверждения «благодати» (христианства) «закон» (иудаизм) не принял ее; «с этих пор закон... противопоставляется благодати однозначно — как отрицательное и злонамеренное высшим положительным ценностям... Закрытость иудеев в отношении благодати и истины ставит их ниже язычников...»<sup>218</sup>. «В условиях русского религиозно-культурного дуализма, — отмечали В. М. Живов и Б. А. Успенский, — всякая неправославная вера отождествлялась со служением нечистой силе. Ислам, иудаизм, католичество и протестанство оказываются разными ипостасями одного и того же нечестивого безбожия, устроенного по модели русского язычества»<sup>219</sup>.

Представление об иудеях как язычниках было вообще свойственно христианским славянским народам. Интересный в этом отношении материал, например, собран О.В.Беловой в связи с рассмотрением ею проблемы этноконфессиональных стереотипов в славянских народных представлениях. Касаясь, скажем, обряда крещения, исследовательница писала: «Некрещеный ребенок рассматривался как „инородец“, „еретик“ или „язычник“, причем в данном контексте все три понятия синонимичны — об этом свидетельствуют такие названия для младенцев, как, например, болг. еврейче, павликенче (т.е. павликианин, последователь еретической секты). В Болгарии крестный, принося ребенка в дом, на пороге передавал его матери со словами: „Дали вы мне его павликианчиком (еврейчиком, кушликом), даю его вам христианчиком“, после чего называл имя младенца. В Македонии баба, передавая матери окрещенного ребенка, трижды говорила: „Еврейче ми то даде, ристянче ти го давам“ („Ты мне дала еврея, я тебе даю христианина“). Далее О. В. Белова отмечала, что у части славян «традиционным является представление, что у иноверцев (инородцев) нет души, а есть только пар, пара, как у животных. Русины Закарпатья, отказывая евреям в наличии у них души, приравнивают их к животным, когда говорят жид іздох, жид ізгиб, но никогда жид умер, как принято говорить о смерти человека. Но даже если существование души у иноверцев признается, они не могут вместе с христианами попасть в ад, рай или чистилище. Для душ евреев и некрещеных детей (т.е. формально язычников. — М.В.) существует особое место otchłań (польск.) или atchłań (бел.) — пещера или бездонная темная пропасть»<sup>220</sup>.

Аналогичное по своему характеру отношение к иудеям как тождественным язычникам было присуще и средневековой католической Западной Европе. Например, францисканский проповедник XIII в. Бертольд Регенбургский, весьма популярный в южных областях Германии, как писал А. Я. Гуревич, в иноверцах видел «злейших врагов христианства. Еретик, иудей,

язычник — таковы три ипостаси нехристей... „Вы, иудеи, вы, язычники, вы, еретики, — восклицает он в проповеди „О нижних землях и о верхних землях“, то есть об аде и рае, — всех вас легко распознать по ре-мам, все вы заодно с дьяволом и принадлежите нижнему царству". ...Путь на небеса открыт для всех..., кроме иудеев, язычников и еретиков, коим путь туда закрыт. В другой... проповеди... Бертольд включает в достающуюся нечистому долю иудеев, язычников и еретиков, — „бесы, заберите их всех, ибо Господь в них не нуждается, как не нуждается он и в колдунах"»213.

Все сказанное заставляет нас прийти к следующему заключению. Приложенное в «Беседе трех святителей» к устойчивой теонимической паре Перун — Хорс столь же стабильное для древнерусской литературы парное сочетание елин, еллинский и под. — жидовин, жидовский и под., считаем, в данном случае невозможно прямо трактовать в этническом или этноконфессиональном ключе. Гипотезы подобного рода могли бы иметь определенное право на существование, если бы «Хорс жидовин» фигурировал в тексте «Беседы» сам по себе, единично. Однако в разбираемом отрывке он неотделим от «елленского старца» Перуна, в отношении которого прямолинейные этнические или этноконфессиональные интерпретации (т.е. «греческий» либо «принадлежащий древнегреческому язычеству») очевидным образом исключены. Единственное, на наш взгляд, удовлетворительное объяснение состоит в том, чтобы в данном конкретном тексте «Беседы» понимать «елленский» как «языческий», а «жидовин» как «язычник».

Дополнительно подкрепляет предлагаемую интерпретацию интересный источник середины XVIII в.222, найденный и исследованный Н. Н. Покровским.

В конце 1760 г. по обвинению барнаульского духовного заказчика (заказчик — лицо, осуществлявшее по поручению местного епископа надзор за несколькими церковными приходами) Дометия Комарова был арестован крестьянин Артемий Сакалов — человек с событийно богатой и сложной биографией. А. Сакалов, в частности, занимался магией с использованием заговоров. При обыске в доме А.Сакалова была обнаружена «бумашка на осмушке листа» с текстом одного из них 223. Плохо разбиравшийся в подобных вещах Д. Комаров определил эту «бумашку» для нас очень примечательно: «О жидовском еретике Перуне»224. «Б.А.Успенский, — писал Н. Н. Покровский, — объясняя эту странную формулу Дометия, показал, что термины „жидовский" и „еллинский" в языке того времени могли обозначать вообще „языческий"»225.

И «Беседу трех святителей», и запись духовного заказчика XVIII в. объединяет главное: «И язычники и „латина", — писали Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский, — выступают для православного христианина Киевской Руси как носители „чужой" веры, они полемически отождествляются, и им начинают приписывать некоторые общие признаки. Отсюда возникает некоторый синкретический образ „чужой веры" вообще. Древнерусские книжники могут говорить о „Хорсе-жидовине" и „еллинском старце Перу-не". Поскольку язычество мыслилось как не-православие, то и не-православие стало мыслиться как язычество»226. Поэтому-то Перун, скажем, мог равно и называться «елленским», и становиться «жидовским», и оказываться «еретиком», и даже богом «мусульманским», которому якобы молился, как и Махмету (Мухаммеду), Мамай на Куликовом поле («Сказание о Мамаевом побоище»), равно как и Хорс (Гурс) в том же «Сказании» превратился в «мусульманское» божество, а в «Беседе трех святителей» — в «жидовина».

Исходя из предлагаемой трактовки проблемы «Хорса жидовина», можно предполагать следующее.

Древнерусский автор протографа анализируемого ответа «Беседы трех святителей», эвгемерист, дополнил попавший на Русь его исходный текст (см. выше фрагмент южнославянской рукописи «Беседы») вставкой о Перуне и Хорсе (как «ангелах» грома и молний). При этом он, вероятнее всего, отразил бытовавшие в домонгольской Руси синкретические христианско-языческие представления, но счел необходимым пояснить читателям (и слушателям) «Беседы» языческую природу этих народных псевдоангелов, для чего использовал христианский топос — терминологическую пару еллинский — жидовин.

Не исключено и несколько иное. Превратив Перуна в «елленского старца» под влиянием какого-то источника, подобного «Слову и откровению св. апостол» (если не его самого), или самостоятельно сблизив Перуна с древнегреческим громовником Зевсом, автор протографа, руководствуясь тем же топосом, симметрично наделил второго участника мифологического «двуэта» Перун — Хорс эпитетом «жидовин», имея в обоих случаях значения 'языческий;



язычник', но по отношению к Перуну подразумевая (но не прямолинейно!) и определенный этноконфессиональный контекст (Перун = Зевс > Перун «елленский старец»). В рамках обоих вариантов нельзя не учитывать и следующий возможный путь возникновения протографа: попавший на Русь исходный текст ответа был первоначально отредактирован одним книжником, вставившим в него имена Перуна и Хорса («два ангела громная есть, Перун и Хорс, два еста ангела молниина»), и вторично — другим, эвгемеристом, который, в согласии с традиционалистской средневековой ментальностью и к тому же воспринимая текст «Беседы» как сакральный, не удалил из него «поганские» теонимы, но все же посчитал нужным раскрыть языческую природу этих «ангелов» («два ангела громная есть, елленский старец Перун и Хорс жидовин, два еста ангела молниина»). В любом случае, как бы то ни казалось заманчиво, полагаем, что «Хорс жидовин» «Беседы трех святителей» ни прямо, ни косвенно не подтверждает предложенную В.Н.Топоровым трактовку проблематики Khazaro-Slavica.

Остаются не ясны причины отнесения Хорса к «старейшинам» на Кипре в «Слове и откровении св. апостол», хотя «елинство» Перуна, очевидным образом приравненного к древнегреческому громовержцу Зевсу, и то, что «Троянь бяше цесарь в римѣ», выглядят в памятнике вполне внутренне мотивированно. Не исключено, что дальнейшие разыскания в этой области способны пролить дополнительный свет на вопрос о божестве Хорсе.

Как нам представляется, особого внимания заслуживает содержащаяся в «Слове св. Иоанна Златоуста о том, как первое поганые веровали в идолы» необычная форма имени рассматриваемого бога — Хурсь. Ее можно было бы считать опиской, возникшей под влиянием того обстоятельства, что теоним в «Слове» дан в дательном падеже — Хурсу, как и во вторичном «Чине последованию и исповеданию...». Однако, на наш взгляд, этому противоречат следующие два соображения. Во-первых, ту же форму (но в родительном падеже) содержит один из старейших списков Проложного Жития князя Владимира, причем, во-вторых, если репертуар древнерусских богов в «Слове св. Иоанна Златоуста» восходит к «Слову некоего христоролюбца» и «Слову св. Григория изобретено в толцех», то имеющийся в Проложном Житии — к иному источнику, статье под 980 г. ПВЛ (см. выше). Имеется она в искаженном виде во вторичном источнике, «Сказании о Мамаевом побоище» (Гурс, Гурк). Неединичность, а значит, как полагаем, неслучайность подобного написания в независимых источниках служит для нас основанием для констатации возможности существования в древнерусском языке имени данного божества с различной огласовкой — др.-русс. Хърсь/Хурсь. И этот факт приобретает особый интерес (и дополнительное основание) в свете данных иранских языков, в том числе и в первую очередь осетинского, дающих различную огласовку слова «солнце» — хог/хиг (см. далее).

Таким образом, анализ содержащихся в древнерусских письменных памятниках сведений, позволяющих судить о природе, функциях восточнославянского Хорса, на наш взгляд, дает все основания считать, что на Руси он мыслился именно как солярное божество, бог Солнца. И хотя почти каждое из приведенных источниковых свидетельств по отдельности может быть оспорено, но взятые в своей целостности, совокупности они образуют для Хорса убедительный «солярный вектор».

Вследствие сделанного вывода, в частности, исчезает всякая база для гипотезы П. Г. Буткова — С. П. Обнорского — В. И. Абаева. Поскольку в Древней Руси Хорс считался богом Солнца, а в иранских языках известны формы, близкие его имени и являющиеся культовым названием Солнца, то отпадает необходимость в сближении др.-русс. Хърсь с осет. хогз, по В. И. Абаеву, эпитетом ка-кого-то божества с неизвестными функциями, имя которого у славян даже не отложилось.

В историографии было указано и на лингвистические трудности, возникающие в связи с данной гипотезой. В. Н. Топоров отметил, что вокализм осетинского прилагательного хогз никак не объясняет исходной корневой гласной в древнерусском теофорном имени Хърсь, из осет. хогз, хварз она не выводится «с достаточной корректностью»<sup>227</sup>. Остаются не объясненными в рамках этимологии П. Г. Буткова — С. П. Обнорского — В. И. Абаева также вероятный древнерусский вариант огласовки теонима — Хурсь и причины чередования в нем корневых гласных.

Вместе с тем нельзя не согласиться с В. И. Абаевым в его критике неоднократно проводившегося в историографии сближения восточнославянского теонима с персидским сакральным наименованием Солнца хурšed / хорšed 'Солнце-царь' или 'сияющее Солнце' (авест. hvarə xšaētəm, ср.-перс. xvaršēt). (Данное наименование обожествляемого Солнца — сложное



двукорневое. В первой части — собственно слово «солнце», ср. дигор. хог / ирон. хѳг, курд. хѳг, хог, хвар, авест. hvar-, др.-иран. \*hwar- < и.-е. \*swel-228. Слово хѳаѳта-, используемое также для передачи значения 'сияющий, блистающий', буквально означало 'имеющий власть (силу)', 'правлящий', 'господствующий' и под., ср. арийск. \*kṣau- (др.-инд. ksáy), авест. хѳа(у)-, др.-перс. хѳау- 'владеть', 'править', авест. хѳауа-'царь', хѳаѳга- 'власть', 'царство'<sup>229</sup>.)

«Во-первых, — писал В. И. Абаев, — непонятно, почему персидскому ѳ отвечает русское s. Группа rṣ для русского с давних пор вполне привычна как в оригинальных, так и заимствованных словах: ерш, коршун, аршин и др. Из перс. хорṣed (если допустить отпадение конечного -ed) имели бы русск. хоршь, а не хорсь. Во-вторых, неясно, каким путем персидское название солнца могло попасть в древнерусский»<sup>230</sup>. Опираясь на факты истории, действительно, невозможно объяснить, где, когда и при каких обстоятельствах восточные славяне или их предки могли бы заимствовать у жителей Ирана их культ Солнца.

Следовательно, речь может идти о возведении др.-русск. Хърсь не к перс. хорṣed, а к соответствующей ей североиранской (восточноиранской) форме культового наименования Солнца, бога Солнца, говоря исторически — к форме скифо-сарматской. Именно у этой части иранцев необходимо искать корни восточнославянского солярного божества Хорса, что заставляет нас обратиться к вопросу о гелиолатрии (солнцепочитании) у них.

Основным письменным источником, содержащим сведения о религии скифов, служит «История» Геродота, точнее — так называемый скифский логос этого труда «отца истории». В нем дано подробное описание скифского пантеона [IV, 59, 1-2]: «Обычай у них также следующие. Богов они умилоствляют только таких: больше всего Гестию, кроме того Зевса и Гею, полагая, что Гея — жена Зевса, после них Аполлона и Афродиту Уранию и еще Геракла и Ареса. Этих богов почитают все скифы. Скифы же, которых называют царскими, приносят жертвы также Посейдону. Гестия у скифов называется Табити, Зевс вполне правильно, по моему мнению, зовется Папай, Гея — Апи, Аполлон — Гойтосир (в рукописях «Истории» представлены различные формы теонима — Гоῖρός σροδ, Οἰῖρός σροδ, Γοῦῖρός σροδ (Гойтосир, Ойтосир, Гогтосир). — М. В.), Афродита Урания — Аргимпаса, Посейдон — Тагимасада»<sup>231</sup>.

Если рассматривать это сообщение с точки зрения интересующей нас «солнцеклоннической» проблематики, то особое внимание привлекает «скифский Аполлон» — Гойтосир. (Функции других называемых «отцом истории» богов и богинь скифов достаточно подробно рассмотрены в историографии<sup>232</sup>; хотя в науке существует довольно большой разброс мнений по этой проблеме (Та-бити, скажем, считают богиней очага, огня; благосостояния, семейного благополучия; указывают на ее связь с сакральным институтом царской власти и т.д.; Папая — богом неба и Солнца; Апи — богиней, связанной со стихией воды; хтоническим божеством, воплощавшим нижний мир и в то же время олицетворявшим порождающую стихию; Аргимпаса отождествляется как богиня плодородия; божество, связанное с водой; богиня Луны; Тагимасада полагают морским божеством; богом воды; богом-всадником; создателем и покровителем коней, и т. д.), мы присоединяемся к тем, кто считал, что ни одно из них не являлось специально солярным божеством.)

Семантическая интерпретация «скифского Аполлона» весьма затрудняется отмеченным выше многообразием передачи его скифского имени в многочисленных рукописях труда «отца истории», что делает непростым поиск этимологии теонима, способной пролить свет на функциональную сущность данного бога; кроме того, "недостаточно информативно в этом плане, — как отмечал Д. С. Раевский, — и содержащееся у Геродота отождествление этого скифского божества с эллинским Аполлоном ввиду исключительной полифункциональности и многозначности образа последнего»<sup>233</sup>.

В. И. Абаев, например, приняв в качестве сравнительно адекватного исходной иранской форме чтение Ойтосир, этимологизировал его как иран. \*Vayka-sūra 'могучий Вайу'. Первоначально обще-арийское божество ветра (в этом качестве он фигурирует в «Авесте» и «Ригведе»), Вайу позднее стал богом войны, мести и смерти, выступая то как благое, то как злобное, всеразрушающее существо. Потомки сармато-алан осетины до наших дней сохранили в фольклоре образ могучего демона огромного роста — Wæjyug'a<sup>234</sup>.

Вместе с тем в историографии неоднократно отмечалось, что если признать в качестве наиболее точно передающей скифское слово форму Гойтосир, то она является вариантом вед. Gavuyīti-sūra, авест. Guoyaōitiš-sūro — одного из эпитетов иранского (и обще-арийского) бога Митры, означающего 'господин пастбищ, земель скота', 'владыка обширных пастбищ'<sup>235</sup>, ср. в «Михр-яште» «Авесты» (Яшт X), где при упоминании этого бога практически постоянно дается

определение его как «господина, владыки обширных пастбищ»<sup>236</sup>. Е.Г.Рабинович выделила целый ряд существенных функций, общих для Митры и Аполлона (в их числе: связь с центром мира; связь с огнем; покровительство общественным институтам; связь с космической гармонией и регулирование космического порядка; жреческие функции; связь с Солнцем)<sup>237</sup>. У Геродота, таким образом, имелось достаточно оснований для соотнесения этих двух божеств, в том числе и на почве их солярной природы.

А.Ф.Лосев, посвятивший разбору образа Аполлона специальное исследование, пришел в целом к выводу о том, что на ранних этапах развития древнегреческой религии Аполлон являлся божеством жестоким и мрачным, а одной из его древнейших функций была функция губителя. Солярная же природа стала приписываться этому богу довольно поздно: лишь с V в. до н.э. (т.е. в эпоху Геродота) появились тексты, где между Аполлоном и Гелиосом-Солнцем ставился знак равенства<sup>238</sup>. В этой связи следует учитывать сопоставление «отцом истории» с Аполлоном древнеегипетского бога Гора (Хора) [II, 144, 156]<sup>239</sup>, имевшего отчетливый солнечный характер<sup>240</sup>, ср. также с тем обстоятельством, что в развалинах храма эпохи правившей в Иране династии Ахеменидов (VI-IV вв. до н. э.) у персепольской террасы обнаружены votивные древнегреческие надписи, в которых, в частности, Аполлон и Гелиос отождествлялись с Митрой<sup>241</sup>, а также с греческой надписью I в. до н.э., где читается: «Зевс Оромозд и Аполлон Митра — это Солнце»<sup>242</sup>.

Вместе с тем эпитет скифского Митры, «владыки обширных пастбищ», дает определенные основания думать, что древнегреческий историк (или информатор Геродота) мог отождествить его с Аполлоном из-за покровительства обоим богам общественным институтам и их жреческих функций (как «владыка обширных пастбищ» Митра покровительствовал общественному скоту — основе благополучия скотовода (напомним, что Митра являлся божеством общеарийским, а арии были скотоводами по преимуществу) и одной из основ ритуальных жертвоприношений, являлся покровителем скотоводческой культуры вообще), в конечном счете — благодаря их функции регулирования и гармонизации миропорядка<sup>243</sup>. Однако, как бы то ни было, вполне очевидно, что скифский Гойтосир (= Митра?) не мог быть источником древнерусского Хорса.

Бесспорное свидетельство почитания Солнца у скифов содержится в другом месте «скифского логоса» Геродота [IV, 5-6]: «Как утверждают скифы, из всех племен их племя самое молодое, а возникло оно следующим образом: первым появился на этой земле, бывшей в те времена пустыней, человек по имени Таргитая. А родители этого Таргитая, как говорят (на мой взгляд, их рассказ недостоверен, но они все же так именно говорят), Зевс и дочь реки Борисфена. Такого именно происхождения был Таргитая. У него родились три сына: Липоксай и Арпоксай и самый младший Колаксай. Во время их правления на скифскую землю упали сброшенные с неба золотые предметы: плуг с ярмом, обоюдоострая секира и чаша. Старший, увидев первым, подошел, желал их взять, но при его приближении золото загорелось»; то же произошло при приближении второго брата; когда же подошел Колаксай, золото по-гасло, и он унес его с собой. Старшие братья после этого передали царскую власть младшему, от которого произошли цари скифов, называвшиеся паралаты<sup>244</sup> («паралаты» Геродотова текста соответствуют обозначению царей, царской династии в иранской традиции — «парадаты»<sup>245</sup>).

Имена сыновей первочеловека, предка-прародителя скифов Таргитая (Д. С. Раевский этимологизировал его имя как \*dar-gaeta 'владеющий мертвым, телесным миром'<sup>246</sup>) были впервые убедительно истолкованы В. И. Абаевым и Э. А. Грантовским: Арпоксайс (\*Āgra-xšaya) 'Река/Море-царь' (буквально 'Глубь-царь'); Липоксайс (\*Līpa-xšaya, из \*\*Rīpa-xšaya) 'Гора-царь'; Колаксайс (\*Xola-xšaya) 'Солнце-царь'<sup>247</sup>. Эти наименования и стоящие за ними персонажи, таким образом, отражают стройную систему мифологических представлений скифов о делении всего видимого, телесного мира на три зоны, три космических сферы — мир верхний (небесный, солнечный), средний (земной) и нижний (подземный) (что находит широкие индоиранские, и не только, аналогии), владыкой первого из которых являлся Солнце-царь<sup>248</sup>. (Та же триарность макрокосма, в представлениях скифов делившегося на верхний, средний и хтонический миры, вероятно, прослеживается в структуре обрисованного Геродотом (см. выше) скифского пантеона<sup>249</sup>.)

Зафиксированное у Геродота скиф. \*Xola-xšaya, однако, первоосновой для др.-русск. Хърсь быть не могло, так как в этом случае произошла свойственная некоторым иранским наречиям замена фонемы -r- на -l-<sup>250</sup> (\*xol < \*\*xor, ср. аналогично \*Līpa-xšaya < \*\*Rīpa-xšaya;

самоназвание алан, в осетинском фольклоре аллон < \*агуа- аутоэтноним индоиранских, арийских племен, предков современных иранских народов и многих народов Индостана). Между тем в скифском этот процесс не являлся всеохватным, и в значении 'Солнце', наряду с формой \*хол, существовала и лексема \*хор<sup>251</sup> (соответственно \*\*Хора-хшауа). Но и данная форма скифского сакрального «Солнце-царь» по тем же указанным В. И. Абаевым причинам, что и в случае с перс. хурšēd / хорšēd (наличие фоне-мы -š-, в древнерусском давшей бы -ш), не могла реализоваться как др.-русс. Хърсь.

Таким образом, у скифов, насколько об этом позволяют судить данные «скифского логоса» «Истории» Геродота, существовало, как и у множества иных народов, почитание Солнца. Однако Солнце-царь в состав их семичленного пантеона непосредственно не входило; скифское же культовое наименование Солнца (\*Хола-хшауа, \*\*Хора-хшауа) в силу фонетических причин не могло быть основой древнерусского теонима Хърсь.

Источники содержат лишь отрывочные сведения, гораздо более скудные, чем имеющиеся в «скифском рассказе» «отца истории», о верованиях постепенно сменивших с конца I тыс. до н.э. скифов в Северном Причерноморье иранских племен, известных в науке как сармато-аланы, однако они позволяют считать, что у последних, в отличие от скифов, культ Солнца играл выдающуюся роль, был ведущим, главенствующим.

В археологической литературе, в частности, указывалось, что материалы погребальных памятников предстательно отражают широкое распространение культа огня уже в савромато-сарматской среде; при этом данный культ можно интерпретировать как символ верховного божества и обожествленной стихии — Солнца<sup>252</sup>.

Историк начала III в. Дион Кассий в своей «Римской истории» под 133 г., рассказывая о войне римлян с аланами, вторгшимися из-за Кавказа в Малую Азию, называл их народом, происходящим от массагетов<sup>253</sup> (группировки близкородственных скифам восточноиранских племен, обитавших в древности на территории Средней Азии). Римский историк Аммиан Марцеллин (конец IV в.) также указывал на то, что более древнее имя алан — массагеты: «...Массагеты, которых мы называем теперь аланами» [23, 5, 16]<sup>254</sup>; «этот народ (гунны. — М.В.) ...дошел до земли алан, древних массагетов» [31, 2, 12]<sup>255</sup>. Данные этих и других разнохарактерных источников позволили еще в XIX в. выдвинуть и аргументировать массагето-сарматскую теорию происхождения части алан, считающуюся и поныне наиболее основательной<sup>256</sup>.

Поэтому особый интерес для нас представляют сведения о верованиях массагетов, содержащиеся в сочинении Геродота. Как о важнейшем культе у массагетов он сообщает о почитании ими Солнца: «Из богов почитают только солнце, которому они приносят в жертву коней» [I, 216, 4]<sup>257</sup>; давая обещание уничтожить персидского царя Кира, правительница массагетов Томирис клялась «солнцем, владыкой массагетов» [I, 212, 3]<sup>258</sup>. В «Географии» Страбона (завершена около 7 г. до н. э.), информация которого в конечном счете восходит к Геродоту [XI, VIII, 6], говорится: «Богом они почитают одно только солнце и ему приносят в жертву коней»<sup>259</sup>. Вероятно, почитание Солнца играло важную роль и в верованиях в древности соседствовавших с массагетами в Средней Азии восточноираноязычных саков. «На рубеже и в первые века н.э., — отмечал Б.А.Литвинов, — в Индии резко усиливается значение солярного культа. И здесь, безусловно, главное... во влиянии пришедших с севера среднеазиатских народностей, прежде всего саков и юэчжей (вероятно, по крайней мере частью также ираноязычных. — М. В.)»<sup>260</sup>.

В связи с сармато-аланским культом Солнца следует рассматривать и известие, содержащееся в «Истории страны Алуанк» Мовсэса Каланкатуаци (Мовсеса Каланкатвази), источнике сложном по составу, но в основе своей восходящем ко второй половине VIII в., о пребывании в «царстве гуннов» (к северу от Дербента) в 80-е годы VII в. христианской миссии из закавказской Албании во главе с епископом Израэлем. Согласно данному памятнику, «преданный сатане, народ этот („гунны". — М.В.) ...скверные языческие обряды свои считал выше [других]. Если громогласное огненное сверканье молний, обжигающее эфир, поражало человека или другое животное, то они считали, что это жертва, посвященная богу Куару, и служили ему»<sup>261</sup>.

В литературе теоним Куар признается иранским и сопоставляется с иранским наименованием Солнца<sup>262</sup> (ср. авест. hvar, др.-иран. \*hwar). Связь Куара с молниями, «небесным огнем», находит отмеченные выше параллели в древнерусском материале. Присутствие среди «гуннов»

того времени и в том районе — наряду с тюрками и уграми — иранцев бесспорно<sup>263</sup>; особо существенно при этом то обстоятельство, что в прибрежной полосе современного Дагестана до прихода настоящих гуннов обитали маскуты, т.е. массагеты, переселившиеся сюда из Средней Азии; в V-VII вв. иранцы маскуты были потеснены племенами гуннского союза, но как самостоятельный «народ» прослеживаются, уже к югу от Дербента, и позже, памятники их материальной культуры улавливаются здесь археологически<sup>264</sup>; часть маскутов, проживавшая к северу от этого города, слилась с тюрками и уграми и участвовала в генезисе хазар<sup>265</sup>.

Не может, продолжим, вызвать, следовательно, удивления<sup>266</sup> то, что именно поклонение Солнцу армянский поэт XIII в. Фрик выделил в качестве характеристического «конфессионального» признака алан:

Тот — джууд, иль иначе еврей,  
Тот — агарянин, сын степей,  
Другой — алан, что солнце чтит,  
А тот — абхаз, поклонник змей<sup>267</sup>.

Об особом почитании аланами Солнца свидетельствует также репрезентативный археологический материал: многочисленные находки в самых разных местах обитания в Восточной Европе раннесредневековых алан бронзовых зеркал, украшенных выразительным солнечным орнаментом<sup>268</sup>, солярных амулетов, представлявших собой сделанный часто из бронзы круг, внутри которого нередко находилось кольцо меньшего диаметра, соединенное с внешним кольцом лучами-спицами<sup>269</sup>, и др.<sup>270</sup>. Именно с подобными амулетами манипулировал, видимо, епископ Израэл во время своих попыток насадить христианство в «стране гуннов»: «Он повелел также снять и выбросить вон золотые амулеты, которые носили на себе язычники. А сам на глазах у всех своими руками мял и скручивал их, придавая им вид креста, и тем самым показывал всем свою праведность»<sup>271</sup>. «Сделать это действительно нетрудно,— замечала в связи с данным пассажем „Истории страны Алуанк“ С.А.Плетнева, — стоит только обломать несколько лишних завитков от любого „солнечного“ амулета с лучами»<sup>272</sup>.

Совокупность приведенных данных позволяет веско думать, что культ Солнца имел в верованиях сармато-алан первостепенное значение; по мнению В. И. Абаева, бог Солнца входил в состав реконструируемого им семибожного аланского языческого пантеона в качестве наиважнейшего<sup>273</sup>.

Солнце почиталось сармато-аланами, вероятно, не только под собственным наименованием, как то можно заключить из «Истории страны Алуанк» Мовсэса Каланкатуаци. Исходя из авест. *hvarə xšaētəm* и скиф. *\*xola-xšaya*, *\*\*xora-xšaya*, зафиксированных в крайних точках иранского мира, следует полагать, что выражение «Солнце-царь» являлось общеиранским культовым наименованием Солнца. Тем более вероятно его наличие у близкородственных скифам сармато-алан. При этом у данной группировки иранцев -š- в слове *xšay* закономерно должно было бы перейти в -s-<sup>274</sup> (ср. восходящие к той же основе осет. *xšant* 'доблесть', *xšin* 'княгиня', *xsed* 'заря'<sup>275</sup>), тогда как именно наличие -š- в сочетании «Солнце-царь», помимо общеисторических соображений, делает невозможным, по В. И. Абаеву, произведение др.-русс. *Хърсь* от формы типа перс. *xōršed*, что равно распространяется и на формы, подобные скиф. *\*\*xora-xšaya*. О том, что переход -š- в -s- произошел уже в сармато-аланском, красноречиво свидетельствуют этнонимы «светлые аланы» (*goxalap*), «белые аланы» (*alanors*), при иран. *\*gauxšna-*, авест. *gaoxšna* 'светлый, блестящий', авест. *augiša* 'белый'<sup>276</sup>.

Усеченная форма культового наименования Солнца «Солнце-царь» в сармато-аланском<sup>277</sup> (при отпадении конечного -ed, что допускалось В. И. Абаевым и В. В. Мартыновым<sup>278</sup>), если иметь в виду перс. *xūršed/xōršed*, переход *š > s* в сармато-аланском и ирон. *xūr* / дигор. *xor* 'солнце', должна была бы иметь соответственно вид *\*xūrs/\*xors*<sup>279</sup>. Поэтому нам кажется закономерным то обстоятельство, что в древнерусских письменных памятниках, весьма вероятно, оказались зафиксированы две формы имени рассматриваемого восточнославянского мифологического персонажа, с различной огласовкой — др.-русс. *Хърсь/Хурсь*, — лингвистически безупречно соответствующие реконструируемому сармато-аланскому *\*xors/\*xūrs* 'Солнце-царь'.



Следует вообще отметить, что усеченная форма словосочетания «Солнце-царь» (в некоторых случаях вполне возможно что и «сияющее Солнце») являет нам картину его широчайшего заимствования в разное время и при различных историко-культурных условиях соседями иранцев практически по всей периферии собственно иранского мира, что, видимо, следует оценивать как результат мощной внешней иррадиации солнцепочитания у иранцев. В этом представительном ряду восточнославянский Хорс занимает свое (но не исключительное) место.

Как отмечал еще П. И. Прейс, слово хрс 'солнце' было заимствовано у иранцев древними евреями (см. выше); его находим по крайней мере в двух местах древнееврейского оригинала Ветхого Завета [Иов. 9, 7; Ис. 19, 18]. На заимствованный характер слова (в иных семитских языках параллелей не имеется) безошибочно указывает то обстоятельство, что в древнееврейском аналогичная форма (в современном произношении хэрэс) означала 'глина, глиняная посуда, черепок'<sup>280</sup> (развитие от 'глина, глиняная по-суда' как желтая, золотистая > 'солнце' семантически, конечно, невероятно<sup>281</sup>).

В древнегрузинском языке имела лексема хварсаки 'зной', в котором первая часть, как отмечал А. П. Новосельцев, явно восходит к иранскому hvars 'солнце'<sup>282</sup> (типологически ср. румын. sfarog 'высушенный', чешск. и словацк. ráož 'сушняк', восходящие к праславянскому теониму Сварог<sup>263</sup>). Возможно, в древнегрузинском непосредственно отразилась сармато-аланская форма.

В одном из фрагментов древнетюркских манихейских текстов из рукописей, найденных в Турфанском оазисе, имеется слово хогуу 'солнце' — имя собственное, название божества, возможно, заимствованное из согдийского<sup>284</sup> (исчезнувший язык восточно-иранской группы).

В период средневековья и позднее у ингушских женщин бытовал особый головной убор, называвшийся кур-харс (зафиксирован также вариант названия в форме кур-хорс<sup>285</sup>). Ю. Клапрот в начале XIX в. дал следующее его описание: «Женщины... носят возвышение на темени, которое похоже на рог серны, но изгиб которого направлен вперед. Этот рог обычно делают из бересты; он пустой изнутри, обернут платком или шелковой материей... Основание образует небольшой венчик, широтою в несколько пальцев, который приложен к темени и украшен кораллами...»<sup>286</sup>. Многочисленны находки кур-харсов в женских ингушских погребениях XV-XVIII вв. Уже специфика оформления данного типа головных уборов заставляет предполагать его связь с Солнцем: кур-харс оборачивался материей красного, желтого, охристого, золотистого и иных «солнечных» цветов; на лицевой его части крепилась круглая металлическая бляха<sup>287</sup>. Само же наименование данного головного убора этимологизируется исследователями как 'гребень (или рог) Солнца'; при этом харс (хорс) 'солнце' рассматривается в качестве прямого заимствования из аланского в результате интенсивных алано-ингушских (вайнах-ских) исторических контактов<sup>288</sup>.

Согласно мифологии обских угров (хантов и манси), у верховного божества Нуми-Торума имелся сын Корс-Торум (Korəs, Kurəs, Kwores; ср. с иранскими формами слова «солнце», вплоть до чередования о и и), обладавший солярными функциями; при этом у манси сам Нуми-Торум являлся сыном Корс-Торума. В свою очередь, сыном Корс-Торума был Шорни пос (Sörnı pos), бук-вально — «золотой луч»<sup>289</sup>. В первой части имени Корс-Торума усматривают иранизм и сближают с авест. hvareǵ xšaētəm и т. д. и др.-русск. Хърсь<sup>290</sup>. В этой связи показательны также, что брат Корс-Торума носил имя Мир-суснэ-хум, в котором элемент Міг-восходит к имени иранского бога Митры<sup>291</sup>. Что касается времени появления интересующего нас иранизма у обских угров, то оно оценивается как сравнительно позднее<sup>292</sup> (ср. с тем обстоятельством, что в мифологии других финно-угорских народов Мир-суснэ-хум преданий хантов и манси, тесным образом связанный с Корс-Торумом, не имеет прямых параллелей<sup>293</sup>, как и последний персонаж), а сам он с большой долей вероятности может быть возведен к сармато-аланской мифологии (данное обстоятельство может также являться косвенным аргументом в пользу того, что Гойтосир — это действительно Митра, ибо ближайшее родство скифов и сармато-алан сегодня ни у кого из серьезных исследователей не вызывает сомнений).

В пользу существования у сармато-алан усеченной формы словосочетания «Солнце-царь» могут свидетельствовать также материалы иранской антропонимии. В венгерской грамоте, датированной 1323 г., зафиксировано яское (аланское) имя Xürz<sup>294</sup>; в средневековом Закавказье, с которым аланы соседствовали с севера и тесно взаимодействовали, бытовало личное имя Xürs (например, князя Гардмана в Кавказской Албании звали Хурс-Ишхан), при наличии там же антропонима Xuršid<sup>295</sup>, явно из персидского.

Проблемы этногенеза (этногонии) и ранней истории славянства были и остаются одними из самых непростых в славяноведении. Хотя они исследуются историками, археологами, лингвистами, этнологами, антропологами, фольклористами, представителями иных отраслей гуманитарного и естественнонаучного знания уже многие десятилетия, однако и поныне продолжают являться предметом острых дискуссий и весьма разнящихся концепций. Тем не менее целый ряд аспектов этой непростой проблематики ныне может считаться достаточно надежно апробированным. В этой связи для нас первостепенный интерес представляет вопрос, уже частично затрагивавшийся в связи со взглядами В.Н.Топорова, а именно — о времени, путях и условиях восприятия иранского по происхождению бога Солнца Хорса (и также, вероятнее всего, иранского же по происхождению божества Семаргла, о чем см. вторую главу) в восточнославянские языческие верования.

В конце II в. или на рубеже II-III вв. — IV в. преимущественно в степной и лесостепной полосе от Трансильвании, Олта и левобережья Нижнего Подунавья до Сейма и верховьев Северского Донца сложилась и функционировала Черняховская археологическая культура провинциально-римского типа. Ее население являлось весьма пестрым по своему составу и включало различные лингво-культурные компоненты: иранцев (поздние скифы и особенно сармато-аланы), германцев, дако-гетские племена и иные, с не до конца ясной лингво-культурной атрибуцией<sup>296</sup>. При всей разности концептуальных подходов исследователей к раннеславянской проблематике, сегодня бесспорно то, что весомой составляющей Черняховской культуры были славяноязычные ее насельники, по устоявшейся в науке традиции именуемые «славянами» (наш подход к проблеме этнического облика значительной части этого населения — антов — подробно см. Приложение 1).

Согласно В. В. Седову (теорию которого мы в ключевых ее положениях считаем на сегодня наиболее адекватной реальным процессам, протекавшим на этапах этногенеза и ранней истории славянства; укажем, однако, на то, что имеются альтернативные построения по данному кругу вопросов, достаточно кардинально отличающиеся от таковых В.В.Седова<sup>297</sup>), в ареале Черняховской культуры выделяются два связанных с этногонией славяноязычного населения региона — Верхнеднестровский и Подольско-Днепровский<sup>298</sup>.

Первый из них (бассейн верхнего течения Днестра со смежными землями верховьев Западного и Южного Буга) занимал особый вариант черняховской культуры, характеризовавшийся исключительной концентрацией культурных особенностей, относящихся к пшеворскому<sup>299</sup> и зарубинецкому<sup>300</sup> населению, что свидетельствует о «доминирующей роли славянского элемента» здесь; спецификой же данного региона являлась «крайняя малочисленность скифо-сарматских особенностей в обрядности и материальной культуре Черняховских памятников»<sup>301</sup> (вообще же сармато-аланские элементы прослеживаются практически по всему Черняховскому ареалу — с наименьшей их концентрацией в его северо-западной части — и проявляются в особенностях погребальной обрядности, керамики и др.; выявляется присутствие сармато-алан и краниологическим материалом<sup>302</sup>).

Основу Черняховского населения Подольско-Днепровского региона (простираясь от верхнего и среднего течения Южного Буга до левобережья среднего Днепра и нижнего течения этой реки) «составили местные ираноязычные племена и расселившиеся здесь славяне — потомки носителей пшеворской и позднезарубинецкой культур»; при этом в данном ареале «доминирующую роль играли славяне, и протекал процесс постепенной славизации ираноязычного компонента»<sup>303</sup>. «Процесс славизации ираноязычного населения в Подольско-Днепровском регионе, — продолжал В. В. Седов, — по-видимому, не был завершен. Однако это не препятствует заключению о том, что славяне черняховской культуры — это не только потомки пшеворских племен, но и ассимилированное скифо-сарматское население (курсив наш. — М. В.)»<sup>304</sup>. Существовавшую в указанном регионе в период функционирования черняховской культуры ситуацию В. В. Седов определял в целом как «славяно-иранский симбиоз»<sup>305</sup>.

С подольско-днепровской группировкой славяно-иранского симбиотического населения В.В.Седов связывал этноним анты, что едва ли можно сегодня оспаривать. Но ученый в данном этнониме отказывался видеть самоназвание (аутоэтноним), ссылаясь в первую очередь на его иранский характер (ср. др.-инд. *anta* 'край, ко-нец', осет. *att'iĵa* 'задний, позади'<sup>306</sup>, т.е. анты — буквально «жи-вущие на окраине, украинцы»); скорее всего, полагал он, так славян именовали соседние неславянские племена, а от них экзоэтноним анты восприняли византийцы<sup>307</sup> (ср. мнение О.Н.Трубачева: «Ни венеды, ни анты никогда не были самоназванием славян и первоначально обозначали другие народы на славянской периферии... и лишь вторично были

перенесены на славян в языках третьих народов»<sup>308</sup>).

Однако подобные суждения уязвимы для критики<sup>309</sup>. Во-первых, потому, что для зафиксированной в письменных источниках славянской этнической номенклатуры раннего средневековья неславянские по происхождению аутоэтнонимы вообще были весьма характерны: хорваты, праслав. \*xъrvatъ (от иран. \*harvat- 'женский, изобилующий женщинами'<sup>310</sup> или \*(fšu-)haurvata 'страж скота'<sup>311</sup>); северяне (от иран. \*seu, \*sew 'черный'<sup>312</sup>); сербы (О. Н.Трубачев сближал с индоарийской формой \*servo-, ср. др.-инд. sārva-'целый, весь'<sup>313</sup>); дулебы (праслав. \*dudlěbъ, из герм. \*daud-laiba 'наследие умершего'<sup>314</sup>); др.-русс. русь (через посредство финноязычной среды возводится к древнешведской форме, восходящей, в свою очередь, к др.-герм. \*rōfri- 'гребля, весло, плавание на гребных судах'<sup>315</sup>); болгары. Так что в этом ряду раннесредневековых славянских самоназваний аутоэтноним анты — не исключение, но лишь один из его членов.

Во-вторых, потому, что с этнологической точки зрения изначальное происхождение этнонима, ставшего самоназванием в другой языковой среде, сравнительно мало что значит, так как зафиксированы не единичные случаи, когда иноязычный этноним становился аутоэтнонимом, что подтверждает и приведенный выше материал.

В-третьих, наконец, потому, что иранское происхождение этнонима анты органично вписывается в ситуацию «славяно-иранского симбиоза» в черняховское время при постепенной славянизации иранского компонента.

Начавшееся в 370-е годы опустошительное гуннское нашествие затронуло всю территорию Черняховской культуры и стало причиной ее конца. Однако в течение V ст. в Подольско-Днепровском регионе бывшего Черняховского ареала формируется новая археологическая культура — пеньковская (V-VII вв.), создателями которой являлись потомки местного Черняховского населения — анты<sup>316</sup>. Начиная с VI в. анты-«пеньковцы» широко расселились по Центральной и Юго-Восточной Европе (вместе с носителями пражско-корчакской археологической культуры, образывавшими метаэтническую общность с самоназванием \*slověne; о соотношении антов и словен как двух славяноязычных метаэтносов раннего средневековья см. Приложение 1) — от Балтики до Среднего Подунавья и Балкан, включая Пелопоннес<sup>317</sup>.

Что касается населения Верхнеднестровского региона, то оно в V в., вместе со славяноязычным населением Южной Польши, продолжавшим проживать здесь после упадка и гибели пшеворской культуры, согласно В. В. Седову, приняло участие в становлении пражско-корчакской культуры (V-VII вв.), насельники которой, словене, с начала VI в. вместе с антами приняли деятельнейшее участие в миграционной экспансии славяноязычного населения в период раннего средневековья<sup>318</sup>.

В письменных источниках анты в последний раз упоминаются в 612 г., в титулатуре византийских императоров<sup>319</sup>.

Согласно данным археологии, в Днепровском левобережье пеньковская культура — культура антов — была перекрыта сначала волынцевской (VII-VIII вв.), а затем роменской (культурой летописных северян) археологическими культурами, последняя из которых постепенно трансформировалась в древнерусскую<sup>320</sup>. Что же касается более западных территорий, то «в междуречье нижнего Днестра и Днестра, в бассейнах Днестра и Прута, а также Прикарпатье антская культура... постепенно трансформируется в культуру VIII-IX вв., которая относится к типу Луки-Райковецкой», так-же переросшую в древнерусскую<sup>321</sup>.

Таким образом, имеются веские основания сделать вывод о том, что потомки симбиотического «славяно»-иранского населения черняховской культуры, анты, приняли самое активное участие в формировании южной части восточных славян, во многом сложившейся на основе иранского, сармато-аланского субстрата.

Данное положение подкрепляется материалами языкознания и антропологии.

В лингвистическом плане прослеживается специфическое, позднее по своему характеру иранское влияние не на весь славяноязычный мир, но только на восточнославянские языки (украинский, русский)<sup>322</sup>.

Антропологически выявляется тот факт, что «славяне Среднего Поднепровья X-XIII вв. мезодолихокранного антропологического типа являются потомками славянизированного скифо-сарматского населения этих мест» эпохи черняховской культуры<sup>323</sup>.

В.В.Седов, ссылаясь на В.И.Абаева, указывал на иранский характер древнерусских богов Хорса и Семаргла и связывал их появление в восточнославянском язычестве с ситуацией «славяно-иранского симбиоза», участием антов в сложении южной части восточного славянства, рассматривая этих божеств в качестве культурного заимствования «от иранского населения Северного Причерноморья»<sup>324</sup>. Этот вывод нами разделяется<sup>325</sup>. Более того, он находит подтверждение на материале, непосредственно относящемся к теме настоящей главы, дополнительно укрепляя независимо сделанный нами ранее вывод о том, что культ бога Солнца Хорса (и Семаргла) следует связывать не просто со скифо-сарматами вообще, а именно с сармато-аланами.

Как указывалось выше, ранние славянские этнонимы хорваты и, вероятно, сербы находят наиболее удовлетворительное этимологическое истолкование на иранской языковой почве, что позволяло В. В. Седову основательно рассматривать хорватов и сербов в качестве племенных образований, первоначально входивших в состав антской общности. В ходе начавшегося в VI в. интенсивного продвижения антов и словен на запад и юг, немаловажным импульсом для чего было появление в Европе и экспансия вплоть до Среднего Подунавья и далее новых кочевых находников из Азии — авар, хорваты оказались разбросаны в самых разных местах — в Восточном Прикарпатье, Восточной Чехии, Силезии, на Заале, на верхней Висле; на рубеже VI и VII ст. или в самом начале VII в. они появляются на Адриатике; часть сербов продвинулась на Эльбу, а другая в первые десятилетия VII в. появилась на Балканах<sup>326</sup>.

Поэтому не кажется неожиданным то обстоятельство, что в старейших собственно сербских письменных источниках (XIV в.) выявляется без преувеличения мощный пласт антропонимов Хрс и производных от него (патроним Хрсовиць, топоним Хрсово, название братства Хрсо/је/ви и др.)<sup>327</sup>, которые в историографии уже давно и неоднократно сближались с именем восточнославянского Хорса и в конечном счете возводились к нему<sup>328</sup>.

Личные имена, содержащие теоним, не редки в славянской оно-мастике. «Памятники славянской старины, — писал, в частности в связи с серб. Хрс, А. И. Соболевский, — показывают, что у славян в христианскую эпоху было довольно обычно употребление для людей имен старых языческих божеств»<sup>329</sup>. Так, в старочешском памятнике (1450 г.) упоминается человек по имени Перун<sup>330</sup>, в Болгарии бытовали мужские имена Перун, Парун и женские — Перуна, Паруна<sup>331</sup>, известен «Самошка Перунов, Белгородский стольник» (1648 г.)<sup>332</sup>, в письменных памятниках до XIX в., зафиксировавших белорусскую антропонию, имеются формы Перуноў, Перуноўски<sup>333</sup>; в польских документах XIII-XIV вв. встречаются имена Dadibog, Dadzibog(-ius), Daczbogius, среди учеников Могилянкой школы в Киеве в XVII в. был Dadzibog Maskiewicz<sup>334</sup>, ср. «Данило Дажьбогович Задеревецкий, землянин земли Руское» в Галиции (1394 г.)<sup>335</sup>; сюда же, возможно<sup>336</sup>, многочисленные древнерусские антропонимы Волос и производные (XIII-XVII вв.)<sup>337</sup>, в упомянутых выше письменных источниках имеются белорусские антропонимы Велясевиць, Велісевиць, Вялеско, восходящие, вероятно, к теониму Велес<sup>338</sup>; собственное имя Мокоша, Макоша Хлопун зафиксировано в Пскове в писцовой книге под 1585 г. и принадлежало пушкарю<sup>339</sup>, см. также сербско-хорватское личное имя Мокош<sup>340</sup>.

Завершая рассмотрение круга разноплановых проблем, связанных с восточнославянским божеством Хорсом, еще раз выделим ключевые итоги проведенного анализа.

Древнерусские письменные источники, взятые в своей совокупности, несмотря на неоднократно высказывавшиеся в историографии сомнения, позволяют достаточно надежно постулировать то, что в восточнославянском язычестве Хорс являлся специально солярным божеством, богом Солнца. Представляется вероятным, что эти источники также зафиксировали данный теоним с огласовкой, отличающейся от наиболее часто встречающейся, а именно — в форме Хурс.

Теоним Хорс/(Хурс) является славянской передачей сармато-аланского культового наименования Солнца — «Солнце-царь» в форме \*xors/\*xūrs.

Хорса необходимо считать богом иранским по происхождению, сармато-аланским наследием у восточной ветви славянства, одной из культурных рефлексий существовавшего в течение длительного времени в I тыс. н. э. глубокого славяно-иранского взаимодействия, симбиоза на юге Восточной Европы, завершившегося нечувствительной ассимиляцией сармато-алан. Поэтому речь не может идти о «чужести», инородности или даже некоем «самозванстве» Хорса (как и Семаргла) для древнерусских дохристианских религиозных воззрений. Равно, если строго подходить к терминологии, нельзя говорить и о его (а также Семаргла) заимствовании славянами



у иранцев. Перед нами ситуация естественного «врастания» культа Хорса в восточнославянское язычество (через механизм ассимиляции иранцев, т.е. в конечном счете их трансформации на уровне этнического самосознания в этнических славян), естественного вхождения его в качестве органической составной части в собственно восточнославянские языческие верования. В этой связи трудно не согласиться с В. Н. Топоровым, когда он пишет о том, что «при более строгом подходе многие иранизмы могут оказаться не столько заимствованиями, сколько реликтами иранской речи в языке населения, перешедшего на славянскую речь (курсив наш. — М. В.)»<sup>341</sup>.

Ведущее место культа «Солнце-царя» в верованиях сармато-аланской отрасли восточных иранцев предопределило его положение в восточнославянском язычестве (точнее, на юге Руси) в качестве одного из наиболее чтимых божеств, бога «великого» (согласно «Слову о полку Игореве»).

## ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). С. 337-343.
- 2 Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 1. Стб. 79 (далее — ПСРЛ); Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 56 (далее — ПВЛ).
- 3 ПСРЛ. М., 1962. Т. 2. Стб. 67.
- 4 Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 139, 555.
- 5 Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 129-130.
- 6 Пресняков А. Е. Лекции по русской истории. М., 1938. Т. 1: Киевская Русь. С. 104.
- 7 Там же. С. 104-105.
- 8 Ср. его высказывание о том, что церковь св. Василия была поставлена «на месте, где стоял идол Перуна» (Там же. С. 115), хотя в ПВЛ иначе: «И постави церковь святого Василья на холмѣ, иде же стояше кумирь Перунъ и прочии» (ПВЛ. Ч. 1. С. 81).
- 9 Lowmiansky H. Religia slowian i jej upadek (w. VI-XII). Warszawa, 1979. S. 113-121. К мнению Х. Ловмянского присоединились, например: Sza-franski W. Prahistoria religii na ziemiach polskich. Wroclaw, etc., 1987. S. 360; Moszynski L. Die vorchristliche Religion der slawischen Sprachwissenschaft. Köln, 1992. S. 47-48. Критику см.: Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 433-434; Витчак К.Т. Из исследований праславянской религии. I: Новгородское Ръгль и ведийское Rudrá // Эти-мология, 1991-1993. М., 1994. С. 30-31; Петрухин В.Я. Рец. на: Moszynski L. Die vorchristliche Religion der slawischen Sprachwissenschaft // Славяноведение. 1996. № 4. С. 110.
- 10 Vernadsky G., Karpovich M. A History of Russia. New Haven, 1948. Vol. II. P. 55-56.
- 11 См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 288-290.
- 12 Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и Житие Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения. М., 1963. Вып. 37. С. 68.
- 13 Хранится в ГПБ (Q. п. I. 63). Согласно сообщению А. А. Турилова, древнейший, XIII в., русский список Проложного Жития Владимира (ГИМ. Щук. 63) пока не отмыт от грязи и не прочитан.
- 14 Павлова Р. Жития русских святых в южно-славянских рукописях XIII-XIV вв. // Славянска филология. София, 1993. Т. 21. С. 100.
- 15 Там же. С. 101.
- 16 Виноградова В. Л. О некоторых словах и выражениях в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 146-147.
- 17 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 135-138. См. также: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 428-429.
- 18 Цит. по: Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 374. См. также: Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. Т. II. С. 41.
- 19 Цит. по: Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 377. См. также:

- Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. II. С. 43.
- 20 Подробнее см.: Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. С. 138-147.
  - 21 Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI-XVI веков. München, 1991. С. 155-157 (= Slavischen Beiträge. Bd. 278).
  - 22 См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 437-438.
  - 23 Цит. по: Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. С. 384. См. также: Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. II. С. 23.
  - 24 Цит. по: Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 385. См. также: Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. II. С. 25.
  - 25 Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. II. С. 55-56.
  - 26 Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. С. 90, 125.
  - 27 Цит. по: Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 89; Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. II. С. 59.
  - 28 См.: Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 233-234.
  - 29 См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 463-465.
  - 30 Цит. по: Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 168. См. также: Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. II. С. 23.
  - 31 Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. II. С. 49-50.
  - 32 Цит. по: Там же. С. 51-52.
  - 33 См.: Соболевский А. И. Заметки по славянской мифологии. По поводу труда проф. Л. Нидерле: Slovanské starožitnosti. Praha, 1924. D. II, sz. I // Slavia. 1928. T. VII, sešit 1. S. 175.
  - 34 См.: Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. II. С. 51-52.
  - 35 Там же. С. 50-51.
  - 36 ПВЛ. Ч. I. С. 64,
  - 37 Там же. С. 262; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 278-279; Памятники литературы Древней Руси. XII век. С. 168. Подробнее см.: Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. С. 335-338.
  - 38 Памятники литературы Древней Руси. XII век. С. 649.
  - 39 Там же. С. 136.
  - 40 Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. Т. II. С. 455.
  - 41 Цит. по: Щапов А. П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия (православного и старообрядческого) // Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. I. С. 52 (впервые опубликовано в 1863 г.).
  - 42 О языческих элементах в «Слове» подробнее см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 21-22; Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 1-5.
  - 43 Памятники литературы Древней Руси. XII век. С. 382, 384.
  - 44 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV-XVI в.), ч. 2. С. 377. Вопрос о датировке дискутируется. По мнению В. А. Кучкина, «Сказание» не могло быть написано ранее 1485 г. и появилось в начале XVI в. См.: Кучкин В. А. Дмитрий Донской и Сергей Радонежский в канун Куликовской битвы // Церковь, общество и государство в феодальной Руси. М., 1990. С. 109 и след.
  - 45 Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 71.
  - 46 Там же. С. 103, 150.
  - 47 Цит. по: Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 267-268, прим. 1.
  - 48 Там же. С. 268.
  - 49 Благодарим А. А. Турилова, любезно указавшего нам на этот источник и проконсультировавшего относительно датировки его содержащей рукописи.
  - 50 Отчет имп. Публичной библиотеки за 1890 год. СПб., 1893. С. 122.
  - 51 Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 63.
  - 52 Гальковский Н.М. Борьба христианства... Т. II. С. 293-295, 300.
  - 53 Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. К реконструкции Мокоши как жен-ского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983. С. 181.

- 54 Котков СИ. Хорс в «Слове о полку Игореве» и отголоски этого имени в новгород-северской гидронимии // Ученые записки Московского областного педагогического института. М., 1963. Т.СXXXIX, вып. 9; Шеломенцев-Терский С.В., Шеломенцев-Терский В.С. О языческих элементах в культуре населения Волыни в X-XIII вв. // VI Международный конгресс славянской археологии. Тезисы докладов советской делегации. М., 1990. С. 130; Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884. Вып. I. С. 199.
- 55 Татищев В. Н. История Российская с самых древнейших времен. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 101.
- 56 Руссов С. Опыт об идолах, Владимиром в Киеве поставленных во время язычества, и сим же великим князем самим уничтоженных, когда он просветился благодатным учением христианской веры. СПб., 1824. С. 14.
- 57 Чулков М.Д. Словарь русских суеверий. СПб., 1782. С. 186.
- 58 Глинка Г. А. Древняя религия славян // Мифы древних славян. Саратов, 1993. С. 122.
- 59 Строев П. М. Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815. С. 32.
- 60 О нем см.: Энциклопедический словарь / Издатели Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1891. Т. V. С. 78-79.
- 61 Бутков П. Г. Нечто к Слову о полку Игоря // Вестник Европы. 1821. № 21. С. 58-59, прим. 42.
- 62 Там же. С. 44-45.
- 63 Донесение П. Прейса г. министру народного просвещения из Праги от 26 декабря 1840 года // Журнал Министерства народного просвещения. 1841. Февраль. Отд. IV. С. 32-37, 43.
- 64 Бодянский О. Об одном прологе библиотеки Московской духовной типографии и тождестве божеств Хорса и Дажьбога // Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских. 1846. № 2. Отд. I. Исследования. С. 10-14, 19-20.
- 65 Срезневский И. И. Об обожании солнца у древних славян // Журнал Министерства народного просвещения. 1846. Июль. Отд. II. С. 50-51.
- 66 Не стремясь к исчерпывающему обозрению литературы, укажем лишь на следующие работы: Костомаров Н.И. Славянская мифология. Киев, 1847. С. 111; Соловьев С.М. Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена язычества // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1850. Кн. I. Отд. I. С. 26; Петрушевич А.С. О каменном истукане Хорса-Дажьбога, открытом в русле реки Збруча в 1848 году // Литературный сборник, издаваемый галицко-русскою Матицею. Львов, 1885. Вып. II/III. С. 74-80 (здесь воспроизведена статья А. С. Петрушевича 1851 г.), 111; Афанасьев АН. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 538, прим. 1; Кареев Н. Главные антропоморфические боги славянского язычества. Воронеж, 1872. С. 30-33; Миллер В.Ф. Взгляд на «Слово о полку Игореве». М., 1877. С. 83; Грушевский М. Исторія України-Руси. 2-е изд. Львов, 1904. Т. I. С. 280-282; Корш Ф.Е. Владимировы боги // Пошана. Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1909. Т. XVIII. С. 53 (издана также отдельной брошюрой в Харькове в 1908 г.); Кагаров Е.Г. Религия древних славян. М., 1918. С. 29; Vernadsky G., Karpovich M. A History of Russia. Vol. II. P. 51, 53; Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 280-281; Зализняк А. А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // Вопросы славянского языкознания. М., 1962. Вып. 6. С. 43; Якобсон Р.О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1970. Т. V. С. 617; Jakobson R. Slavic Mythology // Funk and Wagnalles Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legends. New York, 1972. P. 1027; Gimbutas M. The Slavs. New York; Washington, 1971. P. 164; Gąs-sowski J. Chors // Maltý słownik kultury dawnich Słowian. Warszawa, 1972. S. 67; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1973. Т. IV. С. 267; Робинсон А. Н. Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI-XVII веков. М., 1978. С. 32; Lowmianski H. Religia Słowian i jej upadek. S. 119-121; Менгес К.Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». М., 1979. С. 207-208; Баскаков Н.А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». М., 1985. С. 139-140; Szafranski W. Religia Słowian // Zarys dziejów religii. Warszawa, 1986. С. 458; Idem. Prahistoria religii na ziemiach polskich. Wrocław etc., 1987. С. 360; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 439, 440, 444 и др. См. также далее.

- 67 Костомаров Н.И. Славянская мифология. С. 111.
- 68 Шеппинг Д. Мифы славянского язычества. М., 1849. С. 62-63.
- 69 Максимович М.А. К объяснению и истолкованию Слова о полку Игореве // Максимович М.А. Собрание сочинений. Киев, 1880. Т. III. С. 6 (работа впервые была опубликована в 1859 г.).
- 70 По мнению О. Н. Трубачева, общегерманская форма является заимствованием из иранского, ср. осет. *urs, vurs* 'жеребец'. См.: Трубачев О. Н. Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. М., 1967. С. 11.
- 71 Фаминцын А. С. Божества древних славян. С. 199-204, 214.
- 72 Журнал Министерства народного просвещения. 1885. Июнь. С. 296.
- 73 Chadwick N.K. The Beginnings of Russian History. Cambridge, 1946. P. i
- 74 Тихомиров М. Н. Откровения Чадвик о начале русской истории (рецензия) // Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 301.
- 75 Соколов М. Е. Старорусские солнечные боги и богини: Историко-этнографическое исследование. Симбирск, 1887. С. 87-92.
- 76 Журнал Министерства народного просвещения. 1887. Декабрь. С. 3'
- 77 Леже Л. Славянская мифология. Воронеж, 1908. С. 101-102.
- 78 Погодин А. Л. Опыт языческой реставрации при Владимире // Труды русских ученых за границей. Берлин, 1923. Т. II. С. 156.
- 79 См.: Живая старина. 1909. Вып. 1. С. 106.
- 80 Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916. Т. I. С. 25.
- 81 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 341.
- 82 Очерки истории СССР. IX-XIII века. М., 1953. С. 105.
- 83 Иванов Вяч.Вс, Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965. С. 18.
- 84 Иванов Вяч.Вс, Топоров В.Н. Хорс// Мифологический словарь. 1991. С. 594. Вяч. Вс. Иванов сближал имя Хорса и с осет. *horz, xwarz* 'хороший, добрый' (Иванов Вяч.Вс. О выборе веры в Восточной Европе // Природа. 1988. № 12. С. 30; Он же. Славяно-(восточно)ирансходства. Дополнительные соображения // Славянские языки в зеркале неславянского окружения. Тезисы международной конференции 20-22 февраля 1996 г. М., 1996. С. 26-27). О Хорсе как иранском тюркском аналоге Даждьбога писал также В. Шафранский (Szafransky W. Religia Słowian. S. 457).
- 85 Brückner A. Mitologija Słowiańska. Kraków, 1918. S. 91; Lowmanský H. Religia Słowian i jej upadek. S. 120-121; Васильев М. А. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества // Религии мира История и современность. Ежегодник, 1987. М., 1989. С. 134.
- 86 Корш Ф. В. Владимировы боги. С. 53.
- 87 Максимович М. А. К объяснению и истолкованию Слова о полку Игореве. С. 654.
- 88 Jagić V. Mythologische Skizzen. II. Daždьbogъ — Dažbog — Dabog // Archiv für Slavische Philologie. 1880. Bd. V. H. 1. S. 10.
- 89 Brückner A. Mitologia Słowiańska. S. 89-96.
- 90 Pisani V. Il paganesimo balto-slavo // Storia della religioni. Torino, 1962. Vol.II. P. 825.
- 91 Urbańczyk S. Chors // Słownik starożytności słowiańskich. Wrocław etc, 1961. T. 1, cz. 2. S. 247.
- 92 Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982. С. 18-19.
- 93 С чем соглашался В. Н. Топоров. См.: Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы. М., 1989. С. 36-38.
- 94 Обнорский С. П. Прилагательное «хороший» и его производные в русском языке // Язык и литература. Л., 1929. Т. III.
- 95 Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949. Т. I. С. 595-596; Он же. Скифо-европейские изоглоссы: На стыке Востока и Запада. М., 1965. С. 115-116; Он же. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1989. Т. IV. С. 219.
- 96 Абаев В. И. Несколько замечаний к славянским этимологиям // Проблемы истории



и диалектологии славянских языков. М., 1971. С. 13. О неправомерности кельтских параллелей см.: Мартынов В. В. Сакральный мир «Слова о полку Игореве» // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. С. 70.

97 См.: Робинсон А. Н. Солнечная символика в «Слове о полку Игореве». бс. 35-36.

98 Цит. по: Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 192.

99 Памятники литературы Древней Руси. XII век. С. 379, 381.

100 Там же. С. 385.

101 Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 35.

102 Робинсон М. А., Сазонова Л. И. Проблемы новейших интерпретаций «Слова о полку Игореве»: к выходу в свет «Энциклопедии „Слова о полку Игореве“» // Славяноведение. 1997. № 1. С. 69-70.

103 Подробнее см.: Толочко П. П., Боровский Я. Е. Язичницьке капище в «городі» Володимира // Археологія Києва. Дослідження і матеріали. Київ, 1979; Толочко П. П. Древний Киев. Киев, 1983. С. 40-42; Козак Д. Н., Боровский Я. Е. Святинища восточных славян // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев, 1990. С. 91-95.

104 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 416. См. также: Там С. 428-431.

105 Русанова И. П., Полищук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1994. С. 28. Найденное в Киеве святилище Л. П. Слупецки охарактеризовал как «загадочное». См.: Slupecki L. P. Slavonic god Sanctuaries. Warszawa, 1994. P. 138.

106 Подробнее см.: Клейн Л. С. О древнерусских языческих святилища Церковная археология. СПб.; Псков, 1995. Ч. 1: Распространение христианства в Восточной Европе. С. 73-76.

107 Там же. С. 76.

108 См.: Там же. С. 75-76.

109 Ср.: Васильев М. А. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества. С. 156.

110 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 164. См. также: ПВЛ. Ч. 1. С. 116, 317.

111 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 279.

112 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 741.

113 Срезневский И. И. Роженицы у славян и других языческих народов // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. 1855. Кн. 2, пол. 1. Отд. I. С. 104.

114 Шеппинг Д. Наши письменные источники о языческих богах русской мифологии // Филологические записки. Воронеж, 1888. Вып. VI. С. 18

115 Цит. по: Срезневский И. И. Роженицы у славян и других языческих народов. С. 104.

116 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь; С. 47, 364, 377.

117 См., например: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 299.

118 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 279.

119 Цит. по: Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906. С. 40. См. также: Там же. С. 41, 44, 107-108, 116

120 Рабинович Е. Г. Выработка стратегии поведения в поздней античности (Феб — Люцифер) // Этнические стереотипы поведения. 1985. С. 97-98.

121 Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. I. С. 176.

122 Срезневский И. И. Роженицы у славян и других языческих народов. С. 104.

123 При дальнейшем изложении относящегося к «Беседе» материала мы в основном опираемся на нашу статью «„Хорс жидовин“: древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica» (Славяноведение. 1995. № 2).

124 подробнее см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2 (вторая половина XIV-XVI в.), ч. 1. С. 89-93. 125 Taube M. An Early Twelfth-Century Kievan Fragment of the Беседа трех святителей // Harvard Ukrainian Studies. 1988/1989. Vol. XII/XIII.

126 Сухомлинов М. И. О псевдонимах в древней русской словесности // Известия имп. Академии наук по Отделению русского языка и словесности. СПб., 1855. Т. IV, вып. 3. Стб. 134, прим. 1.

127 Щапов А. П. Исторические очерки народного мирозерцания и суевория... С. 52.

128 Текст «Беседы» по Соловецкому № 1138 был воспроизведен И. Я. Порфирьевым, однако цитируемого А. П. Щаповым фрагмента у И.Я.Порфирьева нет, отсутствует даже сам вопрос о происхождении грома и молний (см.: Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 384-391 (- Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. Т.ЛП. № 4)). Тем не менее, сравнивая публикацию И. Я. Порфирьева и текстологические комментарии А. П. Щапова к «Беседе» по Соловецкому сборнику №925, где он приводит основные ее разночтения с Соловецким №1138 (см.: Щапов А.П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире// Щапов А. П. Сочинения. Т.І. С. 33-34), можно предположительно заключить, что оба исследователя работали с одной и той же рукописью.

129 Мочульский В. В. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893 С 121

130 Сухомлинов М. И. О псевдонимах в древней русской словесности. Стб. 134, прим. 1.

131 Цит. по: Щапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями... С. 34. Щапов А. П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII // Щапов А. П. Сочинения. Т. I. С. 403.

133 Стара българска литература. София, 1981. Т. 1: Апокрифи. С. 332 Старославянский текст опубликован: Starine. Zagreb, 1889. № 21 S. 202-206.

134 Щапов А. П. Исторические очерки народного мирозерцания и суевория... С. 50. Дополним это наблюдение. Скажем, в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, византийского купца VI в., чье сочинение было переведено на славянский, вероятно, весьма рано, не позднее XIV-XV вв., а не исключено, что и раньше (см.: Редин Е.К. Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. М., 1916. Ч. I. С. V-VI; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 465-467), указывается, что движение небесных светил происходит не от вращения неба, а от действия ангелов, которым это дело было поручено в четвертый день творения, когда Бог украсил небо звездами; ангелы же производят дождь (Редин Е. К. Христианская топография Козьмы Индикоплова... С. 41-42, 86). В одном из древнейших апокрифов ветхозаветного цикла, пользовавшимся популярностью уже в первые века христианства, «Книге Еноха», говорится "И ангелы есть, которые над временами и годами, и ангелы, которые над реками и морями, и ангелы, которые над земными плодами и вся кой травой, дающей пищу всякому живому существу, и ангелы все: душ человеческих..." (Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования М., 1997. С. 50). Уместно заметить, что представление об управлении специальными ангелами отдельными природными стихиями имело прочную опору в новозаветной традиции. В «Откровении св. Иоанна Богослова» (Апокалипсис) упоминаются: Ангел, «имеющий власть над огнем» [14, 17], «Ангел вод» [15, 5], Ангел, стоящий на Солнце [19, 17]^ Ангелы севера и юга, запада и востока [21, 12-13]. См. также далее.

135 См.: ПВЛ. Ч. 1. С. 188-189, 391.

136 Щапов А. П. Исторический очерк народного мирозерцания и суевория... С. 50-52.

137 Там же. С. 52.

138 Азбукин М. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI-XIV века) // Русский филологический вестник. 1896. Т. XXXV. № 2. С. 233-234.

139 Творогов О. В. Античные мифы в древнерусской литературе XI-XVI вв.

Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1979. Т. XXXIII. С. 5-8;

Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI-XVI вв. С. 30-35.

140 Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // Советская археология. 1961. № 4. С. 95-96.

141 См.: Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944. С. 110.

142 Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. М., 1983.

Л. 243 об.

143 ПВЛ. Ч. 1. С. 187-188, 390.

- 144 Апокрифы Древней Руси. С. 52.
- 145 Памятники литературы Древней Руси. XII век. С. 136.
- 146 Буслаев Ф. И. О народной поэзии в древней русской литературе // Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. II. С. 15. См. также: Там же. С. 31.
- 147 Щапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями... С. 35.
- 148 Там же. С. 44.
- 149 Ср.: «Можно сказать, что апокрифы имели самое непосредственное отношение к христианизации общества и значительно повлияли на его философско-мировоззренческие ориентации. Они удовлетворяли различным духовным запросам, связанным как с пропагандой ортодоксально-христианских представлений, так и с народной, двоеверной в своей основе, религиозностью. В целях перестройки общественного сознания на основе монотеистического креатизма апокрифы использовались как средство, адаптирующее основные христианские истины» (Мильков В. В. Апокрифы в Древней Руси и их идейно-мировоззренческое содержание // Апокрифы Древней Руси. С. 11).
- 150 ПВЛ. Ч. I. С. 64.
- 151 Повесть о Варлааме и Иоасафе. Л., 1985. С. 4.
- 152 Там же. С. 36.
- 153 Там же. С. 34.
- 154 Там же. С. 34 и след.
- 155 Там же. С. 216-223.
- 156 Забелин И. Е. История русской жизни с древнейших времен. М., 1879. Ч. II. С. 291.
- 157 Golb N., Pritzak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Itaca; London, 1982.
- 158 Голб Н., Прицак О. Еврейско-хазарские документы X века // Научн. ред., послесл. и коммент. В. Я. Петрухина. М., 1997; Иерусалим, 5757. Далее при ссылках на англоязычное издание в круглых скобках указываются страницы переводной публикации. В приводимых цитатах перевод наш.
- 159 Она во многом проведена В. Я. Петрухиным в комментариях к указанному русскому изданию книги Н. Голба и О. Прицака.
- 160 Golb N., Pritzak O. Khazarian Hebrew Documents... P. 44 (С. 66).
- 161 Ibid. P. 49 (С. 70).
- 162 Ibid. P. 50 (С. 72); Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. М.; Л., 1957. Т. IV. С. 177.
- 163 Golb N., Pritzak O. Khazarian Hebrew Documents... P. 52 (С. 74).
- 164 О нем см.: Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989. С. 315-316.
- 165 Golb N., Pritzak O. Khazarian Hebrew Documents... P. 53 (С. 75).
- 166 Ibid. P. 51 (С. 75); Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X-XI веков. М., 1963. С. 194.
- 167 Golb N., Pritzak O. Khazarian Hebrew Documents... P. 53-54 (С. 75, здесь в переводе хронологическая ошибка).
- 168 Кабырдаев А. Ш. Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии XIII-XIV вв. Алма-Ата, 1990. С. 85.
- 169 См.: Там же. С. 84-87.
- 170 Golb N., Pritzak O. Khazarian Hebrew Documents... P. 54 (С. 76).
- 171 Ibid. P. 55 (С. 77).
- 172 Топоров В. Н. Работники одиннадцатого часа. «Слово о законе и благодати» и древнерусская реальность // Russian Literature. 1988. Vol. XXIV. P. 25-26; Он же. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 30; Он же. Еврейский элемент в Киевской Руси // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М., 1993. С. 35-36. Все три работы вошли в книгу: Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. I: Первые века христианства на Руси. С. 257-340; 508-600; 340-350. Ранее В. Н. Топоров придерживался иной точки зрения, полагая, вместе с Вяч. Вс. Ивановым, что «возможно, имя К[ий] происходит от kuj-

, обозначения божественного кузнеца, соратника громовержца в его поединке со змеем»; \*kijъ является производным от корня \*kov- 'ковать' с основным значением 'палица; молот; жезл'. См.: Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев (методология и историография). М., 1976. С. 120; Мифологический словарь. М., 1990. С. 284.

173 Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1987. Вып. 13. С. 257.

174 Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. М., 1991. С. 134.

175 Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. С. 204.

176 Там же. С. 241.

177 См.: Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. С. 135 См. также: Этимологический словарь славянских языков. Вып. 13. С. 256-257.

178 Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. С. 134, 136.

179 Там же. С. 136. См. также: Этимологический словарь славянских языков. Вып. 13. С. 257-258.

180 Топоров В. Н. Еврейский элемент в Киевской Руси. С. 35-36. См. также: Он же. Работники одиннадцатого часа. С. 24, 26; Он же. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 30.

181 Golb N., Pritzak O. Khazarian Hebrew Documents... P. 49, 53, 54 (С. 71. 74-75) и др.

182 Ibid. P. 55-57 (С. 77-79).

183 Топоров В. Н. Работники одиннадцатого часа. С. 26; Он же. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 30; Он же. Еврейский элемент в Киевской Руси. С. 36.

184 Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X-XI веков. С. 194.

185 Там же; Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль... С. 121.

186 Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X-XI веков. С. 194.

187 Там же.

188 О нем см.: Заходер Б. И. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1962. Т. I: Горган и Поволжье в IX-X вв. С. 156-157. Вазира затруднительно рассматривать в качестве «командующего хазарскими вооруженными силами», как то делал О. Прицак. Восточные авторы (Ибн Русте, Гардизи, Ибн Фадлан, ал-Истахри, Ибн Хаукаль и др.) определенно сообщают, что командование хазарским войском в целом во второй половине IX — первой половине X в. принадлежало царю (шад, хакан-бех, малик, бак разновременных источников). Подробнее см.: Там же. М., 1967. Т.Н: Булгары, мадьяры, народы Севера, печенеги, русы, славяне. С. 140-142. То же вытекает и из «Мурудж аз-захаб» ал-Мас'уди, согласно которому «когда у (хазарского. — М.В.) царя будет война с мусульманами, они (ал-арсийа. — М. В.) будут стоять в его войске отдельно и не будут сражаться», но будут сражаться «вместе с царем» против немусульман. Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X-XI веков. С. 194.

189 Там же. С. 198-201.

190 Там же. С. 200.

191 Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 31.

192 Там же.

193 Там же.

194 Топоров В. Н. Еврейский элемент в Киевской Руси. С. 37-38. См. также: Он же. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 30-33.

195 Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 29.

196 Там же. С. 32.

197 См.: Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. I. С. 23, 58; Т. II. С. 14.

198 Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X-XI веков. С. 193-194.

199 Там же. С. 194.

200 Там же. С. 195.



- 201 Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре С. 25.
- 202 Там же. С. 26.
- 203 Там же. С. 55.
- 204 Топоров В. Н. Еврейский элемент в Киевской Руси. С. 38.
- 205 Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре С. 29. См. также: Он же. Еврейский элемент в Киевской Руси. С. 38.
- 206 Топоров В. Н. Боги древних славян // Очерки истории культуры славян. С. 166.
- 207 Там же. С. 167.
- 208 Именно к такой точке зрения склонялся В. Я. Петрухин, писавший о том, что в пантеон Владимира были включены явно не славянские, а иранские божества Хорс и Симаргл, что, видимо, отражало влияние «языческих» групп населения Хазарии и смежных с ней районов Руси, указывая, в частности, на то, что в самом Киеве открыты захоронения, принадлежавшие выходцам из салтово-маяцкой культуры иранцам аланам (см.: Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси IX-X веков. М., 1995. С. 232).
- 209 Подробнее см.: Плетнева С. А. От кочевий к городам. Салтово-маяцкая культура. М., 1967 (= Материалы и исследования по археологии СССР. № 142); Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981; Плетнева С. А. Хазары. 2-е изд. М., 1986; Она же. На славяно-хазарском пограничье: Дмитриевский археологический комплекс. М., 1989.
- 210 Что касается умолчания у В. Н. Топорова, то оно, можно полагать, неслучайно, так как в строгом соответствии с собственной исследовательской логикой ученый должен был бы признать «этническую или даже этноконфессиональную чуждость — чуждость» восточнославянскому язычеству «елленского старца» Перуна и выявлять его греческие корни, что заведомо неприемлемо.
- 211 Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.). М., 1990. Т. III. С. 260; Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. I. Стб. 824, 871.
- 212 Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. I. Стб. 824.
- 213 Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.). Т. III. С. 209.
- 214 Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. I. Стб. 870, 871; Никифор, архимандрит. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. М., 1990. С. 233.
- 215 Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. I. Стб. 871.
- 216 Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.) Т. III. С. 260.
- 217 Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях... С. 399.
- 218 Топоров В. Н. Работники одиннадцатого часа. С. 49.
- 219 Живов В. М., Успенский Б. А. Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII-XVIII вв. // Античность в культу-ре и искусстве последующих веков. М., 1984. С. 214.
- 220 Белова О. В. Этноконфессиональные стереотипы в славянских на-родных представлениях // Славяноведение. 1997. № 1. С. 28.
- 221 Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 257.
- 222 На этот источник нам указал А. А. Турилов.
- 223 В этом контексте интересна следующая публикация: Смилянская Е. Б. Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII в. свете проблем истории общественного сознания // Rossica. Научные исследования по русистике, украинистике и белорусистике. 1996. № 1. По далеко неполным данным, в это время были осуждены за волшебство и веру в его силу более 200 человек (Там же. С. 6).
- 224 Покровский Н. Н. Исповедь алтайского крестьянина // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник, 1978. Л., 1979. С. 52; Он же. Путешествие за редкими книгами. 2-е изд. М., 1988. С. 195.
- 225 Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами. С. 195.
- 226 Лотман Ю.М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской

культуры (до конца XVIII в.) // Ученые записки Тартуского гос. университета. 1977. Вып. 414. С. 13. См. также: Успенский Б. А Избранные труды. М., 1994. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 227.

227 Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 38.

228 Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. С. 246.

229 См.: Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 36; Основы иранского языкознания: Древнеиранские языки. М., 1979. С. 30.

230 Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. С. 115.

231 Доватур А И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота: Тексты, перевод, комментарий. М., 1982. С. 121.

232 См., например: Нейхардт А.А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982. С. 185-204; Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. С. 293-298; Раевский Д.С. Скифо-сарматская мифология// Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-е изд. М., 1992. Т. 2. С. 445-450.

233 Подробнее см.: Раевский Д. С. Ойтосир // Мифологический словарь. С. 413; Он же. Скифский пантеон: семантика структуры // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник памяти Сергея Александровича Токарева. М., 1994. С. 209.

234 Абаев В.И. Дохристианская религия алан. М., 1960. С. 6-7; Он же. Культ «семи богов» у скифов // Древний мир. М., 1962. С. 450; Он же. Скифо-европейские изоглоссы. С. 111-112. Гипотеза В. И. Абаева в историографии в целом поддержки не получила.

235 Herzfeld E. Zoroaster and His World. Princeton, 1947. Vol. II. P. 423; Campbell L.A. Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968. P. 150;

Лелеков Л. А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии /// Народы Азии и Африки. 1978. № 2. С. 203. Другие мнения см.: Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. С. 297; Нейхардт А. А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. С. 199-200. Не исключал, но и не считал надежно аргументированной такую интерпретацию Д. С. Раевский, см.: Раевский Д. С. Скифский пантеон: семантика структуры. С. 209.

236 Переводы данного яшта на русский язык см.: Авеста: Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. И. М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990. С. 54-92; Авеста в русских переводах (1861-1996)/ Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И. В. Рака. СПб., 1997. С. 269-321.

237 Рабинович Е. Г. Надпись Антиоха Коммагенского и поздняя гелиолатрия // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. Ч. 4. С. 301-302.

238 См.: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии С. 292, 298-300, 429, 439.

239 Геродот. История: в девяти книгах / Пер. и примеч. Г. А. Стратановского. М., 1993. С. 125, 130.

240 Рубинштейн Р. И. Гор // Мифологический словарь. С. 158-159.

241 Луконин В. Г. Искусство Древнего Ирана. М., 1977. С. 102, 117.

242 Литвинский Б.А. Кангюйско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племен Южной России и Средней Азии). Душанбе 1968. С. 41.

243 См.: Campbell L.A. Mithraic Iconography and Ideology. P. 150; Лелеков Л. А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии С. 203-204.

244 Доватур А.И., Каллистов Д. П., Шишова И. А Народы нашей страны в «Истории» Геродота. С. 101.

245 Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. Скифы и славяне, мифологические параллели // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 112.

246 Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977. С. 61.

247 Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. С. 242-243; Он же. Скифо-европейские изоглоссы. С. 12; Грантовский Э. А. Индо-иранские касты у скифов. М., 1960. С. 7-9.

248 См.: Грантовский Э.А Индо-иранские касты у скифов. С. 9-10; Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 63; Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э.А Скифы и славяне, мифологические параллели. С. 112, 113.

- 249 Раевский Д. С. Скифский пантеон: структура семантики.
- 250 Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. С. 39.
- 251 Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. С. 168; Основы иран-ского языкознания: Древнеиранские языки. С. 291.
- 252 Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989. С. 210-211.
- 253 Кулаковский Ю.А. Аланы по сведениям классических и византийских писателей. Киев, 1899. С. 12-13.
- 254 Аммиан Марцеллин. История. Киев, 1907. Вып. 2. С. 171.
- 255 Там же. Киев, 1908. Вып. 3. С. 239.
- 256 Кузнецов В. А. Аланские племена Северного Кавказа. М., 1962. С. 124 (= Материалы и исследования по археологии СССР. № 106); Скрипкин А. С. Азиатская Сарматия. Проблемы хронологии и ее исторический аспект. Саратов, 1990. С. 198-222. А. С. Скрипкин, в частности, отмечал, что окончательное становление алан «завершается в сако-массагетской среде» (Там же. С. 220). См. также: Габуев Т. А. Некоторые вопросы этнической истории Центрального Предкавказья в сарматское время // Российская археология. 1997. № 3. С. 78-79, 80.
- 257 Доватур А. И., Каллистов Д.П., Шишова И. А Народы нашей страны в «Истории» Геродота. С. 93.
- 258 Там же. С. 91.
- 259 Страбон. География. М., 1994. С. 485.
- 260 Литвинов Б. А. Кангюйско-сарматский фарн. С. 42-43.
- 261 Мовсэс Калакатуаци. История страны Алуанк. Ереван, 1984. С. 124.
- 262 Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV-X вв. Л., 1979. С. 146; Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе, 1984. С. 191; Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль... С. 145.
- 263 См.: Степи Евразии в эпоху средневековья. С. 173, рис. 57.
- 264 Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. С. 290.
- 265 Кузнецов В. А. Очерки истории алан. С. 21; Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль... С. 80.
- 266 Массовая христианизация алан началась в первой половине X в., в период первого патриаршества Николая Мистика (901-907) (Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа X-XIII вв. СПб., 1994. С. 166). «Несмотря на то, что христианство на территории Алании существовало в течение нескольких столетий и, судя по всему, пустило глубокие корни в народной мифологии, в бытовой культуре, обрядности, — отмечал, однако, далее А. В. Гадло, — оно не вытеснило языческие культы и в значительной степени представляло собой лишь тонкую амальгаму, наслоившуюся на древнюю мировоззренческую самобытность входивших в состав Алании общностей» (Там же. С. 167).
- 267 Антология армянской поэзии: С древнейших времен до наших дней. М., 1940. С. 240.
- 268 См.: Кузнецов В. А. Очерки истории алан. С. 182; Степи Евразии в эпоху средневековья. С. 179, рис. 62; Плетнева С. А. От кочевий к городам. Рис. 36, 37.
- 269 См.: Плетнева С. А. От кочевий к городам. С. 175; Кузнецов В. А. Очерки истории алан. С. 181-182; Степи Евразии в эпоху средневековья. С. 87, 181, рис. 64.
- 270 Плетнева С.А. От кочевий к городам. С. 175-176, рис.49; Кузнецов В. А. Очерки истории алан. С. 176-181.
- 271 Мовсэс Каланкатуаци. История страны Алуанк. С. 130.
- 272 Плетнева С.А. От кочевий к городам. С. 178. Материальным примером подобной борьбы христианства с язычеством служит находка сломанного в древности солярного амулета из аланского погребения Центрального Предкавказья (см.: Степи Евразии в эпоху средневековья. С. 181, рис.64, 109): «У амулета грубо обломано внешнее кольцо, в результате чего из круга с вписанным крестом остался только крест» (Там же. С. 90).
- 273 Абаев В. И. Дохристианская религия алан. С. 10.
- 274 В этой связи см., в частности: Мартынов В. В. Сакральный мир «Слова о полку Игореве». С. 66.
- 275 Основы иранского языкознания: Древнеиранские языки. С. 309.

276 Там же. С. 41, 282, 300.

277 Мы именно так расшифровываем данную форму. В. Н. Топоров занимал компромиссную позицию и писал о «сияющем („царящем“) солнце», что формально возможно (Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 36); В.В.Мартынов возводил др.-русс. Хърсь к некоему алан. \*xor(ae)xsed 'восходящее солнце' (Сакральный мир «Слова о полку Игореве»). С. 66). Но оба исследователя не принимали во внимание скиф. \*Xolaxšaya — бесспорно 'Солнце-царь'.

278 Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. С. 115; Мартынов В. В. Сакральный мир «Слова о полку Игореве». С. 66.

279 В. И. Абаев, реконструируя возможную скифскую форму, подобную перс. xōršed, полагал, что она, если бы существовала, звучала как \*xoraxsed. «Но из \*xorahsed тоже не могло получиться русс. хорсь» (Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. С. 115). Исследователь, видимо, исключал возможность упрощения (a)x> s. Ср., однако, авест. hvarə xšaetəm и перс. xoršed, где оно налицо, а также законо-мерный переход иран. \*xš в š в среднеперсидском, при др.-перс. мид. xš (Основы иранского языкознания: Среднеиранские языки. М., 1981. С. 41, 51). Сошлемся также на мнения В.Н.Топорова и В.В.Мартынова, вполне допускавших подобное упрощение (Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 37; Мартынов В. В. Сакральный мир «Слова о полку Игореве». С. 66).

280 См.: Новосельцев А. П. Киевская Русь и страны Востока // Вопросы истории. 1983. № 5. С. 28; Введение христианства на Руси. М., 1987 С. 67 (текст А. П. Новосельцева).

281 И. Левин, который любезно дал нам консультацию, сомневался однако, в иранском происхождении др.-евр. хрс 'солнце' и предполагал как раз подобный семантический сдвиг.

282 Новосельцев А. П. Киевская Русь и страны Востока. С. 28; Введение христианства на Руси. С. 67-68.

283 Иванов Вяч Вс, Топоров В. Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. С. 450.

284 Древнетюркский словарь. М., 1962. С. 637.

285 Виноградов В. В., Абдулвахабова Б. Б. А, Чахкиев Д. Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе "кур-харс\*// Советская этнография. 1985. № 3. С. 112.

286 Цит. по. Там же с. 104.

287 Там же. С. 108-110, 113.

288 Там же. С. 112-114. См. также: Уарзиади В. С. Осетино-ингушские этнокультурные контакты в материальной культуре // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе (Сборник научных трудов). Орджоникидзе, 1985. С. 95-96; Калоев Б. А. Осетино-вайнахские культурные связи // Кавказский этнографический сборник М., 1989. С. 143.

289 См.: Топоров В.Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии (1-2) // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (История и культура). М., 1981. С. 147; Он же. С иранском элементе в русской духовной культуре. С. 34, 56; Хелимский Е.А. Корс-Торум // Мифологический словарь. С. 296; Мифы предания и сказки хантов и манси. М., 1990. С. 16.

290 Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии. С. 147; Он же. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 34.

291 Подробнее см.: Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии. С. 147-149; Он же. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 56; Хелимский Е.А. Мир-суснэ-хум // Мифологический словарь. С. 367-368.

292 Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии. С. 146-147.

293 Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. 2-е изд., испр. и доп. М., 1983. С. 100.

294 Ламанский В. И. Заметки о ясах-аланах // Труды одиннадцатого археологического съезда. М., 1902. Т. 2. С. 119, 121.

295 Justi F. Iranisches Namenbuch. Marburg, 1895. S. 179-180; Новосельцев А.П. Киевская Русь и страны Востока. С. 28; Введение христианства на Руси. С. 68. В. И.Абаев, однако, видел в этих антропонимах отражение осет. xorz 'хороший, добрый' (Абаев В.И. Историко-



этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. С. 219). Ранее мы считали возможным относить к этому же ряду имя упоминаемого в китайской истории монголов «Юань ши» (1369) (см.: Иванов А История монголов (Юаньши) об асах-аланах // Христианский Восток. СПб., 1914. Т. 2, Вып. 3. С. 294-295) асского военачальника на службе монгольских императоров Китая Коуэрци (Васильев М.А Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества. С. 138); Вяч. Вс. Иванов связывал данный антропоним с осет. хогз/хварз (Иванов Вяч. Вс. Славяно-(восточно)иранские сходства. Дополнительные сближения. С. 26). В действительности же данное имя является китайской передачей антропонима Георгий. Отцом Георгия являлся, как отмечалось ранее, Петр (кит. Фудэ), а сын именовался Дмитрием (кит. Дэмидир), все они, судя по их именам, были христианами (Кабырдаев А Ш. Тюрки и иранцы... С. 85).

296 Из последних обобщающих трудов по Черняховской культуре см.: Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н. э. — первой по-ловине I тысячелетия н.э. М., 1993. С. 123-170; Седов В.В. Славяне в древности. М., 1994. С. 233-286.

297 См., например: Лебедев Г. С. Археолого-лингвистическая гипотеза славянского этногенеза // Славяне. Этногенез и этническая история (Меж-дисциплинарные исследования). Л., 1989; Мачинский Д.А Территория «Славянской прародины» в системе географического и историко-культурного членения Евразии в VIII в. до н. э. — XI в. н. э. (контуры концепции) // Там же; Щукин М. Б. Семь миров древней Европы и проблема этногенеза славян // Там же; Он же. На рубеже эр: Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н. э. — I в. н. э. в Восточной Европе. СПб., 1994.

298 См.: Седов В. В. Славяне в древности. С. 271, рис. 99; С. 276, рис. 101.

299 Пшеворская археологическая культура существовала с конца II в. до н. э. до V в. н. э.; ее первоначальный ареал охватывал пространство от правобережной части бассейна Одера на западе до верховьев Буга на востоке; постепенно «пшеворцы» продвигались в юго-восточном направлении, заняв к кануну образования Черняховской культуры Верхнее Поднестровье и западноволыньские земли. По мнению В. В. Седова, пшеворская культура являлась бикомпонентной: ее западную часть занимали преимущественно восточногерманские племена (Одерский регион), восточную — преимущественно «славяне» (Висленский регион). См.: Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979. С. 58-74; Он же. Славяне в древности. С. 166-200. См. также: Славяне и их соседи... С. 53-66.

300 Насельники зарубинецкой археологической культуры (последняя треть III в. до н. э. — конец II в. н. э.); ее общий ареал охватывал Припятское Полесье (доходя до верховьев Южного Буга) и смежные области Верхнего Поднепровья (см.: Седов В.В. Славяне в древности. С. 201-219; Славяне и их соседи... С. 20-52).

В.В. Седов не соглашался с теми учеными, которые полагали зарубинецкую культуру раннеславянской, германской, принадлежавшей неясной в лингво-культурном отношении группировке бастарнов, и придерживался той точки зрения, согласно которой, «поскольку в сложении... этой культуры самое активное участие принимали подклешево-поморские племена» — соответственно «славяне» и близкая им в языковом отношении периферийная группа западных балтов, — «допустимо предположение, что зарубинецкое население в языковом отношении составляло определенную диалектную группу, занимавшую промежуточное положение между праславянским языком и окраинными западнобалтскими говорами». Участие «зарубинцев» и их потомков в славянской этногонии выразилось в их смешении на Южном Буге и в Среднем Поднепровье с «пшеворцами», основу которых здесь составляли «славяне» (Там же. С. 219).

Более осторожен был Е. В. Максимов, указывавший на то, что достоверное определение этноса носителей зарубинецкой культуры не-возможно без письменных источников, каковыми могли бы являться «сообщения эллинских и римских историков о племенах, живших к северу от них на рубеже нашей эры». Однако подобные источники отсутствуют, племена лесостепного и степного Поднепровья «находились вне сферы внимания античных писателей и были им неизвестны» (Славяне и их соседи... С. 38). Вместе с тем Е. В. Мак-симов считал, что, «говоря об этносе носителей зарубинецкой культуры, можно предполагать их близость праславянам», а роль «зарубинцев» в славянском этногенезе являлась значительной (Там же. С. 39).

301 Седов В. В. Славяне в древности. С. 270.

302 Там же. С. 251-260. Ср., однако, более осторожную позицию О. А. Гей: Славяне и их соседи... С. 164-166.

- 303 Седов В. В. Славяне в древности. С. 273.
- 304 Там же. С. 274.
- 305 Там же. С. 274, 275 и др.
- 306 Филин Ф. П. Образование языка восточных славян. М., 1962. С. 60; Трубачев О. Н. Лингвистическая периферия древнейшего славянства: Индоарийцы в Северном Причерноморье // Вопросы языкознания. 1977. № 6. С. 25.
- 307 Седов В. В. Славяне в древности. С. 278; Он же. Славяне в раннем средневековье. М., 1995. С. 83-84.
- 308 Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. С. 89.
- 309 См.: Васильев М.А. Рец. на: Седов В.В. Славяне в древности. М., 1994 // Славяноведение. 1996. № 4. С. 101; Он же. Рец. на: Седов В.В. Славяне в раннем средневековье. М., 1995 // Там же. 1997. № 2. С. 106; Он же. Новые исследования о древних славянах // Живая старина. 1997. № 1. С. 50.
- 310 Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1981. Вып. 8. С. 149-151.
- 311 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1973. Т. IV. С. 262.
- 312 Седов В. В. Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья. М., 1970. С. 130 (= Материалы и исследования по археологии СССР. № 163).
- 313 Трубачев О. Н. Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // Вопросы языкознания. 1974. № 6. С. 61.
- 314 Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1979. Вып. 5. С. 147-148.
- 315 Константин Багрянородный. Об управлении империей. С. 297-298 (комментарий Е. А. Мельниковой и В. Я. Петрухина).
- 316 Седов В.В. Славяне в древности. С. 316-318; Он же. Славяне в раннем средневековье. С. 81-82.
- 317 Седов В. В. Славяне в раннем средневековье. С. 84-131, 148-166.
- 318 Седов В. В. Славяне в древности. С. 290-296; Он же. Славяне в раннем средневековье. С. 7-35.
- 319 Свод древнейших письменных известий о славянах. 2-е изд., испр. М., 1994. Т. I: (I-VI вв.). С. 260-264.
- 320 Седов В. В. Славяне в раннем средневековье. С. 193, 202.
- 321 Седов В. В. Восточные славяне в VI-XIII вв. М., 1982. С. 123.
- 322 Трубачев О. Н. Из славяно-иранских лексических отношений. Этимология 1965. М., 1967. С. 37-44.
- 323 Седов В. В. Славяне Среднего Поднепровья (по данным палеоантропологии) // Советская этнография. 1974. № 1. С. 21, 27.
- 324 Седов В. В. Славяне в древности. С. 274; Он же. Славяне в раннем средневековье. С. 83.
- 325 Васильев М. А. Боги Хорс и Семергл восточнославянского язычества. С. 148-149.
- 326 Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. С. 131, 15, рис. 25; Он же. Славяне в древности. С. 321, 332.
- 327 Грковић М. Речник имена Бањског, Дечанског и Призренског властелинства у XIV веку. Београд, 1986. С. 190.
- 328 Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 251; Якобсон Р. О. Роль лингвистических показаний... С. 617; Грковић М. Речник имена... С. 190. Вместе с тем высказывалось и суждение, согласно которому средневековый сербский антропоним Хрс отражает не теоним, а греческое личное имя τρῶς ὀδ, τρῶς εδ, наряду с его же калькой Злате См.: Зубов Н.И. Теонимия древнерусская // Русская ономастика ономастика России: Словарь. М., 1994. С. 225.
- 329 Соболевский А. И. Материалы и исследования... С. 251.
- 330 Там же.
- 331 Иванов Й. Культ Перуна у южных славян // Известия Отделен русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 19( Т. VIII. Кн. 4. С. 155-156.

332 Тупиков Н. М. Словарь древнерусских личных собственных имен Записки отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. СПб., 1903. Т. VI. С. 746.

333 Бірыла М.В. Беларуская антрапанімія. 2. Прозівшты, утвораныя апелятыўнай лексікі. Мінск, 1969. С. 342.

334 Соболевский А. И. Материалы и исследования... С. 251-252.

335 Тупиков Н. М. Словарь древнерусских личных собственных имен С. 584. Н. И. Зубов, однако, сомневался в связи этих антропонимов и теонима Дажьбог (Теонимия древнерусская. С. 225-226).

336 См.: Соболевский А. И. Материалы и исследования... С. 250-252.

337 Там же. С. 250; Тупиков Н. М. Словарь древнерусских личных собственных имен. С. 149, 563.

338 Бірыла М. В. Беларуская антрапанімія. С. 85.

339 Иначе интерпретировал данный факт Н. И. Зубов: «В свете диалектного ярославского мокоша, мокуша 'хлопотливый человек' прямая связь имени Мокош с теонимом Мокошь становится проблематичной». См.: Зубов Н. И. Теонимия древнерусская. С. 225.

340 Иванов Вяч.Вс, Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши... С. 186-187.

341 Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре... С. 24.

## Глава вторая БОЖЕСТВО СЕМАРГЛ

Сущности не следует умножать без необходимости.  
Уильям Оккам

Анализ комплекса проблем, связанных с восточнославянским божеством Семарглом, принципиально труден в силу крайней скудости источниковой базы. Из древнерусских письменных памятников мы не узнаем о нем ничего, кроме факта бытования на Руси теонима Семаргл. В этой связи уместно вспомнить сетования уже одного из первых исследователей славянского язычества А. С. Кайсарова, писавшего в начале XIX в.: «Должны мы, россияне, жаловаться несколько на древних наших летописцев, потому что они оставили нам темные понятия о нашей мифологии»<sup>1</sup> (см. также Предисловие).

Семаргл упоминается в «Повести временных лет» (далее — ПВЛ) в уже цитированной в первой главе статье под 980 г. в перечне богов созданного князем Владимиром в Киеве языческого пантеона, причем в старейших списках ПВЛ данный теоним имеет несколько отличные написания: Владимир поставил кумиры Перуна, Хорса-Дажьбога, Стрибога, Мокоши и Симарьгла (Лаврентьевская летопись)<sup>2</sup>, Семарьгла (Радзивилловская летопись)<sup>3</sup>, Сѣмарьгла (Ипатьевская летопись)<sup>4</sup>.

В «Слове некоего христороубца и ревнителя по правой вере», одном из наиболее ранних древнерусских поучений, направленных против языческих переживаний, имя Семаргла оказалось разделено на два слова. Обличая «христиан, двоеверно живущих», христороубец указывал, что они веруют «в перуна и хорса и въ мокошь и в Сима и въ Рьгла...»<sup>5</sup> (варианты по различным спискам «Слова»: «и в Ерьгла», «и в сима и ворхгла», «и воргла», «въ рьгла», «ргла»<sup>6</sup>); «молятъ подь овиномъ огневи. и виламь и мокоши (и) симу. (и) реглу и перуну и волосу скотью богу, (и) роду и рожаницамъ...»<sup>7</sup> (варианты: «рьглу», «симу реглу», «и сему реглу»<sup>8</sup>).

К поздним вторичным отзвукам теонима Семаргл можно относить поименование в различных редакциях «Сказания о Мамаевом побоище» среди «богов-покровителей» ордынского правителя — наряду с Перуном, Гурсом (Хорсом), Мокошем (форма дана в мужском роде), Махметом — «и Салавата и Раклиа», «и Соловата,... и Ракляя», «и Кавата, и Раклиа»<sup>9</sup>. Перечень языческих божеств в «Сказании», вероятно, в конечном счете восходит к «Слову некоего христороубца», на что указывают и сам их набор, и разделение теонима Семаргл на две самостоятельные части (> двух богов)<sup>10</sup>.

Более Семаргл (или Сим/Сем и Регл) ни в каких оригинальных древнерусских источниках не упоминается.

Таким образом, из древнерусских письменных памятников мы не можем почерпнуть прямую информацию ни о характере, ни о функциях, ни о внешнем облике божества Семаргла. Подобное состояние источниковой базы ведет к тому, что дискуссии вокруг Семаргла не затухают и по сей день. По существу, в распоряжении исследователей имелся и имеется только один адекватный методический прием — дать удовлетворительную этимологию теонима Семаргл и затем на ее основе разъяснить значение этого божества. Но этот же прием, используемый учеными уже около двух столетий, при объективном недостатке информации неизбежно порождает большое количество спекулятивных, мало достоверных и просто фантастических гипотез. Не случайно Вс.Ф.Миллер емко и точно охарактеризовал имя Семаргла как «сгх для мифологов»<sup>11</sup> (лат. *sgh* 'крест, орудие пыток; мука, мучение, беда, горе, бедствие'). Задача еще более усложняется разделением теонима Семаргл на два слова в «Слове некоего христолюбца», откуда продолжающее существовать суждение о бытовании у восточных славян богов Сема/Сима и Регла.

Хотя многие исследователи (ссылаясь на скудость данных, испорченность слова, неубедительность высказанных ранее гипотез и т.д.) отказывались «разгадывать» Семаргла (Сема, Регла)<sup>12</sup>, недостатка в разнообразных предположениях не было.

Г. А. Глинка в работе 1804 г. писал, что слова Зимерзла, Симаергла, Симаергла и т. п. означают «всё одно и то же, т. е. зиму и мерзнуть»<sup>13</sup>. В том же духе, правда, с некоторыми колебаниями, позднее высказался Д. О. Шеппинг, выводя слово Семаргл из мор в значении 'смерть, мороз, мрак' и зима и усматривая в этом божестве олицетворение зимней природы<sup>14</sup>.

П.М.Строев увидел в Семаргле божество, вероятнее всего, финское и высказал догадку, что в слове Семаргл позднейшие переписчики ПВЛ соединили имена двух различных богов — Сема и Регла<sup>15</sup>.

С. Руссов в виде догадки выразил мнение о том, что имя Зимцерлы или Зимаерглы (т. е. Семаергла) происходит от слов зияю и мерцаю, и сблизил Зимцерлу с римской богиней молний Семелией; при этом Семелия была заимствована у славян, а ее имя — испорченное Зимцерла<sup>16</sup>.

П. И. Прейс догадку П. М. Строева признал доказанной после того, как А. Х. Востоков ознакомил его с выписками, сделанными «из старинных рукописей» (речь шла о «Слове некоего христолюбца»). «В них, — писал он, — эти божества встречаются в дательном падеже и разделены союзом... Таким образом, в летописи должно читать (Владимир постави): „Сима, Рьгла и Мокошь"»<sup>17</sup>. Данных двух богов П. И. Прейс сблизил с божествами, фигурирующими в Ветхом Завете и принадлежавшими переселенным ассирийцами в Палестину в VII в. до н. э. народам: «Притом сделал каждый народ и своих богов... Вавилоняне сделали Суккот-беноф, Кутийцы сделали Нергала, Емафяне сделали Ашиму» [4 Цар. 17, 29-30]. Ученый полагал, что «Сим и Регл вместе с Хорсом заимствованы из одного и того же источника», от арийских племен<sup>18</sup>. К гипотезе о связи ветхозаветных Ашины и Нергала<sup>19</sup> с древнерусским Семарглом (или Симом и Реглом) в той или иной форме присоединился ряд ученых<sup>20</sup>, однако она подвергалась и критике, например со стороны В. Ягича, заметившего, что «это толкование мне ничего не объясняет»<sup>21</sup>.

В некоторых появившихся в 1870-е годы работах предлагались следующие фантастические разъяснения Семаргла. Н. Квашнин-Самарин трактовал это слово как «сивая (светлая) молния», видя в первой части си 'свет', вторую же считая родственной словам молния, моргать, мелькать и т.д.<sup>22</sup>; А. С. Великанов полагал, что Семарглом «на священном или древнем русском языке» назывался владыка царства мертвых древнеиндийской мифологии Яма и, руководствуясь санскритом, толковал это имя как производное от сима, симан 'граница', ракха 'страж, покровитель', кала 'Яма, бог смерти', откуда Семаргл — 'пограничный страж Яма'<sup>23</sup>.

Однако тогда же, в 1876 г., во Львове увидела свет небольшая брошюра украинского историка, филолога, этнографа и политического деятеля Антона (Антония) Степановича Петрушевича (1821-1913)<sup>24</sup> «Корочун-Крак». А. С. Петрушевич в ней счел Семаргла «древним по своему названию из



арийского периода уцелевшим божеством». Хотя это божество «есть по свойствам его неизвестное», но имя его «подобнозвучаще» «с древнеперсидским Симургом, божеством с орлиной головою, которого европейским толкованием (глоссою) кажется быти Див или злоповестный Рарашек (рарог. — М. В.)»<sup>25</sup>. В более поздней работе А.С.Петрушевич также отмечал, что Див является славянской глоссой к Семаргг, последний же был принесен славянами в Европу из Азии, общей колыбели индоевропейских народов<sup>26</sup>.

Книжечка А. С. Петрушевича, вышедшая в провинциальном австро-венгерском Львове, осталась не замечена — имея в виду интересующую нас проблематику — ни современниками, ни в последующей историографии. Тем не менее именно А. С. Петрушевич по праву должен считаться основоположником теории иранского происхождения восточнославянского Семаргга и его связи с персонажем мифологии иранцев Симургом<sup>27</sup>. Симптоматично, что независимо от А. С. Петрушевича к той же мысли позднее пришли Н. М. Гальковский (1916) и К. В. Тревер (1933).

К 80-м годам XIX в. относится появление двух специальных отечественных трудов по славянской мифологии, авторы которых, А.С.Фаминцын и М.Е.Соколов, попытались по-новому, отчасти сходно, подойти к вопросу о божестве Семаргле.

А. С. Фаминцын счел теоним Семаргг состоящим из двух слов, Сим и Ерьгг, по ошибке слитых переписчиком летописи в одно, причем в написание вкралась еще и другая ошибка: во втором слове буква ы была превращена в две — ь и г. После внесения необходимых исправлений получаем первоначальное, подлинное написание — Сим (или Сем) Ерыг, где Ерыг — Ярило, бог Солнца, хорошо известный восточным славянам, а Сим объясняется из древнесабинского *semo* 'тений, полубог'<sup>28</sup>.

М. Е. Соколов, критически проанализировав основные работы предшественников, категорически не согласился с П. И. Прейсом в его трактовке «Сима и Регла» в качестве иноземных богов, а также с ним и другими исследователями, кто в слове Семаргг усматривали два теонима, сам отнес «внезапное появление» по-следних на счет «позднейшей порчи текста»<sup>29</sup>. М. Е. Соколов имя Семаргга считал сложным и, видя во второй его части Ярило, первую толковал как семь, т. е. Семаргг «то же, что Ерило (Ярило), Семи-ярила»<sup>30</sup>. «Можно думать, что Ярило потому носил название „Семаергла“, что он, подобно Руевиту (Яровиту), богу войны балтийских славян, изображался с семью головами под одним черепом... Ярило под именем „Семаергла“ является каким-то космическим богом, олицетворяющим в себе все силы природы»<sup>31</sup>.

Хотя гипотеза А. С. Фаминцына об отражении в теониме Семаргг имени Ярилы получила некоторую поддержку в последующей историографии<sup>32</sup>, но практически сразу по выходе в свет работы А. С. Фаминцына и М. Е. Соколова подверглись едкой и уничтожающей научной критике в рецензиях на них Вс.Ф.Миллера, продемонстрировавшего лингвистический дилетантизм авторов. Он, в частности, отметил, что М.Е.Соколов не задает себе вопросы: кому и почему понадобилось исказить ясное, сложное славянское имя Семи Ярила в какое-то невозможное неславянское „Семаергла“; каким образом семь приняло форму сема; откуда г в имени Ярилы<sup>33</sup>.

Близкую к точке зрения М.Е.Соколова позицию занял Л. Леже, предположивший, что в имени Семаргга скрывается искаженное Седмаруглав, т.е. 'семиглав', семиголовый идол. Исследователь считал, что так бы это слово звучало у балтийских славян, от которых, возможно, и попало на Русь<sup>34</sup>.

А. Л. Погодин увидел в Семаргле или Симе и Регле греч. ζῆμα ρεγυλος 'знак, памятник на могиле правителя'. Согласно А.Л.Погодину, Семаргг попал в число богов древнерусского Олимпа по недоразумению, в действительности — это памятник какому-то корсунскому вельможе или царю, поставленный в Киеве Влади-миром Святославичем после похода на Херсонес<sup>35</sup>. А.Л.Погодин вернулся к проблеме Семаргга в начале 1920-х годов, уже будучи в эмиграции. Этого «бога», указывал он, давно пора развенчать из богов. Владимир, насмотревшись на «семь» в Корсуни, поставил такой же в Киеве в память о своем отце Святославе, тело которого осталось непогребенным<sup>36</sup>.

Л.Нидерле в 1916 г. в очередном выпуске своего многотомного труда «Славянские древности»

охарактеризовал культ Семаргла как греко-восточное заимствование, но не исключал, как и ранее В. Ягич<sup>37</sup>, что Семаргл — лишь пустое название, не имеющее соответствий в культе какого-либо божества на Руси<sup>38</sup>.

В том же году Н. М. Гальковский после краткого обзора историографии вопроса вынужден был пессимистически признать: «В настоящее время мы не можем удовлетворительно объяснить значение этих божеств (Сима/Сема и Регла. — М. В.) или божества (Семаргла. — М. В.) ...В народных преданиях Сим и Регл не сохранились, и сказать о них что-либо положительное мы не имеем возможности»<sup>39</sup>. Но одновременно он, независимо от А. С. Петрушевича, выразил догадку: «Не представляет ли слово Сима-ргл переделку слова Симу-рг, названия фантастической птицы иранских сказаний?»<sup>40</sup>. Однако и предположение Н. М. Гальковского, увидевшее свет в книге, опубликованной в разгар первой мировой войны и накануне потрясений 1917 г., не вошло в научный оборот должным образом.

В 1918 г. проблему Семаргла рассмотрел в своей «Славянской мифологии» А. Брюкнер. Ученый, считая, что форма Семаргл не могла быть славянской, делил теоним на два слова и, соответственно, усматривал здесь двух богов. Теоним Сем/Сим он полагал родственным праслав. \*sěmъja 'род, родина', и тогда это божество — покровитель дома, рода или родины, подобное восточнославянскому Роду. Форма Регл могла быть связана либо с праслав. гъзь 'рожь', либо с польск. gzygać 'блевать', русск. рыгать; отсюда Регл или был божеством ржи, сельского хозяйства, хлебных злаков, или оказывался как-то связан с закваской, т. е. ферментацией<sup>41</sup>.

Хотя интерпретация А. Брюкнера была принята рядом ученых<sup>42</sup>, но она вызвала и обоснованную критику. Х. Ловмянский отозвался о ней следующим резким образом: «Это домыслы, спорные с этимологической точки зрения, сомнительные с точки зрения семантики (ржаной бог!) и не подкрепленные источниками в том, что касается характера божества, т. е. это бумажные концепции»<sup>43</sup>. «Оба толкования Брюкнера, — писал о мнении ученого относительно Регла К. Т. Витчак, — остаются типичными „Wurzeletymologien“ (корневыми этимологиями. — М. В.), лишенными доказательной силы и малоприемлемыми. Во-первых, потому, что связь с корнем \*gīg- 'киснуть, бродить' неприемлема фонетически (теоним, производный от этого корня, имел бы вид \*\*Рыгл...) ...Второе сближение со-мнительно с морфологической точки зрения, потому что данный теоним — если бы он действительно служил названием „ржаного божества“ — должен был бы иметь вид \*\*Ръапъ... Остается добавить, что эти этимологии Брюкнера уязвимы также с семантической точки зрения»<sup>44</sup>.

Основная историографическая тенденция в изучении восточнославянского божества Семаргла с 1920-1930-х годов заключалась во все более прочном обосновании и укоренении в науке мнения о его иранских корнях, хотя продолжали высказываться и иные суждения.

Русский исследователь-эмигрант А. Калмыков в статье 1925 г. обратил внимание на североиранскую (восточноиранскую), т. е. скифо-сарматскую, огласовку слова «птица», заключенного в двусловном теониме Семаргл, — marg<sup>45</sup>. Спустя сорок лет и, кажется, независимо от А. Калмыкова на то же обстоятельство указал В. И. Абаев, писавший: «Огласовка а в слове marg 'птица' характерна именно для скифо-осетинского, тогда как в персидском и почти во всех других иранских языках мы имеем только гласный и (marg)\*; скифскую форму имени «прообраза» Семаргла В. И. Абаев реконструировал как \*Sēnmarg<sup>46</sup>. При скудости источников о божестве Семаргле эти наблюдения лингвистов были чрезвычайно важны, так как позволяли говорить не просто об иранских, но о скифо-сарматских корнях Семаргла, что ставило изучение проблемы на конкретно-историческую почву, обосновывало восприятие восточными славянами данного божества, неизвестного другим ветвям славянства, из скифо-сарматских религиозных верований.

Но переломное значение для принятия научным сообществом иранской теории происхождения древнерусского Семаргла все-таки имело появление в 1930-е годы во многом не утратившей донныне научной ценности работы отечественного кавказоведа и востоковеда Камиллы Васильевны Тревер (1892-1974)<sup>47</sup>. На основе анализа данных письменных источников и фольклора исследовательница выявила некоторые ключевые мифологемы, связанные с иранской птицей Сазной (Сайной) — авест. mərəyo Saēnō, Saēna mərəyo, откуда позднее пехл. Sēnmurv (Сэнмурв) и перс. Simurg (Симург). Особое внимание К. В. Тревер уделила облику данного иранского мифологического существа,

которое считала изначально полиорнитозооморфным, сочетавшим во внешнем виде элементы собаки и птицы. Двойственная, собако-птичья природа Саэны-Сэнмурва, по мнению ученого, нашла отражение в его имени, в письменных зороастрийских памятниках, особо наглядно воплотилась в изобразительном искусстве Востока (подробный анализ точки зрения К. В. Тревер см. далее).

Не будучи знакома с работой Н.М.Гальковского, К. В. Тревер самостоятельно сблизила иранского Сэнмурва-Симурга с древнерусским богом Семарглом. «Кроме самого имени, — писала она, — о нем неизвестно ничего, но едва ли могут быть какие-либо сомнения в том, что мы имеем передачу имени Симурга. „Симург“... отчетливо звучит в различных формах имени славянского божества...» 48.

Значимость работы К. В. Тревер для изучения восточнославянского язычества состояла в том, что она дала исследователям иранский материал, иранскую источниковую базу (письменную, изобразительную) для суждений о функциях и внешнем облике Семаргла, тем самым до известной степени компенсировав сугубую информативную недостаточность древнерусских памятников. Подкрепленная обильным иранским материалом, гипотеза о связи Семаргла с образом иранской мифологии как бы обрела «источниковую плоть», что обеспечило ей первенствующее место в современной историографии проблемы<sup>49</sup>, а саму проблему вывела за рамки только умозрительного этимологизирования.

Вместе с тем не бесспорные выводы К. В. Тревер относительно мифологии и особенно внешнего облика иранского «прообраза» Семаргла были без проверки и критики приняты рядом ученых-неиранистов и перенесены на восточнославянское божество. Особо следует выделить в этом отношении разыскания Б.А.Рыбакова, уделившего Семарглу существенное внимание в цикле работ по славянскому язычеству.

Полностью признав в качестве истинных все построения К. В. Тревер, Б.А.Рыбаков возвел мифологический образ иранского «крылатого пса» Сэнмурва к древнейшим представлениям земледельцев энеолита, отслеживая его на материалах уже трипольской культуры<sup>50</sup> (культура Триполье-Кукутени, существовала в конце V — третьей четверти III тыс. до н. э. на территории современных Украины, Молдавии и части румынской Молдовы<sup>51</sup>).

Достаточно свободно интерпретируя сведения зороастрийских текстов о Саэне-Сэнмурве, собранные К. В. Тревер, Б. А. Рыбаков увидел в Семаргле древнерусское божество растительной силы, посевов, семян, ростков и корней растений, их охранителя<sup>52</sup>.

Прилагая выводы К. В. Тревер относительно облика Саэны-Сэнмурва к древнерусскому материалу, Б. А. Рыбаков подверг анализу изображения «крылатых псов», называемых им «Семарглами», в искусстве Древней Руси, в первую очередь на браслетах-наручах из княжеско-боярских кладов XII — начала XIII в., использовавшихся во время ритуальных русальных танцев. На них изображения «Семарглов», по мнению ученого, служили оберегами, а сам крылатый пес мыслился как благое существо — защитник от зла. Б. А. Рыбаков отметил постепенное изменение иконографии собак-птиц на наручах, связав это обстоятельство с исчезновением из древнерусских письменных памятников божества Семаргла и появлением неизвестного в них ранее божества Переплута<sup>53</sup>, что явилось, по его мнению, результатом вытеснения уже плохо понимаемого иранского по происхождению собаководного Семаргла образом собственно славянского язычества с аналогичными функциями<sup>54</sup>.

К оценке построений Б.А.Рыбакова целесообразно обратиться ниже, после комплексного рассмотрения проблемы. Это же относится к гипотезе Д. Ворта, независимо повторившего мнение А. С. Петрушевича о связи Семаргла и Дива. «Можно предположить, — писал Д. Ворт, — что под все возрастающим давлением новопринятого христианства культ Смаргла постепенно исчезал», а «функции этого демонического воина-орла переходили к другому, издавна известному (восточнославянскому. — М.В.) демоническому существу низшего уровня, т.е. к Диву. Орлиные, или во всяком случае птичьи, черты Смаргла явно воспроизведены в облике и поведении Дива»<sup>55</sup>. Свое соображение Д.Ворт подкрепил тем, что в древнерусских текстах Семаргл «всегда отмечается в непосредственном соседстве с Мокошью», однако в «Слове св. Григория изобретено в толцех»

вместо Семаргла рядом с Мокошью фигурирует Див56 («Тѣмъ же богамъ требу кладуть и творять... виламъ. и мокошьи. дивѣ. перуну. хърсу. роду и рожаници...»57).

Что касается позиции Б. А. Рыбакова по проблеме времени и путей появления Семаргла в язычестве восточных славян, то она крайне неоднозначна и противоречива и едва ли поддается равноденствию.

В книге «Язычество древних славян» он писал: «При всей близости русского Смаргла — Сьмаргла к иранскому Сэнмурву следует сказать, что здесь перед нами не столько заимствование, сколько одинаковость образа...

Возможно, что по поводу всех четырех божеств со следами иранского влияния на форму их имен (Дажьбог, Стрибог, Хорс, Семаргл. — М. В.) нам придется ограничиться признанием близости, одинаковости, но воздержаться от мысли о непосредственном скифском воздействии в VI-IV века 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 создали образы патриархальных божеств неба, солнца и посевов. Скифская же эпоха с ее непосредственными контактами праславян с иранцами могла закрепить именно эти, близкие к иранским, формы"58.

В вышедшей через несколько лет работе «Язычество Древней Руси» Б. А. Рыбаков демонстрировал диаметрально иной подход: «Предки славян, вплотную соприкасавшиеся со скифами-иранцами и через них воспринимавшие много элементов восточной культуры, безусловно, знали как внешнюю форму, так и символическое значение грифона. Образ семаргла-сенмурва добавился, вероятно, позднее (скифам он был неизвестен) во время контактов Киевской Руси с Персией. Недаром иранское наименование сенмурва быстро исчезло из русского обихода и стало непонятным даже самим средневековым переписчикам. Корни мифического грифона-Дива шли на полторы тысячи лет глубже корней заносного Семаргла» 59.

Неоднократно к проблеме божества Семаргла обращались Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, причем их взгляды претерпели существенные изменения.

В 1965 г. они предприняли попытку объяснить происхождение древнерусского Семаргла, оставаясь на славянской языковой почве. Ученые этимологизировали теоним Семаргль как 'семиглав' (древнее \*Sedmor(o)-golъ > \*Semorgol(v)ъ > \*Семаргль), что повторяло в основном гипотезу Л.Леже и отчасти мнение М.Е.Соколо-ва. Семаргла-Семиглава Вяч.Вс.Иванов и В.Н.Топоров сопоставили с данными о язычестве западных славян, у которых имелись божество Триглав и семиголовый идол бога Руевита. Исходя из этого, Семаргла-Семиглава они объясняли через число известных «высших» восточнославянских языческих божеств (боги Владимирова пантеона плюс Велес/Волос и Сварог), где Семаргл мог быть как восьмым элементом, объединяющим другие семь, так и седьмым, если Сварог (Сварожич) не входил в их число. Исследователи не исключали связи Семаргла с иранским Сэнмурвом-Симургом, но считали эту гипотезу более спорной60.

Интерпретация Вяч.Вс.Иванова и В.Н.Топорова вызвала веские возражения со стороны специалистов разных гуманитарных дисциплин.

Б.А.Рыбаков указал на то, что о семичленном пантеоне князя Владимира говорить не приходится, так как в летописной статье под 980 г. упомянуто только шесть теонимов61.

В статье, опубликованной в 1989 г., в связи с приведенной гипотезой Вяч.Вс.Иванова и В.Н.Топорова мы писали: «Представляется, однако, что построения Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова не являются достаточно строгими. В летописи под 980 г. названы шесть богов, в том числе и Семаргл, поэтому он не мог быть семиглавым олицетворением киевского пантеона князя Владимира. Говорить же, что Семаргл олицетворял семь высших божеств древнерусского пантеона,



также едва ли допустимо. Этот пантеон реконструируется исследователями гипотетически, ибо в полном составе, каким он видится Иванову и Топорову, не зафиксирован ни в одном источнике. Кроме того, вызывают возражения критерии выделения ими высших древнерусских божеств. Ученые не учитывают в своих построениях Рода, культ которого, как показал Б. А. Рыбаков, играл чрезвычайно большую роль у восточных славян, или, например, Трояна, скудость источников о котором никоим образом не исключает возможности его отнесения к наиболее значимым языческим богам. В одном из старейших древнерусских апокрифов, „Хождение богородицы по мукам“, известном в рукописи XII в., в перечне языческих „богов-бесов“ он стоит рядом с Хорсом, Велесом, Перуном и даже впереди них. Ввиду сказанного, попытка Иванова и Топорова ограничить число высших древнерусских божеств семью и в связи с этим объяснить значение божества Семаргла не кажется нам убедительной» 62.

Серьезной корректировки здесь требует оценка значимости культа Рода — особенно после появления статьи Л. С. Клейна<sup>63</sup>, следует крайне осторожно подходить к возможности причисления Рода к «высшим» древнерусским языческим богам.

Что касается лингвистического аспекта этимологии ученых, то Д. Ворт обращал внимание на возникающие трудности фонетического порядка, например, на необычную по законам общеславянской фонетики редукцию конечного \*-golvъ в -glъ<sup>64</sup>; кроме того, реконструируемая Вяч.Вс.Ивановым и В.Н.Топоровым форма имеет вид Семаргль (с огласовкой на б), тогда как в древнерусских источниках (исключая явно испорченную передачу в некоторых списках «Слова некоего христороубца»: ворхла, воргла, в рьгла) -ръгль, с огласовкой на ё, т. е. после р — гласная переднего ряда, о чем авторы не упоминают<sup>65</sup>.

«...Даже если допустить существование семиголового Смаргла, — писал Д. Ворт, — мы все равно не в силах ни приписать ему какие бы то ни было определенные функции, ни выяснить, хотя бы путем предварительной догадки, вопрос о его происхождении. Вследствие всего сказанного этимологию \*Sedmor(o)-golvъ следует счесть неудовлетворительной, хотя и невозможно окончательно исключить ее»<sup>66</sup>. Более категоричен был Ю. Речек: «Совершенно анекдотично звучит объяснение нашего имени (теонима Семаргл. — М. В.) у Иванова-Топорова... При такой этимологизации можно доказать все, что угодно»<sup>67</sup>.

К концу 1980-х годов и Вяч.Вс.Иванов, и В.Н.Топоров отказались от прежней точки зрения, признав родственность восточнославянского Семаргла иранскому Саэне-Сэнмурву-Симургуб<sup>68</sup>. В.Н.Топоров, в частности, писал: «...Скорее всего именно н.-перс. sīmurg... и подобные ему формы (курсив наш. — М.В.) могли бы рассматриваться как источник древнерусских форм. Ср.-перс. sēpmurgv, sēp-murgv, очевидно, менее подходят на роль такого источника. Что же касается авест. saēna-mərəuа-..., то подобная форма могла бы быть источником названия Семаргль и под. только при принятии неорганического развития (напр., saēna-mərəuа- > \*sē/na/marəg- > \*semarъg- и т. п.)»<sup>69</sup>.

Последняя по времени известная нам попытка предложить оригинальную этимологию теонима Семаргл принадлежит польскому исследователю К. Т. Витчаку, который, опираясь на «Слово некоего христороубца» и историографическую традицию, принял гипотезу о существовании двух древнерусских божеств — Сема и Регла.

Аргументировал свою позицию К. Т. Витчак следующим образом:

1. «Слово некоего христороубца» является источником, во всех отношениях современным ПВЛ, не обнаруживая ни прямой, ни косвенной зависимости от последней; поэтому первичность чтения ПВЛ обосновать нельзя;
2. «Слово» упоминает двух богов, Сема и Рьгла, два раза, причем в разных падежных формах (в род.ед. и дат.ед.), в связи с чем их наличие нельзя квалифицировать как недоразумение;

3. Поскольку переписчики ПВЛ не разделяли слов, нельзя исключить, что написание Сѣмарьгла представляет собой случайную ономастическую спайку, возникшую от слияния форм Сѣма + Рьгла;

4. Против чтения Сѣмарьгла говорит и тот факт, что оно необъяснимо этимологически;

5. «Слово» представляется более надежным источником, чем

ПВЛ, и потому, что религиозная тематика является в нем преобладающей, в то время как в ПВЛ она выступает лишь на фоне тематики историографической<sup>70</sup>.

Восточнославянское Рьгль К. Т. Витчак толковал как восходящее к и.-е. \*rudlós 'дикий, буйный, агрессивный', отразившейся также в имени ведийского Рудры (Rudráh, субстантивное прилагательное), бога неистовой и разрушительной бури. Поэтому Рьгль идентифицировался им как божество дикой, неистовой и необузданной силы природы, в частности — божество бури и ее зловещего вида<sup>71</sup>. Форму Рьгль К. Т. Витчак считал восходящей к праслав. \*гьдль, однако поскольку развитие \*dl > gl присуще только северной периферии восточного славянства, то Рьгла следует считать богом севернорусским, новгородским, а весь киевский пантеон Владимира — севернорусским, новгородским по происхождению<sup>72</sup>.

Не будучи лингвистом, автор оставляет этимологический аспект статьи К. Т. Витчака разбору специалистов. Однако нельзя не отметить, что предложенная интерпретация страдает тем же фонетическим недостатком, что и данная в свое время Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым, а именно — практически однозначно источники воспроизводят -рьгль/Рьгль, а не Рьгль, как то у польского исследователя.

Утверждая, что форма Сѣмарьгль необъяснима этимологически, К. Т. Витчак отсылал к мнению Ю. Речека, который, возражая В.И.Абаеву, Р.О.Якобсону, К.Г.Менгесу, придерживавшимся сближению ее с авест. тагэуо Saēnō, ср.-перс. Sēnmuw и т. д., писал: "К сожалению, это имя не засвидетельствовано в осетинском, который даже не знает слова \*таг 'птица', чтобы реконструкция выглядела сколько-нибудь реальной»<sup>73</sup>. Но нефиксация формы в современном осетинском языке не может служить надежным доказательством исконного ее отсутствия в восточноиранских диалектах, бывших предками осетинского, как и в случае с отсутствием в осетинском форм \*xors/\*xūrs 'Солнце-царь', реконструируемых на основе их удержания в языках, носители которых в разное время контактировали с иранской, в том числе скифо-сармато-аланской, языковой средой (см. первую главу). Второе же утверждение Ю. Речека — исключительно плод досадного недоразумения: в современном осетинском языке и слово таг 'птица', и производные от него хорошо известны<sup>74</sup>.

Пятая позиция, приводимая К. Т. Витчаком в обоснование своей точки зрения, вызывает недоумение: какое отношение к правильности написания теонима имеет преобладание или не преобладание в том или ином памятнике религиозной тематики? Но и если под этим углом зрения рассмотреть летописные статьи под 980-ми годами, то они содержат цельный связный «религиозно-тематический» рассказ о языческой реформе князя Владимира Святославича: ее начало (980); «апогей» — попытка принести в жертву богам киевского пантеона юного варяга-христианина (983); конец «первой религиозной реформы» и крещение Руси (988).

Допустим, далее, что первичность, т.е. правильность, даваемого ПВЛ чтения Семарьгль обосновать нельзя (Е.В.Аничков, скажем, полагал, что перечни киевских божеств в ПВЛ и «высших» божеств в «Слове некоего христолюбца» независимы и восходят к устной традиции, народной памяти о божествах Владимирового пан-теона<sup>75</sup>). Но равно нельзя обосновать верность и первичность чтения «Слова». Ничто не мешает принять то, что редакторы «Слова», сделавшие, по предположению Е.В.Аничкова, в него вставки с именами языческих богов и «полубогов», дополняли текст, опираясь, в частности, на летопись. В этой связи весомыми нам представляются следующие суждения В.Я.Петрухина, в частности полемизировавшего с К. Т. Витчаком: «Понятие „двоеверие“ связывается с собственно идолопоклонством в... „Слове некоего христолюбца и ревнителя по правой вере“. Его исследователь Е.В.Аничков предполагал, что первая редакция „Слова“ составлена в середине XI в.... Вместе с тем существенно, что в первоначальной редакции „двоеверно живущими“ объявляются „попы и книжники“, не соблюдающие церковных предписаний, прежде всего,

касающихся трапезы. Здесь нет еще речи ни о язычестве, ни об иноверии „двоеверцев". Они оказываются слугами „бесов" и „кумиров" как нарушители канона, в соответствии с духом апостольских посланий, цитируемых в „Слове"... Зато во вставках редактора безымянные кумиры получают имена древнерусских языческих богов... Список богов воспроизводит в усеченном виде летописный перечень божеств Владимирова пантеона..., причем летописный Семарьгл в „Слове" раздвоился на Сима и Рьгла. Эта вставка не могла появиться ранее начала XII в. — времени составления „Повести временных лет"; не ранее этого времени и термин „двоеверие" обретает свое „языческое" содержание» 76.

Вполне допустимо, что названные в ПВЛ в перечне киевских богов Дажьбог и Стрибог были пропущены во вставках редакторами «Слова» потому, что вторая часть данных составных теонимов (-бог > Богъ [!]) смущала книжников-христиан<sup>77</sup>, а Семаргл мог превратиться в Сема/Сима и Регла в силу соотнесения с ветхозаветными Ашимой и Нергалом, как то предполагали Н. Квашнин-Самарин, В. И. Абаев, Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров и другие<sup>78</sup>. После этой трансформации, естественно, слова Семь/Симь и Рьгль склонялись независимо.

Принципиально важно отметить то, что разделение теонима Семаргл на два слова имело место и позднее и независимо от «Слова некоего христолюбца». В статье Устюжской летописи (ее составление относится к первой четверти XVI в., опубликована в «Полном собрании русских летописей» по Архангелогородскому летописцу начала XVII в.<sup>79</sup>), помещенной под 978 г. и повторяющей в интересующей нас части статью ПВЛ под 980 г., в перечне Влади-мировых кумиров читается: «...и Сема, и Регла...»<sup>80</sup>.

В летописном перечне божеств киевского пантеона князя Владимира имена богов отделены союзом и. Исключение составляют (в некоторых списках ПВЛ) теонимы Хорс и Дажьбог, но, как мы стремились обосновать в первой главе, данный пропуск союза неслучаен и объясняется двойным именем кумира бога Солнца.

Отталкиваясь от этого, надо признать неслучайным и отсутствие союза и между именами Сема/Сима и Регла, а значит, следуя логике источника, обосновать тождество или близкое функциональное сходство этих двух божеств. Однако К. Т. Витчак вопрос о Семе/Симе не рассматривал, что делает его позицию еще более уязвимой. Напомним также, что еще Е. В. Аничков сопоставлял летописное известие под 1071 г. о появившемся в Киеве незадолго до того волхве, которому «явили ми ся есть 5 богъ»<sup>81</sup>, с числом божеств Владимирова пантеона<sup>82</sup> (см. также первую главу). Эта интерпретация представляется убедительной, а потому в статье ПВЛ под 980 г. возможны только чтения «Хорса-Дажьбога» и «Семаргла» как цельного теонима.

Наконец, если рассматривать, вслед за К. Т. Витчаком, киевский пантеон как севернорусский, новгородский по происхождению, то невозможно убедительно ответить по крайней мере на следующие два вопроса. Во-первых, какими путями, в результате какой этноисторической ситуации на севере Руси оказался в числе наиболее чтимых божеств сугубо южнорусский, иранский по происхождению бог Хорс? Во-вторых, зачем Владимир окружил кумир Перуна идолами новгородских богов в Киеве и почему, что было бы куда логичнее, не сделал того же в Новгороде, ограничившись установлением здесь — руками своего дяди Добрыни — только кумира Перуна?<sup>83</sup>

В силу всего сказанного гипотезу К. Т. Витчака мы склонны оценивать как неубедительную, более всего — как своеобразное интеллектуальное упражнение.

Вместе с тем нельзя не учитывать то обстоятельство, что появление предположений, подобных точкам зрения Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова 1965 г. или К. Т. Витчака, имеет объективным основанием трудности, с которыми сталкиваются лингвисты при возведении теонима Семарьгль к иранским формам наименования гигантской мифологической птицы. Иранскими, равно как и славянскими, фонетическими закономерностями нельзя объяснить появление в нем конечного л<sup>84</sup>; не выводима достаточно корректно из форм типа авест. тэгəуо 'птица' гласная переднего ряда (др.-русс. ь, е и под.) после р в древнерусском слове<sup>85</sup>. (Впрочем, Д. Ворт, отметив эти трудности, писал: «Тем не менее мы не видим никаких фонетических причин, которые бы заставили нас считать этимон *Sīmury* „более спорным", чем \**Sedmor(o)-golъvъ*» 86.)

Поэтому, строго говоря, распространенное мнение об иранских корнях восточнославянского Семаргла, опирающееся на этимологию данного имени, — это лишь гипотеза, однако гипотеза сегодня наиболее вероятная, непротиворечиво вписывающаяся в известный науке контекст поздних славяно-иранских этнических и религиозных связей и взаимодействий и органично его дополняющая. В силу этого в дальнейшем изложении (а частью и в предыдущем, см. первую главу) мы считаем возможным исходить из трактовки Семаргла как восточноиранского религиозно-мифологического наследия у восточных славян в качестве установленного факта — до появления иной, лучше аргументированной альтернативы.

Таким образом, крут проблем, связанных с восточнославянским языческим божеством Семарглом/Симарглом, непросто для изучения. Помимо неинформативности древнерусских письменных памятников относительно него, ситуация усугубляется тем, что ни в одном из дошедших до нас письменных источников по религии скифов и сармато-алан «Семаргл» не фигурирует, не отмечен он и у потомков этих племен осетин, т.е. в нашем распоряжении не имеет-ся прямых свидетельств о его значимости, функциях и облике в верованиях иранских племен Восточной Европы. Лишь фиксация на Руси теонима Семарьгль с восточноиранской, скифо-сармато-аланской огласовкой слова «птица» дает основания думать о его бытовании в мифологии данной части иранцев.

Запутанным является и историографическое состояние вопроса. Например, ученые, признавшие иранские корни древнерусского Семаргла, как правило, тем и ограничиваются, устранившись от анализа иранского (и иного) источникового материала и «передоверяясь» работе К. В. Тревер. Между тем, привлечение ранее не использовавшихся при разработке проблемы материалов (так, К. В. Тревер не учла богатейшие древнеиндийские источники) и иная интерпретация уже известных позволяют по-новому осветить некоторые существеннейшие стороны темы, а также заставляют пересмотреть целый ряд ключевых выводов К. В. Тревер, важных для суждений о древнерусском Семаргле.

Сказанное делает необходимым заново проанализировать вопросы о возможных функциях и внешнем облике божества Семаргла.

Вполне очевидно, что последующий анализ может представлять собой только совокупное исследование всех доступных источников (письменных, изобразительных, данных языка, фольклора), в первую очередь иранских и индийских, и реконструкцию на этой основе мифологии и облика общеарийского, общеиранского и восточноиранского прообраза древнерусского Семаргла, что позволит аргументированно подойти к проблеме функций и облика этого восточнославянского божества.

Древнейшее упоминание в письменных источниках интересующего нас мифологического персонажа содержится в сборнике священных гимнов индийских ариев «Ригведе». Точная датировка памятника дискуссионна, однако, согласно мнению Т.Я.Елизаренковой, «в целом представляется разумным принять за время создания РВ вторую половину — конец II тысячелетия до н. э., хотя наиболее поздние части памятника могли быть созданы на рубеже II-I тысячелетий до н. э. Датировка эта, конечно, весьма условна»<sup>87</sup>.

Согласно «Ригведе», священное культовое растение сома (вед. *sóma*), из которого в ритуале камнями выжимался опьяняющий напиток бессмертия богов амрита (Сома — триединый образ: это наркотический ритуальный напиток; растение, из которого его изготавливали; персонифицированное божество этих растения и напитка; аналогично триедин Хаома ираноариев<sup>88</sup>), росло на высшем небе (горе), откуда его похитил орел (вед. *śuena*). Прорвавшись через сте-регших сому, орел благополучно доставил его богу грозы и войны Индре, несмотря на то, что в орла стрелял из лука стороживший сому небесный стрелок Кришану и даже выбил маховое перо. Из сомы для Индры родоначальником людей и учредителем жертвоприношений богам Ману было приготовлено первое жертвоприношение<sup>89</sup>. Приведем излагающий данный миф текст «Ригведы» [IV, 26, 4-6; 27, 1, 3-4]:

Эта птица должна быть далеко впереди (всех) птиц, о Маруты.  
Быстро летящий орел — впереди (всех) орлов,



Когда по собственному порыву без колес прекраснокрылый  
Понес жертву для Ману, услаждающую богов.

Птица вне себя от страха от того, унесет ли она (сому), Ринулась, быстрая, как мысль, в далекий путь.

Быстро прилетела она с медом — сомой,  
И орел при этом нашел славу.

Прямолетящий (?) орел, держа стебель (сомы),  
Птица издалека, преданная богам, крепко ухватив  
Радостный опьяняющий напиток — сому, нес (его),  
После того как он забрал (его) с того высшего (неба).

(Сома:) «Находясь еще в утробе (матери), я знал  
Все последовательные поколения этих богов.  
Сто железных крепостей стерегли меня.  
Тут — орел! Я быстро улетел»...

Когда орел с шумом рванулся с неба вниз  
Или когда ветры оттуда унесли Пурамдхи,  
Когда на него спустил тетиву  
Стрелок Кришану, беспокойный мыслью,

(То) прямо летящий орел понес его

С высокой вершины к сторонникам Индры, как Бхуджью.  
Тут между (небом и землей) отлетело это маховое перо у этой  
Птицы, промчавшейся (своим) путем<sup>90</sup>.

В одном из гимнов «Ригведы» [I, 93, 6] указывается, что сому «орел (śyuena) похитил со скалы»<sup>91</sup>, согласно другому переводу — «с горы»<sup>92</sup>. «Гора», «высокая вершина», откуда был унесен сома, охарактеризована в другом гимне «Ригведы» [III, 5, 5]: «Он (Агни [бог огня во всех его проявлениях]) охраняет желанную вершину Рипы, место орла (śyuena<sup>93</sup>; Г. М. Бонгард-Левин и Э. А. Грантовский переводят как «птица», что менее точно. — М.В.); он, бодрый, охраняет путь Солнца; он, Агни, охраняет в центре (буквально — «на пупе») Семиглавого; он, превосходный, охраняет веселье богов (сому. — М.В.)»<sup>94</sup>.

Относительная лапидарность воспроизведения мифа о похищении сомы в «Ригведе» по сравнению с «Махабхаратой» (см. далее) не должна смущать. «В РВ мифы, строго говоря, не излагаются..., — отмечала Т. Я. Елизаренкова. — Мифы скорее называются. Определенные фразы-штампы являются своего рода словесными знаками мифа. Поскольку и риши (певцы, поэты, создававшие гимны „Ригведы“ и хранившие их в своих семьях, передавая устно из поколения в поколение. — М.В.), и их аудитория знали эти мифы, большего и не было нужно: ведь миф упоминался для того, чтобы восхвалить бога и соответственно получить от него желаемое»<sup>95</sup>.

Сходный с содержащимся в «Ригведе» миф зафиксирован в созданной позднее «Авесте» (точная датировка даже древнейших частей памятника спорна, но вероятнее всего — середина I тыс. до н.э.<sup>96</sup>), сборнике священных книг зороастризма, вобравшем многие архаичные мифологемы и верования ариев и собственно иранцев (до нас дошли следующие части «Авесты» так называемой второй редакции: «Вендидад», т.е. «Кодекс против дэвов»; «Висперед», т.е. «Все владыки», или «гении благих существ»; «Ясна», от авест. йаз 'почитание', 'поклонение'; «Яшт», наименование образовано от того же авестийского слова; «Малая Авеста»<sup>97</sup>).

Согласно «Авесте», на священных горах Хара Бэрэзайти (авест. Naṛā Vərəzaitī 'высокая Хара', откуда ср.-перс. Harburz (Харбурз), перс. Alburz (Альбурз)), называемых также Харайти Барэз, Харайти, на высочайшей вершине Хары бог создал священное ритуальное растение, сок которого

обладал чудодейственной силой, хаому/хаому (авест. haoma); отсюда оно было унесено в земной мир: «Тебя, Хаому, творцом созданного героя, поставил бог на горы Харайти. Но затем унесли тебя отсюда святые птицы по всем направлениям» (далее упомянуты реальные географические названия, знакомые авторам авестийских гимнов); «и там с тех пор растешь ты, многообразный, сочный, золотистый Хаума» [Ясна, X, 10-11]98.

Учитывая бóльшую, чем «Авесты», древность «Ригведы», можно основательно предполагать, что первоначально хаому с Хара Бэрэзайти уносили не просто некие «святые птицы», а иранский аналог индоарийского мифологического орла Śyuena (Шьена) птица Саэна (Сайна)99. Подкрепляется данное соображение тем фактом, что местом пребывания Симурга, где находится его гнездо, в поэме «Шах-наме» («Книга царей») Абулькасима Фирдоуси (создана в конце X — начале XI в.) неоднократно называется вершина горы Эльборз (подробнее см. далее), ср. с тем обстоятельством, что гора, с которой был похищен сома, характеризуется в «Ригведе», в частности, как «место орла (шьены)».

В значительно более поздней по времени сложения, чем «Ригведа», древнеиндийской поэме «Махабхарата», в которую, тем не менее, был инкорпорирован целый ряд мифологических сюжетов, восходящих к ведическому периоду, в качестве похитителя сомы фигурирует уже не Шьена, а другая гигантская мифологическая хищная птица — Гаруда100, которой для этого пришлось победить в жестокой битве богов, приведя в смятение «третье небо» (высшее небо, где, согласно индийской мифологии, пребывают боги и где находился сома), и охранявших сому «ужасных на вид» двух огненных змей. При этом совпадения «Махабхараты» с «Ригведой» простираются вплоть до мотива утраты Гарудой во время похищения сомы пера101.

Помимо функционального тождества в мифе о похищении сомы, на связь более древней Шьены с Гарудой указывает также то, что божество Шьени (Śyenī, женский род от Śyuena), прародительница ястребов, коршунов (ее сыновьями были коршуны Сампати и Джатаюса), согласно «Махабхарате», являлась супругой старшего брата Гаруды — Аруны, также имевшего облик огромной хищной птицы102.

Поэтому следует полагать, что Гаруда вобрал в себя и другие элементы мифологии Шьены, помимо функции похитителя сомы, и привлечь относящиеся к нему материалы «Махабхараты» при дальнейшем рассмотрении связанного со Шьеной круга мифологических представлений.

На основании приведенных индийских и иранских письменных источников надежно реконструируется следующий общеарийский миф103: священное растение сома/хаома (арийск. \*sauma104), игравшее колоссальную роль в верованиях и особенно религиозных ритуалах ариев, было некогда помещено на гигантских и чудесных мифологических горах, на высочайшей их вершине; отсюда его похитила птица Шьена/Саэна (Сайна) (арийск. \*Śaina) и унесла в земной мир105. Данный миф для общеарийского прообраза Шьены/Саэны, на наш взгляд, может быть охарактеризован как главный, центральный, основной. Возникновение его относится ко времени до распада арийской (индоиранской) языковой общности, который датируется примерно рубежом III-II тыс. до н. э. или первой половиной II тыс. до н. э.106.

Рассмотренный миф позволяет воссоздать еще одну функцию Шьены/Саэны, причем также весьма древнюю, относящуюся к арийской эпохе, а именно — функцию посредника, связника между различными мифологическими мирами, в первую очередь между небом, миром богов, и средним, земным миром.

Харайти Барэз, Хара Бэрэзайти, с высочайшей вершины которых Саэна похитил хаому, — не просто горы. Согласно «Авесте», Хара Бэрэзайти была создана при сотворении мира первой среди гор [Яшт, XIX, I]107; на то же указывается в «Бундахишне» относительно Альбурза [VIII, 2]108, здесь также говорится, что гора Альбурз росла из земли вверх 800 лет: 200 лет до местоположения звезд, 200 лет до местоположения Луны, 200 лет до местоположения Солнца, 200 лет до местоположения «бесконечного света»109 [XII, I]110 (см. также: [Зад-спрахм, VII, 6]111). Альбурз называется в «Бундахишне» центром мира, с запада и с востока в горе по 180 отверстий, каждый день Солнце выходит через одно из них и заходит через другое [V, 3-5]112. В «Михр-яште» «Авесты» о

Харайти Барэз говорится следующее [Яшт, X, 12-13, 49-51]:

Мы почитаем Митру...

Который самым первым  
Из всех божеств небесных  
Над Харою восходит  
Перед бессмертным Солнцем,  
Чьи лошади быстры,  
И первым достигает  
Прекрасных золотистых  
Вершин, откуда видит  
Он весь арийский край...

Мы почитаем Митру...

Которому обитель  
Создал Ахура-Мазда  
Над Харою высокой,  
Многоострой, светлой,  
Где нет ни тьмы, ни ночи,  
Ни холода, ни зноя,  
Болезней смертоносных,  
Ни скверны, что от дэвов, —  
И мгла не поднимается  
Над Харати высокой.

Бессмертные Святые  
Обитель ту создали  
В предвиденье, по Вере  
Всю Солнцу полноправную,  
С высокой Хары Митра  
Весь плотский видит мир<sup>113</sup>.

Хара Бэрэзайти — не только обитель Митры. Закономерно, что именно здесь бог священного напитка Хаома (Хаума) молится и совершает на «высочайшей вершине» жертвоприношения священной корове [Яшт, IX, 17], Митре [Яшт, X, 88], богине судьбы и счастья Аши [Яшт, XVII, 37-38], другим божествам<sup>114</sup>.

Необычен и Эльборз (Альбурз), где находится гнездо Симорга (Симурга), в «Шах-наме»: вершины его возносятся до туч, до небес, «как будто за звезды рукою держась»<sup>115</sup>.

Достаточно отчетлива функция посредника между высшим, божественным и земным мирами Гаруды (< Шьены) в древнеиндийской традиции. В «Махабхарате» Гаруда похищает сому из места, где обитают боги, с «третьего неба»<sup>116</sup>. Непосредственно горы в тексте о похищении сомы не фигурируют, но в целом "эпос помещает сому и бога Сому на (горе. — М.В.) Меру: в том северном краю, где на полгода встает солнце, находится сома-амрита, „которую принесли сюда боги", где „от жертвенных возлияний пьют сому боги"»<sup>117</sup>; одновременно на Меру «расположены небо Индры и города богов с их обитателями»<sup>118</sup>. Поэтому Меру, вероятнее всего, может рассматриваться как то место, откуда сома был унесен Гарудой.

Меру — это громадная мифическая гора, владыка гор, ее ежедневно обходят Солнце и другие светила, вокруг нее вращаются созвездия и т. д.<sup>119</sup>. «Есть несравненная гора Меру, — повествует „Махабхарата", — сверкающая, богатая блеском. Своими вершинами, горящими золотом, она отражает блеск солнца. Чудесная в золотом уборе, она посещается богами и гандхарвами (вид благодетельных полубогов. — М.В.). Неизмеримая она неприступна для людей, обремененных грехами... Высокая гора эта стоит, закрывая небо своей высотой. Она недостижима даже в мыслях

других. Она покрыта реками и деревьями и оглашается стаями разнообразных птиц... На ее высокую, сияющую вершину, усеянную множеством драгоценных камней, которая существует бесконечное число калп (кальпа — 8640 тыс. лет. — М.В.), однажды вошли могущественные все боги», чтобы посоветоваться, как добыть сому-амриту<sup>120</sup>.

Наконец, гора Рипа (название трактуется Г. М. Бонгард-Левиним и Э. А. Грантовским как «вершина земли» <sup>121</sup>), откуда, согласно «Ригведе», Шьена похитил сому и унес в земной мир, как уже говорилось, охарактеризована в пятой главе третьей мандалы (книги) «Ригведь»: там пребывает Шьена, там пролегает путь Солнца, там центр («пуп») мира, где «Семиглавый» (ср. с тем обстоятельством, что иногда хребты Меру описываются как имеющие семь вершин или семь больших гор), там находится сома («веселье богов»)<sup>122</sup>. Сопоставление этих характеристик Рипы с таковыми для Меру и особенно Хара-Бэрэзайти (ср., например, похищение хаомы Саэнои с Хары, «место» Симурга на Эльборзе и др.) демонстрирует их разительное и неслучайное совпадение<sup>123</sup>.

Г. М. Бонгард-Левин и Э.А. Грантовский на основе комплексного анализа большого количества индийских, иранских и других источников пришли к выводу о том, что представления о Рипе/Меру/Харайти Барэз, зафиксированные в письменных памятниках, в конечном счете восходят к сочетающимся в себе как мифические черты, так и реальные данные воззрениям индоиранских племен о существовании на севере от областей их расселения (в степях Северного Причерноморья и поволжско-уральских<sup>124</sup>) протянувшихся с запада на восток гор, возвышающихся до небес, вокруг вершин которых вращаются светила, где расположена обитель богов и «блаженных» — область благодатного климата и света, откуда Орел, т. е. Шьена/Саэна (исследователи не вполне точно пишут просто о «Птице»), похитил священное растение сому/хаому<sup>125</sup>, принеся в земной мир.

Функция связника, посредника между различными космическими зонами интересующего нас мифологического персонажа хорошо отражена в сказочном фольклоре многих современных ираноязычных народов. В качестве достаточно типичной приведем персидскую сказку «Помощь птицы Симорг». Ее герой, Малек-Мохаммад, в результате козней братьев оказался в подземном, нижнем мире («провалился на семь ярусов под землю»). Здесь в зарослях на дереве находилось гнездо птицы Симорг, птенцов которой ежегодно пожирал «дракон величиной с гору» (во многих сказках дракон, змей появляется из воды, озера). Спасая птенцов, Малек-Мохаммад убил дракона; в благодарность за это Симорг поднял героя сказки «на семь ярусов из-под земли», в земной мир, после чего птица «скрылась под землей, чтобы вернуться к себе домой, в свою страну»<sup>126</sup>. Аналогичный или близкий сюжет с участием Симурга содержится в сказках курдов, таджиков, ягнобцев, белуджей, сарыкольцев, мунджанцев, заимствован в армянский фольклор<sup>127</sup>.

Возвращаясь к «горной тематике» индоиранской мифологии, которой мы не случайно уделили много внимания, существенно отметить, что индийские Рипа и Меру, иранские «высочайшие вершины» Хара Бэрэзайти и Альбурз должны быть вписаны в более широкий, чем только арийский или даже индоевропейский, контекст. Принимая во внимание все касающиеся их характеристики, следует констатировать, что мы имеем перед собой лишь варианты известной мифологическим системам многих народов мира «мировой (космической) горы»<sup>128</sup>. Сама она при этом «выступает в качестве наиболее распространенного варианта трансформации» «мирового (космического) дерева» <sup>129</sup> (варианты — «древо жизни», «древо плодородия» и т. д.), образ которого зафиксирован практически повсеместно, глобально <sup>130</sup>.

С помощью «мирового дерева», в частности, пространственная сфера, вселенная членилась на зоны: верхнюю (небесное царство) — вершина и ветви «мирового дерева»; среднюю (земля) — его ствол; нижнюю (подземное царство) — корни «мирового дерева»<sup>131</sup>. Троичность «мирового дерева» по вертикали подчеркивалась соотношением с каждой его частью определенного класса животных: с верхней — птицы (часто две симметрично или одна на вершине, нередко это орел); со средней — копытные, реже пчелы; с нижней — земноводные (лягушки, жабы), пресмыкающиеся (змеи) и другие животные. При этом орел, обитатель верха «мирового дерева», являлся противником, ведущим постоянную борьбу с животными — маркерами его низа, в первую очередь змеями<sup>132</sup>.

Зная о том, что Шьена/Саэна-Симург в арийской традиции помещался на вершине «мировой горы» и о корреляции «мировой горы» и «мирового дерева», закономерно ожидать его связь с тем или



иным вариантом «мирового дерева» в верованиях индийцев и иранцев.

Что касается древнеиндийской традиции, то в ней такая связь, исходя из дошедших до нас источников, отражена слабо. Обычно указывают<sup>133</sup> на следующее место «Ригведы» [I, 164, 20, 22]:

Два орла, два связанных друг с другом товарища, Обхватили одно и то же дерево.  
Один из них ест сладкую винную ягоду,  
Другой наблюдает, не вкушая.

На дереве том, где вкушающие мед орлы

Селятся, размножаются все,

На вершине его, говорят, — ягода сладкая...<sup>134</sup>.

Значительно более представительны иранские источники, причем содержащаяся в них информация на редкость полно корреспондирует с универсальной мифологической парадигмой, относящейся к «мировому дереву».

В «Авесте» [Яшт, XII, 17, «Рашну-яшт»] говорится о дереве (птицы) Сэзны, стоящем посреди моря Ворукаша и называемом деревом всех лекарств от болезней; на этом дереве находятся также семена всех растений<sup>135</sup>. В единственной дошедшей до нас целиком книге (наске) «Авесты» «Вендидаде» также упоминаются море Ворукаша и расположенное здесь «дерево всех семян», на котором растут семена растений всех видов. Их Ахура-Мазда проливает с дождем на землю, чтобы дать пищу правоверным людям и пастбища благодетельному скоту [V, 19-20]<sup>136</sup>.

В зороастрийских текстах, написанных на среднеперсидском языке, наиболее полно «дерево всех семян» описано в «Дадестан-и Меног-и Храде» («Рассуждения Духа Разума»), созданном, видимо, в VI в.<sup>137</sup> В самом глубоком месте моря Ворукаша вырос Хом — воскреситель мертвых. Охранять, защищать его назначены 99999 духов праведников. Вокруг него всегда кружит рыба Кара и не подпускает к нему лягушку и других вредоносных созданий. Гопатшах, полубык-получеловек, сидит всегда на берегу этого моря, и всегда совершает священные обряды, и всегда льет священную (святую) воду в море, и от вливания священной воды бесчисленные вредоносные создания в море умирают. Гнездо Сэнмурва — на дереве, противодействующем злу, дереве всех семян. Всякий раз, когда он взлетает, тысяча веток вырастает, а когда он садится, то ломает тысячу веток, и с них сотрясаются семена. И птица Кинамрош<sup>138</sup> всегда поблизости сидит, ее дело состоит в том, что она собирает те семена, которые сотрясаются с дерева всех семян, противостоящего злу, и разбрасывает их там, где Тиштрайа<sup>139</sup> удерживает (или берет) воду, затем Тиштрайа эту воду вместе с семенами всех видов проливает на землю [LXII, 28-42] <sup>140</sup>.

В «Бундахишне» («Первотворение», «Изначальное творение»), среднеперсидском толковании и систематизированном пересказе кодифицированной при Сасанидах (III—VII вв.) «Большой Авесты» (точнее, одной из ее недошедших книг, «Дамдат-наске»<sup>141</sup>), которое неоднократно дополнялось и перерабатывалось<sup>142</sup>, говорится, что посреди широкого океана выросло дерево всех семян, на этом дереве находятся лекарства от всех болезней [XVIII, 9]<sup>143</sup> (см. также: [IX, 5; XXVII, 2; XXIX, 5]<sup>144</sup>). Как отмечал И.В.Вест, речь идет о том же «дерево (птицы) Сэзны», что и в «Рашну-яште» [Яшт XII, 17]<sup>145</sup>. Далее указывается, что каждый год, когда на этом дереве появляются семена всех растений, птица (надо полагать, Сэнмурв) обнажает (strips) то дерево и смешивает семена с водой [XXVII, 3]<sup>146</sup>.

В «Избранных [писаниях]» Зад-спрахма (Зат-спарама), брата верховного зороастрийского жреца в Парсе и Кермане Манушчихра, созданных в 881 г. и в интересующей нас части являющихся в основном изложением 1-XVII глав «Бундахишна»<sup>147</sup>, указывается, что из семени, взятом от сотен тысяч растений, среди широкого океана было создано дерево всех семян. И Сэнмурв имеет свое место обитания на нем; когда он его покидает, он разбрасывает сухие семена в воду, и они возвращаются на землю с дождем. Рядом с деревом всех семян было создано дерево Белый Хом, противодействующее дряхлости, воскрешающее из мертвых и делающее живое бессмертным [VIII, 3-

5]148.

(Интереснейшую параллель — и только ли параллель? — расскажам «Вендидада», «Дадестан-и Меног-и Храда», «Бундахишна» и «Избранных [писаний]» Зад-спрахма о «дереве всех семян» содержит апокриф II в. «Откровение Варуха» (перевод с греческого К.А.Максимовича): «Когда же я узнал все это от архангела, он, взяв меня, возвел на четвертое небо. И увидел я плоскую равнину, а в середине ее озеро водное. И было там множество птиц всякого рода, однако не похожих на тех, что здесь. А видел я журавля величиной с большого быка, и все они огромные, превосходящие (величиной) тех, что в нашем мире. И спросил я ангела: „Что это за равнина, и что за озеро, и что за множество птиц вокруг него?“. И ответил ангел: „Слушай, Варух: равнина эта объемлет собою озеро и другие чудеса — сюда-то и приходят души праведников, и живут здесь... А вода эта именно та, которую облака, воспринимая, изливают дождем на землю, и возрастают плоды“. [...] И сказал я: „Господин, а как же люди говорят, что из моря та вода, которая изливается дождем?“. И сказал ангел: „Вода, дождимая от моря и земных вод, — это одно, а та, что возвращает плоды, — из этого (озера). Узнай же, наконец, что из этого (озера) происходит то, что зовется «роса небесная»"»149.

В этом контексте особо любопытен следующий фрагмент из апокрифической «Книги Еноха», пользовавшейся уважением уже в первые века христианства (в частности, цитата из апокрифа, связывавшегося с именем Еноха, имеется в «Соборном послании» св. апостола Иуды [1, 14-15]): на третьем небе, в раю, куда был перенесен Енох, «посредине древо жизни на месте том, на нем отдыхает Господь, когда восходит в рай. И древо это несказанно по красоте своей и благоуханию. Оно прекраснее всех земных творений. Со всех сторон оно золотое, и красное, и огненное на вид и покрывает [собой] весь рай. Имеет оно [в себе] все деревья растущие и все плоды...»150. Совпадения с описанием «древа жизни» («деревя всех семян») в зороастрийских текстах и в «Махабхарате» (см. далее) столь разительны, что едва ли могут быть отнесены только на счет общих архетипов мифологического сознания151.)

Связь Сазны-Симурга с «древом жизни» нашла отражение в «Шах-наме» Фирдоуси. К готовящемуся к смертельному поединку со своим противником Исфендиаром Ростему приходит на помощь его покровитель Симорг, который указывает Ростему средство победы:

Завидевши тополь высокий, к нему

Спустилась державная птица с высот,

На ветку присев, исполина зовет.

К его голове прикоснулась крылом

И так повелела Ростему потом:

"Срежь, выбрав одну, попрямей, из ветвей

Сама чтоб короче, концы подлинней,

Не думай, что так уж ничтожна она, —

В ней жизнь Исфендаря заключена.

Получше ее распрями над огнем

И два наконечника, старых притом,

Из стали отменной концам подари

И трижды орлиным пером опери.

Итак, о Могучий, открыл я тебе,

Чем недруга можно осилить в борьбе» 152.

Ростом следует совету и стрелой, которую «по наказу Симорга метнул», смертельно поражает Исфендиара<sup>153</sup>.

Уже приводившийся мотив сказок многих иранских народов, согласно которому гнездо и птенцы Симурга находятся на вершине дерева, является трансформацией достаточно универсального образа орла (или иной птицы/птиц) на вершине «мирового дерева»<sup>154</sup>. В этом же сказочном мотиве явственна также и другая архаичная мифологема, противопоставляющая орла и змей, драконов и т.п., зачастую обитающих в воде, как враждебных друг другу маркеров верха и низа «мирового дерева», ведущих постоянную борьбу. В данной связи уместно обратить внимание на то, что в «Дадастан-и Меног-и Храде» Сэнмурв, вместе с рыбой Карой, Гопатшахом, Кинамрошем, Тиштрайа, очевидно относится к числу защитников «дерева всех семян» от различных вредоносных хтонических созданий, угрожающих ему снизу, из вод моря Ворукаша; из «Бундахишна» [XIX, 21] следует, что упомянутый в его тексте несколько ранее [XIX, 18] Сэнмурв входил в число животных и птиц, созданных для противодействия вредоносным существам и духам<sup>155</sup>.

На основании иранских источников уверенно восстанавливается следующий ряд связанных с Саэной-Сэнмурвом-Симургом иранских мифологических представлений, дополняющий указанные выше надежно устанавливаемые общеарийские:

1. Он имеет местом своего пребывания вершину «мирового дерева»<sup>156</sup> (вариантом которого в зороастрийских текстах является «дерево всех семян и всех лекарств»), называемого даже «деревом (птицы) Саэны» (ср. место Шьены/Саэны на вершине «мировой горы»), т.е. «верхний мир»;

2. Саэна является защитником (одним из защитников) «мирового дерева» от вредоносных хтонических созданий «нижнего мира» (рептилий, пресмыкающихся, злых духов и т. п.), вообще их постоянным противником;

3. Тяжестью веса своего тела Саэна стряхивает «семена всех растений» с «дерева всех семян», и они с небесными водами попадают на землю, обеспечивая в итоге пропитание людей.

Из перечисленных позиций первые две органично вписываются в круг индоевропейских мифологических представлений (фиксируемых и в иных мифологических традициях) и поэтому могут быть возведены к общеарийскому периоду.

Ярко отразилось, например, перманентное противостояние Гаруды, чей образ, напомним, вобрал многие черты Шьены, и змей в «Махабхарате». Согласно повествованию о похищении сомы, Гаруда должен был для этого победить в битве не только богов, но и «двух превосходнейших змей, (приставленных) для охраны амриты, равных по блеску пылающему огню, ужасных на вид, с языками, как молнии, с пастью, пылающей пламенем, наделенных великой силой, постоянно гневных и стремительных»<sup>157</sup>. (В этой связи нам представляется убедительным мнение Ф.Б.Я.Кейпера, считавшего, что древней чертой мифа о похищении сомы было сопротивление Шьене стражей сомы — змей<sup>158</sup>.) В обмен на возвращение похищенного сомы Индре, Гаруда обратился к этому богу с просьбой: «„Да будут, о Шакра (эпитет Индры. — М.В.), могучие змеи моей пищей". „Хорошо", — сказал губитель данавов» <sup>159</sup>. В «Махабхарате» эпитеты «губитель змей», «пожиратель змей» являются для Гаруды постоянными <sup>160</sup>.

Что касается третьей из выделенных позиций, то трудно категорически судить, восходит ли она к индоиранскому наследию или принадлежит мифологии только иранцев или их части. «Махабхарата», впрочем, содержит пассаж, дающий серьезные основания думать, что перед нами — общеарийская мифологема. Приблизившись к священному месту Аламба (одно из мест священных омовений), повествует древнеиндийский эпос, «птица та (Гаруда. — М.В.) подлетела к божественным деревьям. Согнутые ветром от ее крыльев те дивные деревья с золотыми ветвями стали испуганно трястись, думая с опасением: „Как бы она не сломала нас". Видя, что (деревья) те, способные давать плоды всех желаний, содрогаются всеми членами, та птица подлетела к другим, несравненным по виду. Это

были гигантские деревья из камня вайдурья (ляписглазурь. — М.В.), сверкающие золотыми и серебряными плодами и омываемые водами океана. И дерево рахина, весьма огромное и высокое, сказало лучшему из пернатых, спускавшемуся со скоростью мысли: „Садись на этой большой моей ветви, простирающейся на сто йоджан (йоджан — мера длины, равная 15 или 17 км. — М.В.)"... Тогда та лучшая из птиц с телом, подобным горе, спустилась со страшной скоростью, сотрясая дерево, которое было убежищем тысяч птиц, и сломала ту (ветвь), окутанную густыми листьями»<sup>161</sup>. Дерево рахина и другие чудесные деревья, обрисованные в данном тексте, обладают всеми основными характеристиками «мирового древа», а их описание во многом близко описанию «дерева всех семян» в зороастрийских текстах.

Таковы наиболее существенные составляющие круга мифологических представлений, связанных с индоиранским Шьеной/Сазэной и иранским Сазэной-Сэнмурвом-Симургом. (Хотя ими, безусловно, данный круг не исчерпывается: скажем, Шьена (Гаруда) был связан также с культами Солнца и огня (Индра, которому Гаруда передал похищенного сому, согласно древнеиндийской мифологии, являлся, в том числе, породителем Солнца, Солнце считалось глазом Индры, этот бог сражался с демоном Вритрой за Солнце, согласно «Ригведе»; братом-близнецом Индры являлся Агни<sup>162</sup>, при этом в «Атхарваведе» [I, 9, 3] похитителем сомы, принесшим его Индре, называется уже не Шьена, а Агни<sup>163</sup>), с плодородием, магией и врачеванием (см. ниже рассказ о родах Рудабе). Вообще почти все мифологемы, относящиеся к Шьене/Сазэне-Сэнмурву-Симургу, в связи с образом мифологического орла инвариантно глобальны<sup>164</sup>.) Их суммирование создает фактическую базу, позволяющую гипотетически судить о функциях Семаргла в киевском пантеоне князя Владимира (этой проблемы мы коснемся в третьей главе книги).

Однако полагаем, что следует обсудить и иной вопрос — о предпосылках включения Семаргла во Владимиров пантеон. Проблема эта, как нам видится, — не надуманная. Ведь как посредник между мирами, распространитель семян и защитник «мирового древа» и даже как похититель хаомы Сазэна-Симург являлся не более чем третьестепенным персонажем иранской мифологии (как и прообраз Шьены/Сазэны арийской)<sup>165</sup>. Это заставляет предполагать наличие у, вероятно, сармато-аланского «прообраза» Семаргла некоей дополнительной функции, сделавшей его культ особо значимым у этой части ираноязычного населения Восточной Европы, функции, которая в конечном итоге стала предпосылкой появления Семаргла в одном ряду с наиболее почитавшимися на юге Древней Руси богами.

Думаем, что таковой могла быть функция благого покровителя отдельных людей и особенно человеческих коллективов. Весьма ярко отразилась она в «Шах-наме» Фирдоуси, где Симург выступает как гений-покровитель рода Сама, сына Гершаспа, — одного из основных героев-богатырей эпических сказаний Ирана<sup>166</sup>. Сам, крайне удрученный тем, что его сын Заль родился седым, и считая седину младенца знаком нечистой силы, велел

Младенца к Эльборзу тайком отнести,  
К подножью хребта, что до туч вознесен,  
Но пуст и безлюден с давнишних времен.  
На кручу взойти не решался никто:  
Там высилось птицы Симорга гнездо<sup>167</sup>.

Симорг нашел Заля, но не убил, а «усыновил» и вырастил в своем гнезде на вершине Эльборза:

Нежнейшую дичь добывали ему,  
Взамен молока кровь давали ему. Неслышно текли за годами года;  
Забывтый младенец во мраке гнезда

Стал отроком, юношей стал, возмужал... <sup>168</sup>.

Сам, узнав, что его сын жив, едет к Эльборзу

И видит: гора до небес вознеслась,  
Как будто за звезды рукою держась.  
Высоко на круче — твердыня гнезда;



Ему и Кейван не нанес бы вреда.  
Опоры — сандал и эбен; сплетено  
Из сучьев огромных алая оно.  
Застыл исполин в изумление немом  
Пред этим невиданным птичьим гнездом.

Там юноша бродит; он статен, пригож,  
И ликом и станом на Сама похож<sup>169</sup>.

Симорг вернул Саму сына и дал Залю свое чудесное перо с обещанием — если Заль поднесет перо к огню, то Симорг немедленно прилетит к Залю на помощь<sup>170</sup>.

Когда пришло время жене Заля Рудабе рожать, она не могла разрешиться от бремени; тогда Заль сжег кончик данного ему Симоргом пера и

Внезапная тьма облекла небосвод:  
Могучая птица слетела с высот<sup>171</sup>.

Симорг посоветовал сделать Рудабе кесарево сечение и оставить перо, с помощью которого можно было залечить рану жены Заля. Операция прошла успешно, и на свет появился богатырь Ростем<sup>172</sup>. Наконец, как уже отмечалось, Симорг указал Ростему способ победить в смертельной схватке его противника Исфендиара, да и сам в "Шах-наме" является врагом Исфендиара и сражается с ним<sup>173</sup>.

Признано, что отразившийся в «Шах-наме» цикл сказаний-былин о Саме — Зале — Ростеме сложился в среде близкородственных европейским скифам и сармато-аланам первоначально среднеазиатских сакских племен<sup>174</sup>. Это дает основания полагать, что "Семаргл" у сармато-алан, как и благой охранитель рода Сама Симург в сказаниях саков, мог считаться покровителем отдельных людей и коллективов (родов, племен)<sup>175</sup> (ср. следующее положение, высказанное Л.Я.Штернбергом: «Культ орла, как известно, один из наиболее универсальных... Мы его находим и у диких австралийцев, и у индейцев Америки, и у народов классической древности, и притом почти в одинаковых формах. Везде орел... во всяком случае, является благодетелем и покровителем как отдельных людей, так и целых родов, птиц счастья и т.д.»<sup>176</sup>), вследствие чего у какой-то их части он был особо почитаем, что и стало предпосылкой появления Семаргла среди наиболее чтимых южнорусских божеств. Однако в структуре Владимирова пантеона его место могло определяться не обязательно именно данной функцией, о чем см. в третьей главе.

Отдельного тщательного рассмотрения требует вопрос о внешнем облике иранского Саэны-Симурга. В научной, научно-популярной и учебной литературе широкое распространение получила точка зрения К. В. Тревер, считавшей этот мифологический персонаж изначально полиорнитозооморфным, сочетавшим начала собаки и птицы. Свою позицию исследовательница обосновывала этимологизацией сочетания Saēna mægəu как 'собака-птица'; данными зороастрийских текстов; свидетельствами изобразительных источников. Трактовка древнерусского Семаргла как также собаки-птицы, впрочем, стала популярна благодаря не только работе К. В. Тревер, но и разысканиям в области славянского язычества Б.А.Рыбакова, безоговорочно принявшего построения исследовательницы и существенно развившего их применительно к восточнославянскому язычеству. Между тем, на наш взгляд, необходимо критически вернуться к проблеме внешнего облика Саэны-Симурга и, соответственно, Семаргла.

Анализ целесообразно начать с рассмотрения сведений письменных и фольклорных источников.

Древнеиндийские письменные памятники не дают никаких оснований говорить об облике Шьены как полиорнитозооморфном. «Ригведа» однозначно характеризует Шьену как гигантскую хищную мифологическую птицу — орла, похитившую сому и находящуюся на вершине Рипы. Гаруда «Махабхараты», во многом являвшийся дериватом более архаичного Шьены, был сыном мудреца Кашьяпы и прародительницы хищных птиц богини Винаты<sup>177</sup> и имел тот же облик, что и его брат, муж богини Шьены Аруна, — облик огромного хищного пернатого. В «Махабхарате»

Гаруда неоднократно называется «богом, владыкой птиц», «лучшим из пернатых», «царем птиц», «царем пернатых», он занимает место Индры среди пернатых<sup>178</sup>.

В буддийской мифологической интерпретации Гаруды — это огромные птицы, вечные враги змеев нагов; под влиянием ламаизма Гаруда вошел в мифологию монгольских народов как царь птиц и выступает в ней в качестве одного из властелинов, гигантов<sup>179</sup>. Он стал и популярным персонажем в фольклоре народов Центральной Азии и Южной Сибири (Хан Гаруди, якут. Хангарид; бурят. Хэр диг, алт. Кереди, якут. Хардай и др.): «В число „трудных поручений“, которые получает сказочно-эпический герой, входит поход к Г[аруде], живущему в неслыханно далеких краях. Г[аруда] находится в постоянном конфликте со змеем, поедающим его птенцов... Гигантский змей выходит из океана в отсутствие Г[аруды] и нападает на его птенцов. Герой убивает змея, и благодарный Г[аруда] становится его чудесным помощником...»<sup>180</sup>. Данный сюжет очевидным образом тождествен аналогичному сюжету сказок иранских народов (см. также далее), и в обоих случаях и Гаруда, и Симург — это безусловно гигантские пернатые хищники.

Отметим, что в Индии изначальный облик Гаруды претерпел трансформацию, вследствие чего Гаруда превратился в изобразительном искусстве в сложносоставное существо с человеческим туловищем, орлиными головой, крыльями, когтями и клювом. Однако трансформация эта сравнительно поздняя — впервые подобные изображения Гаруды фиксируются на индийских монетах IV-V вв.<sup>181</sup>.

В иранских зороастрийских текстах (за исключением, хотя и частичным, «Бундахишна» и «Избранных [писаний]» Зад-спрахма) Саэна-Сэнмурв также выступает как громадная мифологическая птица. В «Яштах» [XIV, 41] Саэне уподоблен бог войны и победы Веретрагна (Вэртагна): «Мы приносим жертвы Веретрагне, созданному Ахурой. Веретрагна разрушит славу этого дома, богатого скотом. Он подобен той большой птице Саэна, он подобен большим облакам, полным воды, которые ударяют горы»<sup>182</sup>. В «Ясне» древнего арийского похитителя сомы/хаомы заменили «святые птицы». «Дадестан-и Меног-и Храд» рисует гигантскую птицу Сэн, ломающую своей тяжестью ветви «дерева всех семян».

В «Шах-наме» Фирдоуси недвусмысленно отчетлив внешний облик Симурга как громадной хищной птицы, живущей на горе Эльборз, см., например, следующую характеристику:

Увидишь ты гору главою до туч,  
Там птицу, чей облик суров и могуч,  
Симоргом зовут ее; полного сил,  
Его ты с крылатой горой бы сравнил.  
В когтях унести в поднебесье слона  
И чудище моря с глубокого дна  
Поднять нипочем ему, доблестный, знай!  
С колдуньей и волком его не равняй.  
Птенцы с ним, не меньше его самого,  
И оба покорны веленьям его.  
Довольно ему над равниною взмыть,  
Чтоб солнцу померкнуть, чтоб миру застыть<sup>183</sup>.

В поэме Симуург многократно называется «птицей из птиц», «царем птиц» (перс. шах-е морган)<sup>184</sup>.

Следуя той же традиции, выдающийся иранский поэт и последователь суфийского направления в исламе Фарид-ад-дин Аттар (около 1119 — год смерти неизвестен) в созданной в 1175 г. поэме «Беседа птиц» (иной перевод — «Речи птиц») («Мантик ат-Тайр»), а затем Ахмед Гюльшехри в своей написанной в 1317 г. на османском (старотурецком) языке «Беседе птиц» и Низамаддин Мир Алишер Навои (1441-1501) в «Языке птиц» («Лисан ат-Тайр», 1499), написанных под влиянием произведения Аттара, сделали Симуурга царем пернатых. Согласно сюжету всех этих сочинений, птицы постоянно ссорились между собой и, тоскуя по высшему руководителю и покровителю, выбирают Симуурга — таинственную, величайшую, могущественнейшую и волшебную птицу — своим царем и совершают поход на гору, где находится его обиталище<sup>185</sup>.

Вот как характеризуется Симуург, например, в «Языке птиц» Навои (бейты 322-323, 328):

Он — властитель пернатых всего мироздания,  
Все он знает про вас — вашу жизнь и деянья.

Он всегда рядом с вами, незрим и неведом,  
Вы не с ним — он при вас вездесущим соседом.

А Симуург — его имя, известное всюду,

На земле и под ширью небесною — всюду!<sup>186</sup>

Или в других местах поэмы (бейты 971-972, 977, 982):

Высотой он превыше небесного свода, Широтою он шире всего небосвода,

Он парит над девятым надоблачным слоем... Шахиншахом великим его мы считаем...

Образ птиц всего мира, все их существо —  
Это тень многомудрой природы его<sup>187</sup>.

В вышедшей из-под пера Аттара «Книге о соловье» («Булбул-наме») говорится следующее: «Ты, Симуург, не сравнишься ты ни с одной из птиц, ты не ходишь по тем путям, по которым ходят птицы»; он также характеризуется как «царь птиц»<sup>188</sup>.

В персидско-таджикской сказке Сулейман, чей образ восходит к ветхозаветному Соломону, обращаясь к Симуургу, восклицает: «...Я облек тебя властью над всеми птицами!»<sup>189</sup>.

У казахов, киргизов (в том числе в эпосе «Эр-Тошток»), казанских татар известен образ огромной мифической птицы, называемой каракус 'черная птица', алып-каракус 'богатырь черная птица' (так, в частности, иносказательно именуют орла, беркута). Согласно уже хорошо знакомому нам сказочному сюжету, в благодарность за спасение своих птенцов от дракона аждарха каракус сажает героя на спину и переносит в отдаленные земли. При этом у казахов и киргизов каракус иногда отождествляется с птицей самрук, симрук, т. е. Симуургом<sup>190</sup>.

Не менее важный материал для суждения о внешнем облике Шьены/Саэны-Симуурга дают индоиранские языки.

В санскрите словом śuena обозначалась не только птица, похитившая сому, но оно имело и общее значение 'орел, сокол, ястреб, хищная птица вообще'<sup>191</sup>; шйэн в хинди означает 'ястреб'<sup>192</sup>.

В современных иранских языках слово Симуург/симорг, помимо значения 'огромная, сказочная птица'<sup>193</sup>, 'легендарная, сказочная птица'<sup>194</sup>, имеет и другие: курд. 'степной орел' (teîrê sîmir); перс.

'гриф, ягнятник'; пушту 'бородач, ягнятник'; сюда же урду, заимствованное, видимо, из персидского, 'орел, кондор (? кондор — эндемик Америки. — М. В.)'<sup>195</sup>.

Наконец, в искусстве средневекового Востока Симуург изображался как огромная хищная птица, как то можно видеть, например, на миниатюре «Симуург несет Заля» из стамбульского альбома к «Шах-наме» (около 1370 г.), выполненного художниками из Тебриза<sup>196</sup>, или на миниатюре «Симуург уносит младенца Заля» в рукописи конца XV в. (возможно, из Самарканда)<sup>197</sup>. На Хамандаранском барельефе изображен Фирдоуси с птицей средних размеров, которую обычно отождествляют с Симуургом; над изображением указаны 955 и 833 г. х. и приведены стихи 277-280 «Шах-наме»<sup>198</sup>.

Совокупность приведенных данных разнохарактерных и разновременных источников со всей определенностью позволяет считать, что Шьена (Гаруда)/Саэна-Симуург и в общеарийский период, и после обособления индоариев и иранцев мыслился как гигантский мифологический орел, первый среди пернатых, царь птиц. Облик данного персонажа как огромной хищной птицы, кроме того, непротиворечиво соответствует его мифологическим функциям. Земными прототипами мифического Шьены/Саэны, естественным образом, являлись реальные представители отряда хищных птиц (орлы и т. д.), и это фиксируется языковым материалом, в первую очередь иранским, вплоть до наших дней.

Особо важно подчеркнуть, что ни одна из рассмотренных групп источников не позволяет говорить о полиморфности Шьены (Га-руды)/Саэны-Симуурга, тем более изначальной, т.е. восходящей к общеарийскому этапу<sup>199</sup>.

Таким образом, генеральная характеристика внешнего облика интересующего нас мифологического персонажа в течение минимум трех с половиной тысячелетий, с общеарийских времен вплоть до современных представлений ряда иранских народов, с не менее чем первой половины II тыс. до н.э. до XX в. н.э., едина. Существенная его трансформация, отразившаяся в «Бундахишне» и «Избранных [писаниях]» Зад-спрахма, является отклонением от данной характеристики, в причинах которого мы и попытаемся далее разобраться.

Как уже отмечалось, в «Бундахишне» [XXVII, 3] и у Зад-спрахма [VIII, 3-4] Сэнмурв фигурирует в традиционных для зороастрийских текстов мифологических сюжетах — как обитатель «дерева всех семян» и «стряхиватель» его плодов в воду<sup>200</sup>. Он также называется в «Бундахишне» наилучшим среди летающих [XIV, 11]<sup>201</sup>; стоит первым в перечне летающих созданий [XIV, 23]<sup>202</sup>; указывается, что создан он был первым среди птиц, не для этого мира, так как глава птиц — Karsipt, которого называют соколом [XXIV, 11]<sup>203</sup>; в другом месте главой птиц назван Kamgôs, наилучшая из всех птиц, кроме Сэнмурва [XXIV, 29]<sup>204</sup>.

Но одновременно в «Бундахишне» неожиданным образом Сэнмурв, эта огромная и самонаилучшая из птиц, оказывается приравнен к летучей мыши: «Среди птиц имеются две, у которых есть молоко в сосках, и они кормят грудью своих детенышей, это Сэнмурв и летучая мышь, которая летает по ночам; говорят, что летучая мышь создана о трех видах (sardak), вид (âyina) собаки<sup>205</sup>, птицы и мускусного животного; ибо летает она, как птица, имеет много зубов, как собака и обитает в норах, как мускусная крыса» [XIV, 24]<sup>206</sup>. В другом месте «Бундахишна» непосредственно говорится, что Сэнмурв - это летучая мышь [XIX, 18]<sup>207</sup>. Поэтому, в соответствии с характеристикой летучей мыши, Сэнмурв неоднократно называется здесь «Сэном о трех природах (естествах, видах)» (Sên-i 3 khadûînak) [XIV, 11; XXIV, 11, 29].

Вслед за «Бундахишном», в «Избранных [писаниях]» Зад-спрахма указывается, что «среди птиц две были созданы отличными от других: это Сэнмурв и летучая мышь, которые имеют во рту зубы и кормят детенышей грудью» [IX, 23]<sup>208</sup>. У курдов до новейшего времени сохранялось представление о сказочном Симыре, кормящем своих детей грудью; питает он своим молоком и героя сказки во время полета из мира мрака в верхний мир<sup>209</sup>.

В историографии, за исключением К. В. Тревер, не предпринималось попыток объяснить причины странного превращения «классического» по внешнему облику Сэнмурва в «Сэна о трех естествах», подобного летучей мыши. Исследователи ограничивались констатацией того, что Сэнмурв-Симуург — это, с одной стороны, огромная чудесная птица, а с другой — синкретическое зооморфное мифологическое существо<sup>210</sup>.



На наш взгляд, причину трансформации иранского Сэны-Сэнмурва в «Сэна о трех естествах» следует искать в этимологии первой части сочетания *saēna mərəyo*. К.В.Тревер предполагала, что «в первой части имени следовало бы видеть слово 'собака'», поэтому «Сэнмурв должно просто означать 'собака-птица'»<sup>211</sup>. Принять данную этимологию, однако, нельзя. Санск. *śvā-* (gen. *śūnah*) 'собака' соответствует авест. *spā-* (gen. *sūno*), но возвести к ним *śuena/saena* равно фонетически невозможно. Кроме того, помимо прочего, если следовать К. В. Тревер, то санск. *śuena* должно было бы означать 'собака', что, исходя из приведенных лингвистических фактов, совершенно неприемлемо. Дополним их следующими: в санскрите словом *śuena* обозначалась особая укладка дров в форме орла; в «Махабхарате» есть история орла и голубя — санск. *śuena-ākhyāna*; санск. *śuena-cit* 'сокольниковый'<sup>212</sup>.

В отношении Шьены/Сэны-Симурга предлагались и другие этимологические решения. Х.Грассманн возводил санск. *śuena* к *śuēni* 'красно-белый цвет', предполагая, что *śuena* первоначально назывался ягнятник из-за своей окраски<sup>213</sup>. А. Калмыков считал, что Симург означает 'сияющая птица' (от авест. *hšaena mərəyo*), т.е. это Жар-птица <sup>214</sup>. Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов полагали, что у индоиранцев орел был назван по признаку темно-серого цвета: др.-инд. *śūvā́* 'темно-коричневый, темный', авест. *syava* 'черный'<sup>215</sup>. Между тем обращает на себя внимание то обстоятельство, что и в «Бундахишне», и у Зад-спрахма главнейшим и особо подчеркиваемым признаком, объединяющим Сэнмурва и летучую мышь, является кормление детенышей грудью; на кормление грудью как отличительный признак Симира указывает и отмеченная курдская сказка.

В современных иранских языках *šina* (перс, тадж.), *sīnag* (белудж.), *sīnk*, *sīng* (курд.) означает 'грудь'; осет. *synæg/sinæk*, *sinæg* 'грудь', 'лоно', 'выступ (горы, скалы)'<sup>216</sup>. Среднеперсидское *sēnak*, *sēnag* также означало 'грудь', при этом, однако, более архаичное *saēni-* имело значения 'выпуклый', 'острый, остроконечный', 'верхушка (дерева, горы)'<sup>217</sup> (все эти формы восходят к иран. *\*sai-na-ka*)<sup>218</sup>. К этому же гнезду относится вед. *śuena-* 'грудь'<sup>219</sup>.

Х.У.Бейли связывал осетинские, среднеперсидскую и авестийскую формы и предполагал, что значение 'грудь' развилось из 'острый, остроконечный (pointed)'. В качестве типологической параллели ученый сопоставил др.-инд. *vak-*, иран. *vaxš-* 'грудь', 'плечо' и осет. *wæxst/uxst* 'вертел', который является острым предметом<sup>220</sup> (впрочем, иную и, кажется, более убедительную этимологию осетинского слова дал В.И.Абаев<sup>221</sup>). Количество таких, причем бесспорных, параллелей можно увеличить за счет лат. *sinus* 'выпуклость', 'грудь', 'лоно'<sup>222</sup> и праслав. *\*groḍь* 'грудь', получившую название «как возвышение, выступающая часть тела»<sup>223</sup>.

М.Майрхофер, рассматривая этимологию имени похитителя сомы *Śuena* и отмечая его идентичность авест. *Saēna*, сослался на работу Х. У. Бейли «*Monoceta Vedica*» и высказал мнение о том, что эти основы связаны с вед. *śuena-*, авест. *saēni-*, ср.-перс. *sēnak*<sup>224</sup>.

Таким образом, вполне очевидно, что и иран. *\*saina-ka*, и вед. *śuena-* восходят к общеарийской форме с исходными значениями 'выпуклость; выступающее, острое место; верхушка, вершина', откуда развились значения 'грудь', 'лоно'. И это дает нам семантический ключ к пониманию причин трансформации очень большой мифологической хищной птицы Сэны-Сэнмурва в синкретического «Сэна о трех естествах».

В арийский период *\*śaina*, *\*śaina mrga*, давшее затем санск. *śuena* и авест. *saēna*, *saēna mərəyo* (< иран. *\*saina mrga*)<sup>225</sup>, означало, вероятно, 'вершинник', 'птица [с] вершины [дерева/горы]'. Данное поименование достаточно полно и адекватно описывало местоположение этого арийского мифологического персонажа, находившегося на вершине «мирового древа»/«мировой горы»; равно применялось оно и к его земным прообразам, которые обитают и гнездятся на вершинах деревьев и скал. Однако по мере того, как исходные значения лексемы *\*saina-ka* в иранских языках все более затемнялись, замещаясь производным 'грудь', менялась и семантика сочетания *saēna mərəyo*. Постепенно у части иранцев оно стало осмысливаться как 'птица [с] грудью'. И именно эта особенность Сэны-Сэнмурва — обладание грудью — отразилась в «Бундахише» и у Зад-спрахма, в курдском фольклоре.

Поскольку из всех земных «летающих созданий» только летучие мыши (как и

близкородственные им крыланы) относятся к классу млекопитающих, то становится понятно, почему Сэнмурв — «птица с грудью» — был отождествлен именно с летучей мышью. Даваемое «Бундахишном» и Зад-спрахмом описание летучей мыши — кормление детенышей грудью, зубы как у собаки<sup>226</sup> (небезынтересно для дальнейшего изложения то, что один из родов крыланов из-за собаковидной зубастой морды называют летучие собаки, иногда так именуют всех крыланов вообще), способность летать как птица, полеты по ночам, обитание в «норах» (обычно летучие мыши укрываются в пещерах, дуплах, расщелинах скал) — весьма точно воспроизводит ее биологические особенности и образ жизни.

В силу же того, что Саэна-Сэнмурв как «птица с грудью» оказался отождествлен с летучей мышью, на него были перенесены внешние черты ее облика и повадки. В итоге в «Бундахишне» Сэнмурв превратился в «Сэна о трех естествах».

В этой связи весьма любопытно и показательно, что изменения в трактовке семантики имени рассматриваемого нами мифологического персонажа происходили и позднее. В новоиранскую языковую эпоху лексема Сэнмурв приобретает форму Симург (ср.-перс. *Sēnmurv* > перс. *Simurγ*). При этом первая часть слова изменяется так, что все оно стало пониматься как «тридцать птиц» (классический перс.-тадж. *sī*, современный перс. *sī*, дари *sī*, тадж. *си* 'тридцать', при ср.-перс. *sīh*, авест. *ζgi-sant* 'то же'<sup>227</sup>), что, впрочем, указывало на выдающееся место Симурга в мире пернатых, хотя и нетривиальным образом. В «Беседе птиц» Аттар, например, в связи с этим прибег к игре слов — к концу похода пернатых к своему царю Симургу его обиталища достигают только тридцать птиц<sup>228</sup>. А в «Языке птиц» Навои говорится следующее (бейт 3182):

Тридцать птиц на Симурга мечтали взглянуть,  
А узрели себя лишь: «си мург» — вот их суть<sup>229</sup>.

Когда произошло «зооморфное превращение» громадной мифологической птицы Саэны в «Сэна о трех естествах», насколько древен последний образ? «Бундахишн», как отмечалось, является средневековым толкованием одной из 21 книг «Большой Авесты» — «Дамдат-наска». Согласно Л. А. Лелекову, «Дамдат-наск» был посредующим звеном между «Бундахишном» и протопехлевийской традицией, сосуществовавшей параллельно с традицией авестийской минимум с V в. до н.э.<sup>230</sup> В таком случае можно предполагать, что трансформация Саэны в «птицу с грудью» и, соответственно, «Сэна о трех естествах» произошла не позднее этого времени.

Подобная датировка хорошо коррелирует с изобразительным материалом. Первое бесспорное изображение полиморфного «Сэна о трех естествах» содержится на датируемой V в. до н.э. золотой обложке ритона из четвертого кургана расположенного в низовьях Кубани могильника «Семь братьев» (о ней подробнее см. далее). (Что касается чеканной обложки ножен меча (VI в. до н.э.) из кургана у расположенного в дельте Дона хутора Елисаветинского (Ели-заветинского)<sup>231</sup>, на которой, как писала К.В.Тревер, «дана птица в стремительном полете, с распушенным хвостом, с загнутым сильным клювом хищника, в котором она держит голову большой змеи, обвинившейся вокруг птицы», с вытянутыми вперед напряженными звериными лапами, «вовсе не передающими птичьих форм», то исследовательница считала данное изображение самой ранней иконографической фиксацией «Сэна о трех естествах»<sup>232</sup> (рис. 1). Однако это суждение принять нельзя — сама К. В. Тревер обоснованно указывала, что «это, в сущности, протома грифона с птичьим хвостом»<sup>233</sup>.)

В целом реконструируется следующая история развития внешнего облика Саэны-Сэнмурва-Симурга. И в период существования арийской общности, и после обособления иранцев он мыслился как гигантский мифологический (эпический, сказочный) орел. Это представление оказалось чрезвычайно устойчивым и сохранилось у иранских народов до наших дней, о чем свидетельствуют данные языка и фольклора. Однако не позднее середины I тыс. до н. э. происходит своего рода бифуркация — в результате языковых процессов, раскрытых выше, у части (западной) иранцев складывается представление о Саэне как существе полиморфном, орнитозоосинкретическом, обликом подобном летучей мышши. Оно было зафиксировано в «Дамдат-наске», а затем в «Большой Авесте», что, на наш взгляд, имело определяющее значение.

От ахеменидского времени (середина VI в. до н. э. — 330 г. до н. э.) сохранилось только одно

беспорное (хотя и подвергшееся переработке) изображение «Сэна о трех естествах» (пластика из четвертого Семибратнего кургана; см. рис. 2); в период Парфянского царства Аршакидов (250 г. до н.э.— 224 г. н.э.) изображения синкретического «Сэна о трех естествах» также, видимо, не пользовались особой популярностью<sup>234</sup>.



Рис. 1. Обкладка ножен меча из кургана у хутора Елизаветинского, VI в. до н. э., фрагмент

Однако при династии Сасанидов (224-651), когда происходит кодификация «Большой Авесты», в состав которой вошел "Дамдат-наск», и она переводится на среднеперсидский язык, ставший государственным, когда зороастризм превращается в государственную религию Сасанидской державы, когда в искусстве широко используются зооморфные, в том числе синкретические, образы, Сэнмурв, благое и добродетельное создание, в полиорнитозооморфном облике, канонизированном и освященном зороастрийской религиозной традицией, становится весьма распространенным изобразительным мотивом в искусстве Ирана и ряда регионов, испытывавших влияние иранской культуры, продолжая функционировать в нем и после арабского завоевания.

Особо выразительным и высокохудожественным является изображение Сэнмурва на найденном в 1873 г. в Глазовском уезде Вятской губернии серебряном с позолотой блюде<sup>235</sup> (рис. 3). По мнению Б. И. Маршака, оно было изготовлено в VIII в. либо в Иране, либо в Средней Азии под сильным влиянием искусства Ирана<sup>236</sup>.

«Сэнмурв на этом блюде, — писала К. В. Тревер, — состоит из протомы собаки с крыльями и хвостом, в котором, при всей его определенности, никак нельзя было бы видеть близкого к натуре птичьего хвоста. Туловище зверя, кроме живота, и шея покрыты не шерстью, а мелкими перышками или чешуйками. Впечатление сходства гравировки с передачей чешуек усиливается формой хвоста, вовсе не обычного для птицы и чем-то напоминающего перистые, пышные хвостовые плавники некоторых морских рыб... В трактовке хвоста Сэнмурва на нашем блюде и чешуи (если это чешуя) можно было бы видеть выражение водного естества Сэнмурва. Если Сэнмурв первоначально, будучи космическим существом „о трех естествах" , был связан с тремя небесами, то в нем, наряду с чертами „небесенка" верхнего неба — птицы, должны быть черты, связывающие его с „средним небом", — собаки, и черты, характерные для водной стихии, — рыбы»<sup>237</sup>.

Бороду в виде конусообразного извивающегося пучка шерсти на нижней челюсти Сэнмурва К.В.Тревер трактовала как отражение его третьей «породы» (sardak) — мускусного животного: «Мастер имел в виду мускусного барана или козла, с которыми схож по нраву Сэнмурв, и передал его черты, снабдив Сэнмурва козлиной бородой»<sup>238</sup>.



Рис. 2. Пластина с рельефным изображением из кургана № 4 могильника «Семь братьев», V в. до н. э.



Рис. 3. Блюдо с изображением Сэнмурва, VIII в., прорись, деталь

Достаточно осторожная гипотеза К. В. Тревер о дополнительной, «рыбьей природе» Сэнмурва довольно многими исследователями была воспринята как установленный факт. Л.А.Лелеков, например, указывал, что к авестийской птице Сазне восходит Сэнмурв — «фантастическое существо с головой и лапами пса, с крыльями и н рыбьей чешуе (что символизировало его господство на земле, в воздухе и воде)»<sup>239</sup>.



Рис. 4. Кувшин с изображением крылатого верблюда, VII—VIII вв., прорись

Между тем хвост Сэнмурва на серебряном блюде VIII в. очень близок по трактовке к явно состоящему из перьев хвосту крылатого верблюда<sup>240</sup>, изображенного на серебряном кувшине VII—VIII вв.<sup>241</sup> (рис. 4) (оба эти произведения стилистически близки и часто сопоставляются в литературе<sup>242</sup>). И у Сэнмурва, и у крылатого верблюда мастера точно воспроизвели характерные для



хвостового оперения птиц рулевые контурные перья: стержень, расположенные в одной плоскости два опахала, состоящие из боронок. Что же касается «чешуек», то это, конечно, не рыба чешуя, а попытка передать изобразительными средствами покрывающие тело Сэнмурва перья — с помощью того же приема (налегающие друг на друга под углом в 45 градусов полукругия) на «сасанидском металле» передавались перья птиц, перья на теле фантастических крылатых существ типа грифонов, на крыльях крылатых лошадей<sup>243</sup>; сам этот прием использовался в искусстве Ирана еще при Ахеменидах<sup>244</sup>.

Передача «собачьей природы» Сэнмурва на рассматриваемом серебряном блюде разительно близка передаче «собачьих» черт «Сэна о трех естествах» на золотой пластинке из четвертого Семибратнего кургана (условно назовем его «ахеменидским Сэнмурвом»; рис.2): на обоих предметах мы видим оскаленную в ярости полуоткрытую морду собаки с обнаженными зубами, что типично для псов в состоянии агрессии, передачу вздыбленной на шее и на части спины шерсти, стоячие уши, передние лапы динамично выдвинуты вперед (правда, на пластине из Семибратнего кургана левая лапа вытянута, а правая приподнята на уровень груди — подобное их расположение очень характерно для изображений Сэнмурва в сасанидское и постсасанидское время, а на блюде лапы параллельно вытянуты вперед; оба приема использовались с древности в искусстве Ближнего и Среднего Востока для передачи динамики движения), почему кажется, что пес как бы бросился в ярости вперед или летит. Подобная агрессивность хорошо совмещается с функцией Сэны-Сэнмурва как защитника, охранителя, борца с вредоносными созданиями и «нечистой силой». Наконец, на обоих изображениях на нижней челюсти можно видеть бородку.

Все эти иконографические схождения, полагаем, неслучайны. Исследователями неоднократно отмечалась тесная связь золотой пластины с «ахеменидским Сэнмурвом», как и ряда других находок из Семибратних курганов, с искусством Ирана эпохи Ахеменидов<sup>245</sup>. Учитывая «ренессанс» ахеменидских форм в искусстве уже ранних Сасанидов, считавших себя прямыми преемниками Ахеменидов, в том числе перенесение в сасанидское искусство таких животных или полиморфных образов-инкарнаций различных зороастрийских божеств, как человеко-бык Гопатшах, крылатый и рогатый лев, грифон, олень, пантера, гриф<sup>246</sup>, то, что сасанидские мастера при этом копировали более древние образцы, следуя их канонам, можно основательно предполагать, что изображения и на пластине V в. до н. э., и на блюде VIII в. в конечном счете восходят к какому-то иконографическому образцу (или близким образцам) эпохи Ахеменидов.

Неясной, однако, остается природа бороды «ахеменидского», а затем и «сасанидских» изобразительных Сэнмурвов. К сожалению, «Бундахишн» [XIV, 22], выделяющий мускусных животных в отдельную группу живых созданий и насчитывающий в ней восемь родов, не дает внятной о них информации. Одно из таких животных характеризуется как узнаваемое по своему мускусу (в ином переводе — известное как мускусное животное), другое обозначено как мускусное животное с мускусным мешком (сумкой, полостью; bag) (кабарга?), третье — некая разновидность мускусной крысы, поедающая растение Bis (Napellus Moysis), четвертое — черное мускусное, враг змей, многочисленных в реках (мангуст?), иные конкретно не названы<sup>247</sup>. В «Бабур-наме» (автором является Захир ад-дин Мухаммед Бабур (1483-1530), основатель государства Бабуридов в Индии) упоминается, что в тумане (области) Ниджрау, недалеко от Кабула, «есть еще мышь, которую называют мускусной мышью. От нее, говорят, исходит запах мускуса»<sup>248</sup>.

Что же касается предположения К.В.Тревер, то оно не представляется нам удачным. Во-первых, зоологический род баранов (*Ovis*) характеризуется, в частности, тем, что у его представителей на нижней челюсти отсутствует борода, обычная как раз для рода козлов (*Capra*)<sup>249</sup>. Однако, во-вторых, среди видов рода нет ни одного, который бы имел железы, выделяющие мускус; резкий же запах, исходящий от самцов всех пород коз, затруднительно счесть близким благоуханию мускуса. Кроме того, в-третьих, бараны и козлы не живут «в пещерах», как некое «мускусное животное», с которым якобы по нраву схож Сэнмурв. С большими натяжками на роль «мускусного барана» из всех обитающих в Азии и в Европе представителей подотряда настоящих жвачных могла бы рассматриваться только кабарга (мускусный олень), имеющая в задней части брюха особый мешочек, выделяющий мускус. Но и кабарга волосяной борожки не имеет<sup>250</sup>.

В своем исследовании К.В.Тревер опиралась на перевод соответствующего места «Бундахишна», сделанный Ф. Юсти: летучая мышь, которой уподоблен Сэнмурв, «живет в пещерах как мускусное



животное»<sup>251</sup>. Иначе его интерпретировал И.В.Вест: летучая мышь «обитает в норах (holes) как мускусная крыса (musk-rat)»<sup>252</sup>. Зад-спрахм [IX, 12] выделяет норных животных в отдельную группу и среди них конкретно называет куницу и каких-то мускусных животных<sup>253</sup>.

Англ. musk-rat означает 'ондатра, или мускусная крыса; выхухоль'. Они имеют у основания хвоста железы, выделяющие маслянистую жидкость с мускусным запахом, и живут в норах, которые роют в берегах водоемов<sup>254</sup>. В эту же группу могут быть включены бобры (имеют мускусные железы, обитают, в частности, в норах, устраиваемых в берегах<sup>255</sup>), хорошо известные уже арийским предкам иранцев. Однако ондатра является эндемиком Северной Америки и потому из рассмотрения должна быть исключена, а выхухоли и бобры волосистой бородки не имеют.

Отметим, что вообще все наши попытки найти в современной фауне животное, которое одновременно имело бы волосистую бороду, выделяло вещество с мускусным запахом и обитало в Старом Свете, окончились безрезультатно.

В силу сказанного можно полагать, что третья «природа» «Сэна о трех естествах» «Бундахишна» — начало, которое бы символизировало некое мускусное животное — в иконографии отражения не нашла, как не нашли отдельного изобразительного воплощения и «наличие» у Саэны-Сэнмурва («птицы с грудью») сосцов, и его «летание по ночам» (что, впрочем, передать изобразительными приемами было бы непросто). Поэтому в искусстве древнего и средневекового Ирана и сопредельных областей Саэна-Сэнмурв — это по существу не собака-птица-мускусное, а собака-птица. Такая иконографическая передача достаточно точно отражала внешний облик «Сэна о трех естествах» «Бундахишна» («природы» собаки и птицы; собачье тело (суки) могло как бы косвенно подразумевать наличие сосцов), ибо «естество мускусного» все же относилось к его образу жизни. Мастерам, вероятно, не было необходимости добиваться абсолютного соответствия изобразительного Сэнмурва «Сэну о трех естествах» — главным являлось достижение того, чтобы для пользователей ремесленными изделиями и созерцателей их, знавших о полиморфности Сэнмурва, его иконографическое воплощение было однозначно отождествимо.

Вообще же изображения Сэнмурва с бородкой весьма немногочисленны. Кроме указанных двух, можно отметить каменные рельефы из Так-и Бостана эпохи сасанидского правителя Хосрова II Парвиза (591-628), на которых тщательно воспроизведены шелковые одеяния, украшенные, в частности, сэнмурвами<sup>256</sup>, а также изображение Сэнмурва с чем-то вроде бороды под челюстью на ткани, куски которой находятся в ряде европейских музеев<sup>257</sup>.

Из возможных предположений относительно происхождения бороды изобразительного Сэнмурва, заслуживающими обсуждения представляются следующие два, хотя и они не удовлетворяют нас полностью.

В персидском языке и пушту, как отмечалось, Симу́рг означает не только 'мифическая, сказочная птица', но и 'бородач, ягнятник', т.е. определенный вид орлов. Бородач, или ягнятник (*Gypaetus barbatus*), — плотоядная птица, весьма примечательная. Это самый крупный хищный пернатый Старого Света (распространен в горах южной Европы и по всей Азии), достигающий 1,5 м в длину и 2,67 м в размахе крыльев<sup>258</sup>. «Более всех своих собратьев..., — писал А. Э. Брэм, — бородачатый ягнятник имеет право считаться обитателем самых высоких точек горного пояса»<sup>259</sup>, ибо держится в горах близ линии снегов; гнезда устраивает на трудно доступных скалах<sup>260</sup>. Все эти характеристики выразительно соответствуют таковым для мифологического Саэны-Симурга. Наконец, на подбородке у ягнятника находится борода, образованная щетинистыми перьями<sup>261</sup>, почему он и получил наименование «бородач». Как один из крупнейших представителей семейства орлов, для части иранцев, с ним знакомой, он был орлом *par excellence* (в пушту, например, слово гурбет означает и 'орел', и 'ягнятник'<sup>262</sup>; заимствованное из тюркского в таджикский каракус 'черный орел' (в азербайджанском каракус 'орел' вообще<sup>263</sup>) приобрело значение 'ягнятник'<sup>264</sup>).

Поэтому нельзя исключать того, что борода у полиморфного «ахеменидского Сэнмурва» на пластине из четвертого Семибратнего кургана, репродуцировавшаяся и позднее, является отражением характеристической особенности внешнего облика ягнятника и была призвана выделить, подчеркнуть «естество» огромной хищной птицы, ее особый «ранг» (как мифологический, так и реальный).

Второе предположение носит, так сказать, не орнитологический, а мифологический характер.

У всех группировок иранцев существовало представление о фарне (хварне) (др.-иран. \*hvarnah-) — некоей божественной сущности, приносящей богатство, власть, могущество (авест. xvaranah 'слава, величие, блеск, сияние, харизма', др.-перс. farna, ср.-перс. xvarrah 'царская слава, царское величие', согд. rpn, ffn 'слава, знамение, достоинство' и т.д., осет. farn 'обилие, счастье, мир')<sup>265</sup>.

Наиболее распространенной животной инкарнацией фарна в зороастризме Ирана при Сасанидах являлся баран<sup>266</sup>, изображавшийся с лентой на шее как символом фарна<sup>267</sup>. Имеется достаточно веских оснований считать, что представление о баране как инкарнации фарна существовало уже в общеиранский период<sup>268</sup>. Однако воплощениями фарна являлись и представители рода Сарга: на изделиях «сасанидского металла» имеются изображения козлов с той же развевающейся лентой на шее и характерной родовой бородкой<sup>269</sup> (рис. 5). Возможность определенной взаимозаменяемости баранов и козлов в представлениях иранцев подкрепляется косвенным образом «Бундахишном» [XIV, 6], в котором из трех классов животных козлы и овцы образуют особый самостоятельный класс<sup>270</sup>.

Следующую семантическую ступень может являть бронзовая статуэтка IV в. до н. э. из числа предметов в составе Аму-Дарьинского клада (Кабардиана, Бактрия). Это стоящий на четырех лапах крылатый пес, пасть которого ощерена, голову пса венчают изогнутые рога<sup>271</sup>. Вполне уместно допустить, что крылатый пес, украшенный рогами животных, воплощавших фарн, сам являлся его зооморфной инкарнацией.

Наконец, существенны для рассмотрения вопроса находки парфянского времени из Старой Нисы (II в. до н. э.). С одной стороны, здесь обнаружены ритоны с рогами львогрифонами, с другой — в Старой Нисе открыта серебряная статуэтка грифона с орлиной головой, туловищем кошачьего хищника и козлиной бородой<sup>272</sup>, которая могла выступать символом-заместителем рогов на других изображениях львогрифонов.

О связи Сэнмурва с фарном, в частности царским фарном (в «Яште» [I, 21; X, 66, 127; XIX]) неоднократно говорится о «фарне кави», т.е. царей<sup>273</sup>, может свидетельствовать то, что на монетах 280-х годов сасанидского царя Варахрана II (276-293), где он изображен вместе с сыном, кулах (высокий головной убор) последнего увенчан протомой собаки-птицы Сэнмурва<sup>274</sup> (ср. богато украшенный головной убор в виде бараньей головы у Шапура II Атурпата (309-379)<sup>275</sup>).

Особо существенным аргументом, наконец, в пользу связи Сэнмурва с фарном являются неоднократные, восходящие к сасанидским образцам его изображения со специфической развевающейся лентой на хвосте<sup>276</sup>.

Поэтому нам не кажется лишним предположение о том, что бородка у «ахеменидского Сэнмурва» могла являться



Рис. 5. Блюдо с изображением козерога с ленточкой фарна, VIII в. прорись, деталь

знаком, символом его соотнесенности с зооморфной ипостасью фарна козлом и далее с самой этой сущностью, что для Сэнмурва с его благотельными, охранительными, покровительственными функциями было бы вполне уместно.

Считаем принципиально важным подчеркнуть то обстоятельство, что нет никаких оснований полагать, будто превращение птицы Сазны в «птицу с грудью» и полиорнитозооморфного «Сэна о трех естествах» затронуло восточноиранский, скифо-сармато-сако-массагетский мир, с крайней северо-западной частью которого в позднеримскую и раннесредневековую эпохи взаимодействовало славяноязычное население юга Восточной Европы и от которого восприняло божество Семаргла. Правомерность такого заключения для нас обосновывается следующими фактами.

Во-первых, как отмечалось, в «Шах-наме» Фирдоуси Симург связан прежде всего с родом Сама — Заля — Ростема, цикл сказаний о которых сложился в среде восточноиранских сакских племен (во II в. до н. э. саки с севера продвинулись на территорию нынешнего Афганистана и в конечном итоге заняли область, называвшуюся по-древнеперсидски Zranka, у античных авторов — Дрангиана, получившую в результате этой миграции новое наименование — Сакастан (Sakastan, перс. Saistan); при Сасанидах эта область входила в состав их государства); Ростем в поэме неоднократно именуется sagzi, sagčik 'сакский' 277. По мнению В. И. Абаева, персидский эпос (отразившийся в поэме Фирдоуси), в центре которого стоит богатырь Ростем, «безоговорочно можно назвать сакским по происхождению»<sup>278</sup>. Что касается внешнего облика Симурга в «Шах-наме», то он определенно не полиморфный, а исходный и древнейший — гигантской хищной птицы.

Во-вторых, из-за отсутствия прямых письменных и лингвистических источников, дающих возможность судить об облике «Сэнмурва» у восточных иранцев в историческое время, целесообразно обратиться к богатейшим памятникам их изобразительного искусства. Однако при этом оказывается, что образ собаки-птицы совершенно неизвестен искусству восточноиранских племен степей и лесостепей Евразии (так называемому искусству звериного стиля), хотя зоосинкретические образы имели в нем широчайшее распространение и большой популярностью пользовались изображения хищных птиц. В этой связи весьма показательна «судьба» изображения на золотой пластине из четвертого Семибратнего кургана (рис. 2). Остановимся на нем теперь подробнее.

Как говорилось, на данной обкладке ритона изображено существо с ушами и оскаленной в

ярости мордой собаки, на нижней челюсти — бородка, лапы вытянуты вперед как бы в прыжке. Однако другие части этого политериоморфного создания не укладываются в характерный для позднейшей иконографии Сэнмурва канон: крылья замещены головой хищной птицы типичной для ран него скифского искусства формы (как обратил внимание Д. С. Раевский в беседе с автором (октябрь 1995 г.), на пластине есть еще од но, «скрытое» изображение головы хищной птицы — его образуют глаз первой протомы хищного пернатого и идущий от него влево вниз клювообразно загнутый завиток)279; вместо обычно пышного птичьего хвоста — длинная шея и голова какой-то явно водоплавающей птицы280.

Ключ к пониманию причин подобной переработки, которая про изошла на местной этнокультурной почве281, представляется, дают исследования Д. С. Раевского. Он убедительно показал, что в скифском искусстве звериного стиля зооморфный код применялся для описания мироздания, макрокосма, создания зрительной модели мира, и противопоставление животных по признаку сфер обитания облегчало такое описание282.

Анализируемая пластина, на наш взгляд, находится в одном ряду с многочисленными скифскими изобразительными памятниками, на которых с помощью зооморфной символики отражена космологическая структура мира. Этот мир, по воззрениям скифов, делился на три сферы (см. первую главу). Соответственно, в скифских зооморфных символах хищная птица маркировала верхний мир28' (в полном согласии с общеиндоевропейской традицией); «водоплавающая птица в индоиранской, в том числе скифской, традиции связывалась с миром людей»284; собака у индоиранцев была тесно сопряжена с представлениями о смерти, загробном мире285.

Таким образом, следует заключить, что занесенный из ахеменидского искусства образ собаки-птицы Сэнмурва оказался непонятен местному населению, для которого изготавливалась интересующая нас обкладка, и потребовал радикальных переосмысления и переработки в соответствии с собственным мировоззрением насельников Северного Причерноморья V в. до н.э., большинство из которых составляли иранцы скифы. Е. В. Переводчикова, специально изучавшая изобразительные памятники Прикубанья той эпохи, в том числе из Семибратних курганов, отмечала, что устойчивость традиции звериного стиля здесь, сила ее внутренних законов «сделала возможным такой подбор элементов из искусства окружающих народов, который предполагает не только заимствование, но и расстановку заимствованных элементов по тем местам, которые предназначены для них системой скифского звериного стиля»286. По мнению Д.С.Раевского, «отбор древневосточных изобразительных мотивов, помещавшихся на раннескифских памятниках, определялся задачей воплотить собственно скифские мировоззренческие концепции, а частичная переработка этих мотивов была порождена... стремлением к достижению наибольшей адекватности такого воплощения»287.

Расцвет полиморфного «Сэна о трех естествах» как изобразительного мотива в искусстве Ирана и некоторых сопредельных регионов начинается с VI в., в позднесасанидское время, и продолжается после арабского завоевания. Этому, надо думать, способствовали два взаимосвязанных обстоятельства.

В конце V — начале VI в. по Великому шелковому пути культура шелководства проникает в Восточный Иран (ранее шелк-сырец привозился с Востока, в первую очередь из Китая, и в незначительных количествах). В течение VI в. происходит быстрое ее распространение вдоль западного отрезка Великого шелкового пути, и шелководство превращается в «свое», местное искусство в Иране и в Византии288. Одновременно с Востока на Запад, в Иран и в Византию, проник и получил здесь распространение сложный многоремизный ткацкий станок. Он позволял получать не просто полихромные ткани, но выполнять практически любой рисунок. «Вооруженный шелковой пряжей и многоремизным станком, — писала Н.В.Дьяконова, — ткач оказался, наконец, в состоянии повторить в орнаменте своей ткани самые сложные кривые, самые прихотливые формы и расцветки разнообразных украшений I отделок, использовавшихся ранее...»289. «...Всюду, где только появлялся шелкопряд, — указывали Г. А. Пугаченкова и Л. И. Ремпель, — отмечался стремительный взлет производства художественных шелков»290.

Несмотря на овладение искусством шелководства, орнаментированные изделия из шелка в Иране



и в Византии продолжали оставаться дорогими предметами престижного потребления (из шелка изготавливались одеяния правителей и знати, шатры царей, балдахины над их тронами и т.п.); сама ткань являлась своеобразной международной валютой: ею награждали, платили дань, оплачивали наемников и т. д.<sup>291</sup>.

Одним из изобразительных мотивов, украшавших позднесасанидские шелковые ткани, являлась собака-птица Сэнмурв, как то можно видеть на одеждах высшей знати, изображенных на рельефах из Так-и Бостана<sup>292</sup>; сэнмурвы же присутствуют на костюме одного из послов в настенной росписи «Послы Чаганиана несут дары царю Самарканда» западной стены дворца самаркандских правителей на Афрасиабе (VII-VIII вв.)<sup>293</sup>. Ситуация не изменилась и после разгрома арабами последнего сасанидского правителя Йезегерда III и завоевания ими Ирана (между 633-651 гг.), а затем и ряда соседних областей Азии — начавший распространяться здесь ислам не простирает свои запреты на изображения живых существ, в том числе фантастических, на бытовых предметах, керамике, тканях<sup>294</sup>. Поэтому изготовленные по сасанидским образцам ткани с сэнмурвами производились и после арабской инвазии, а изобразительные мотивы, выполненные в сасанидской традиции, продолжали жить в искусстве Ближнего и Среднего Востока в течение целого ряда столетий. При этом сэнмурвы на шелковых тканях могли служить иконографическими образцами для мастеров, работавших с иными материалами<sup>295</sup>. Например, по мнению В.Г. Луконина, Сэнмурв на серебряном с позолотой сосуде VI в., как и весь его орнамент, имитирует шелковую ткань, которой, очевидно, обтягивались аналогичные по форме сосуды из глины<sup>296</sup>, ср. суждение К. В. Тревер по поводу изображения Сэнмурва на серебряном кувшине VI в.: «Перенос на кувшин изображения Сэнмурва имен но с ткани стоит вне сомнений...»<sup>297</sup>, то же относится к Сэнмурву на серебряной чашке, некоторым другим изделиям<sup>298</sup>.

Позднесасанидский и особенно постсасанидский Иран (и некоторые соседние области) — в первую очередь через шелковые ткани, и меньшей мере через другие изделия художественного ремесла — стал исходным центром иррадиации собак-птиц сэнмурвов в качестве изобразительного мотива в другие страны и регионы (восточные шелковые ткани, отмечала Н. В. Дьяконова, «ставшие драгоценным, но все-таки рыночным товаром, являлись „подвижным и деятельным распространителем" „сасанидских" композиций как вполне сложившейся художественной формы и как орнамента, прежде всего текстильного»<sup>299</sup>), в первую очередь в Византию, всегда тесно взаимодействовавшую с Ираном, в том числе получая оттуда разнообразные культурные импульсы. И это закономерно. По мнению Г. А. Пугаченковой и Л.И. Ремпель, «художественные ткани легко впитывают свои и чужие изобразительные и орнаментальные мотивы, свои или подхваченные модой. Ткани всегда были самыми ходовыми товарами обмена, купли, продажи, вывоза, привоза. Поэтому рисунки и мотивы узоров, присущие самим тканям или получившие в тканях свое отражение..., широко распространялись»<sup>300</sup>, т. е. в частности через ткани происходила культурная диффузия.

Преимущественно знакомство с постсасанидскими шелковыми тканями, которые являлись главной статьей торговли Византии с Востоком, было тем источником, посредством которого византийские мастера познакомились с образами, восходящими к зороастрийской сасанидской эпохе<sup>301</sup> (звери и птицы по сторонам «древа жизни», терзание хищниками травоядных и др.), и среди них — с собакой-птицей Сэнмурвом<sup>302</sup>, который вошел в византийский изобразительный bestiary. Заимствование облегчалось, во-первых, особо большой близостью византийской и восточной текстильной продукции<sup>303</sup>, близостью настолько, что их не всегда можно различить, а также тем, во-вторых, что с X в. в искусстве Византии, как и ряда других европейских стран, приобрели широкое распространение мотивы звериного стиля<sup>304</sup>.

Поэтому в императорских мастерских, гинекеях, изготавливались многочисленные подражания восточным шелкам, в том числе с изображениями Сэнмурва<sup>305</sup>. Хорошо сохранившимся образцом такого рода ткани византийского круга (но не исключено, что произведенной в Иране) является так называемый зеленый кафтан с сэнмурвами (IX в.), найденный в северокавказском могильнике Мощевая Балка и хранящийся в Эрмитаже; кафтан принадлежал, вероятно, вождю одного из местных племен<sup>306</sup>.

Византийская империя, в результате, стала вторичным центром иррадиации изображений собаки-птицы Сэнмурва. И в самой Византии, когда в X-XIII вв. в изобразительном искусстве стали популярны мотивы звериного стиля, многие из которых восходят к постсасанидским образцам,



находим изображения собак-птиц сэнмурвов в архитектурном убранстве: это иранизирующее течение в декоре представлено, например, двумя хранящимися в Стамбульском музее и происходящими из Малой Азии большими мраморными рельефами конца IX-X в.<sup>307</sup> (К. В. Тревер полагала, что их иконография восходит к текстильной традиции<sup>308</sup>); в руинах церкви в Севастии (Фригия), относящейся и концу правления македонской династии (867-1056), найдены стол бы алтарной преграды с зооморфными мотивами, где в медальоны вписаны сэнмурвы<sup>309</sup>. Под влиянием декоративно-прикладного искусства Востока под руками византийских косторезов сэнмурвы появляются на рельефах ларцов<sup>310</sup>.

Благодаря иранским и византийским тканям, а также предметам прикладного искусства изобразительные сэнмурвы стали достоянием культур многих соседних народов и регионов. Сэнмурв присутствует на одном из рельефов грузинского храма в Атени (VII в.)<sup>311</sup>; в фасадном рельефе храма Креста в Ахтамаре (X в.)<sup>312</sup>; в росписях церкви Тиграна Хоненца 1215 г. в Ани как завеса над дверью в южный придел изображена ткань с Сэнмурвом<sup>313</sup>; под влиянием образцов, восходящих к сасанидскому искусству, крылатый пес Сэнмурв во второй половине I тыс. стал известен торевтике народов Южной Сибири, о чем свидетельствуют его изображения на местного производства бронзовой пятиугольной и бронзовых сергевидных бляшках из Минусинской котловины, позолоченных бляшках из Барабинской лесостепи<sup>314</sup>; имеются сенмурвы в росписях сирийского замка эпохи Омейядов Хирбат ал-Мафджар (724-742)<sup>315</sup>; в Европе сохранились близкие «зеленому кафтану с сэнмурвами» из могильника Мощевая Балка ткани из собора в Сен-Ло (реликварий св. Елены), собора Сан-Реми в Реймсе (покрой и подушка в раке св. Реми), аббатства Сан Сальваторе (облачение легендарного папы св. Марка), монастыря Фаремуатье (реликварий)<sup>316</sup>; на пластине золотой диадемы с перегородчатой эмалью, найденной в Преславе в кладе, датируемой эпохой императоров Константина Багрянородного и Романа (945-959), даны два симметричных в геральдической композиции Сэнмурва, обрамляющие центральную пластину со сценой вознесения Александра Македонского на небо<sup>317</sup>; Сэнмурв имеется, кажется, на равеннской шкатулке XII в.<sup>318</sup>. И приведенный материал, нужно думать, не является исчерпывающим. А сколько произведений искусства погибло за протекшие столетия...

В целом же, как писал В.Г.Луконин, «влияние сасанидских памятников, художественных образов, художественных идей ощущается на громадной территории — от Атлантического до Тихого океана...»<sup>319</sup>.

Что касается семантики изображений постсасанидских сэнмурвов, то мнения исследователей относительно нее достаточно близки. Б. И. Маршак полагал, что в арабском и византийском искусстве VIII в. и позже произошло превращение Сэнмурва в декоративный мотив<sup>320</sup>. Н.В.Дьяконова отмечала, что хотя многие образы «сасанидских» тканей, в том числе сенмурвы, рождены древними верованиями, но ко времени широкого распространения этих тканей в Евразии данные образы уже не понимались по-старому: «Новое осмысление и использование древних мифологических образов и символов в искусстве феодального Востока подтверждается, прежде всего, самим фактом распространения их от Тихого океана до Атлантического. Только потеряв свое специфическое культурное и магическое значение..., только став просто орнаментом, быть может благожелательным, традиционным для данного изделия..., но не несущим непосредственно религиозной семантики, эти сенмурвы и крылатые кони, магические круги с лучистой розеткой-солнцем в передние могли с равным успехом изображаться на одежде буддийской статуи в северном Китае и украшать покров дарохранительницы французского католического собора»<sup>321</sup>. У человека XII в. (в том числе жителя Византийской империи, изобразительный bestiарий искусства которой частью восходил к мусульманскому искусству Востока с его сасанидскими переживаниями), по мнению В.П.Даркевича, «представители „божьего зверинца" вызывали интерес не сами по себе, а как воплощение определенных идей»<sup>322</sup>, т.е. их древняя религиозная семантика была ему неизвестна.

Подведем некоторые итоги проведенного исследования комплекса проблем, связанных с собственно иранским мифологическим «первоисточником» древнерусского божества Семаргла.

Первое. Повторим, что рассмотрение доступных изучению мифологических (с общеарийскими и индоевропейскими корнями) и восходящих к ним эпических и фольклорных представлений иранцев о Саэне-Сэнмурве-Симурге само по себе, конечно, не могло ответить на вопрос о функциях восточнославянского Семаргла — отсутствие прямого параллельного древнерусского источникового

материала делает его однозначное решение принципиально невозможным.

Однако предпринятые разыскания не были бесплодны. Они позволяют, во-первых, достаточно четко очертить тот мифологический функциональный круг (он обозначен ранее в настоящей главе), в рамках которого можно искать и со сравнительно большей уверенностью говорить о вероятных функциях Семаргла — к этой теме мы обратимся в третьей главе, при рассмотрении мифологической структуры киевского языческого пантеона великого князя Владимира Святославича, созданного в ходе «первой религиозной реформы».

Одновременно, во-вторых, предпринятый анализ функций иранского «прообраза» Семаргла позволяет заключить, какими функциями это божество не могло обладать.

Б. А. Рыбаков в ряде работ последовательно и настойчиво проводил ту мысль, что древнерусский Семаргл — божество растительной силы, посевов, семян, ростков и корней растений, их охранитель<sup>323</sup> (эта гипотеза без проверки была принята некоторыми исследователями<sup>324</sup>). Поэтому вполне естественными ученому представлялись вопрос: «...Может быть, правильнее Сѣмаргл от слова „сѣмя“?»<sup>325</sup>, и предположение о том, что быстро забытого на Руси Семаргла заменило божество Переплут («обогащающий»), родственное литовскому Пергрубию, «размножающему растения»<sup>326</sup>.

Но сведения приведенных иранских (и индийских) источников позволяют категорически утверждать, что Саэна (Шьена)-Симург подобными функциями не был наделен. И если мы полагаем Семаргла восходящим к данному иранскому мифологическому образу, то, следовательно, не можем считать его ими обладавшим. Ссылка же Б.А.Рыбакова на К.В.Тревер, которая, видимо, должна подкрепить его суждения («В настоящее время благодаря трудам [?] К. В. Тревер выяснено, что Семаргл-Сэнмурв — действительно, сходное с иранским, божество семян и посевов»<sup>327</sup>), некорректна, ибо исследовательница в неоднократно уже нами цитировавшейся работе подобных выводов не делала. Связь Саэны-Сэнмурва в зороастрийских текстах с «деревом жизни», его роль — в качестве лишь одного из участников — в низведении плодов «дерева всех семян» им землю не дают солидных оснований для столь расширительной функциональной трактовки древнерусского Семаргла, которую предлагал Б. А. Рыбаков.

Поэтому, в частности, лишается каких-либо оснований сближение Б.А.Рыбаковым Семаргла с Переплутом, как-то связанным с аграрной магией. Наилучшим, на наш взгляд, объяснением древнерусского Переплута остается данное Р.О.Якобсоном: в имени Переплут легко узнать удвоенный корень *per-* (в первом случае полногласный (*per-* > *pere-*), а во втором — на нулевой ступени; второе *r* перешло в *l* в силу прогрессивной диссимилиации), т. е. оно является отголоском имени Перуна<sup>328</sup>.

Второе. Восходящий к арийской и частью индоевропейской древности иранский мифологический (легендарный, эпический, сказочный) Саэна-Сэнмурв-Симург изначально имел внешний облик хищной птицы гигантских размеров. Превращение его в «Сэна о трех естествах» произошло только у части населения собственно Ирана, вероятнее всего западного (симптоматично в этом отношении сохранение вплоть до современности представления об имеющем грудь Симвре только и именно в фольклоре западных иранцев — курдов, что можно трактовать как тысячелетнюю устойчивость коренной традиции), не позднее V в. до н.э. в результате «народной этимологизации» сочетания «птица Саэна» как «птица [с] грудью» и, как следствие, приравнивания Сэнмурва по облику и биологическим особенностям к легучей мышце. Это представление об облике Сэнмурва так и могло остаться маргинальным (ибо резко расходилось с исходным для Саэны/Шьены) и постепенно исчезнуть, не оставив серьезного следа. Однако оно оказалось зафиксировано и закреплено некоторыми зороастрийскими текстами, вошло в «Большую Авесту», превратившись, тем самым, особенно при Сасанидах, в религиозно-догматическое и положив начало — с эпохи Ахеменидов — бытованию в изобразительном искусстве Ирана и некоторых сопредельных регионов химерической собаки-птицы.

Позднесасанидский и особенно постсасанидский Иран и находившиеся под его культурным влиянием области Азии стали первичным центром иррадиации Сэнмурва в облике собаки-птицы в

изобразительное искусство многих народов и стран на огромном пространстве от Атлантики до Сибири (Византийская империя являлась вторичным такого рода центром).

Но с арабским завоеванием и распространением ислама на Востоке постепенно исчезла та религиозная зороастрийская почва, которая фиксировала представление о политериоморфности Сэнмурва, делала «Сэна о трех естествах» популярным зороастрийским персонажем. Кроме того, не следует забывать, что и в период бытования представлений о зоосинкретическом облике Сэнмурва параллельно с ними продолжала существовать традиция, фиксировавшая его орнитоморфный облик. Это была традиция более древняя, глубокая и устойчивая, так как она находила опору и в фольклоре, и в зороастрийских текстах, и в народных верованиях. Ее мощно подпитывало и то, что у многих иранцев слово *sēnmurv/simurγ* оставалось названием реальных (т.е. в принципе доступных регулярному наблюдению) представителей отряда хищных птиц — орлов. Наконец, в новоиранскую языковую эпоху первая часть наименования этой легендарной птицы изменяется столь (*Sēnmurv* > *Simurγ*), что «народная этимология» слова симург как 'птица [с] грудью' стала невозможна и сменяется иной — 'тридцать птиц'.

С постепенной утратой собакой-птицей Сэнмурвом религиозной зороастрийской семантики он все более превращается в искусстве Востока в декоративный мотив, часть «звериного» орнамента, осмысливаясь как апотропей, символ «вооруженного добра» и потому веками репродуцируясь и после утверждения ислама.

Естественно, что для стран и регионов, где проблема «зороастрийского наследия» не стояла, декоративно-орнаментальное и апотропеическое восприятие изображений собаки-птицы Сэнмурва было изначальным. Именно в таком качестве он вошел в разнообразный и многочисленный средневековый евразийский изобразительный бестиарий, дополнительно получая, вероятно, местное осмысление, в том числе и религиозное, но уже не на иранской мифологической почве.

Третье. Не имеется никаких фактических оснований полагать, что бифуркация внешнего облика Сэны-Симурга с превращением его в собаку-птицу затронула восточноиранский, скифо-сармато-сако-массагетский мир, что здесь он утратил образ огромной хищной птицы. И если мы придерживаемся гипотезы о сармато-аланских корнях древнерусского Семаргла, то последовательно должны признать, что Семаргл имел то же обличье, что и его общеиранский, общеарийский и, в конечном счете, общеиндоевропейский «прародитель», — обличье хищной птицы, гигантского орла. Следовательно, древнерусский Семаргл не был собакой-птицей.

Мы не усматриваем каких-либо формальных ограничений, запрещающих считать, что один из идолов киевского пантеона князя Владимира имел не антропоморфный (строго говоря, в соответствии с текстом ПВЛ антропоморфизм можно постулировать только по отношению к кумиру Перуна, имевшему серебряную голову и золотые усы), а орнитоморфный облик: ведь ряд исследователей полагали непротиворечивым то, что кумир Семаргла был изображением собаки-птицы<sup>329</sup>, и данное утверждение в историографии возражений не встретило.

Несколько отличную позицию занял Б. А. Рыбаков. Считая, что в языческом капище в Киеве стояло пять кумиров (с чем мы согласны), он обращал внимание на то, что «в летописном перечне указаны пять антропоморфных [?] божеств и один собакообразный покровитель семян и всходов. Слово „кумир“ всегда означало только антропоморфную статую (см. Срезневского). Пес Семаргл мог быть изображен как дополнительный рельеф, например, при кумире Макоши...

Итак, раскопки (киевских археологов. — М.В.) в городе Владимира документировали наличие пяти кумиров, что полностью соответствует именам пяти антропоморфных божеств, не считая Семаргла, изображение которого не могло быть названо кумиром»<sup>330</sup>.

Поскольку И. И. Срезневский упомянул Б. А. Рыбаковым без отсылки к какой-либо конкретной его работе, обратимся к фундаментальным «Материалам для Словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского.

В нем ученый для слова кумирь/кумирь/кюмирь давал значения 'idolum, delubrum (идол; храм, святилище)', нигде не оговаривая обязательный для кумирь антропоморфизм<sup>331</sup>. Согласно

новейшему «Словарю древнерусского языка (XI-XIV вв.)», лексема кумирь имеет значения 'статуя, изваяние, фигура; идол, кумир, символ языческого божества'<sup>332</sup>, без каких-либо ограничений.

Синонимом к др.-русс. кумирь является др.-русс. идоль 'нехристианское божество и его изображение'<sup>333</sup>, об обязательном человекоподобии и в этом случае речь не идет. В словарных статьях к сложным словам, производным от идоль, между тем, находим ряд небезынересных для нас примеров: «На идолослужение снидошася, и вѣроваша в животная, в коркодилы»<sup>334</sup>; «тѣм тольма преумножися идолобѣсовьствие (идолослужение. — М. В.) во вся языки, не точью волом и козломь и псомь и трепястьком угажаху, но и чесновитку и луку»<sup>335</sup>.

Таким образом, данные древнерусского языка не свидетельствуют в пользу невероятности сооружения в языческом киевском капище при Владимире отдельного изваяния (идола, кумира) орла Семаргла.

Сделанный нами вывод о невозможности усматривать в восточнославянском божестве Семаргле синкретическую собаку-птицу вступает в острое противоречие с распространенными в научной литературе суждениями о том, что древнерусскому изобразительному искусству были хорошо знакомы образы собак-птиц, которых исследователи весьма произвольно называют «Семарглами» и трактуют как отражение и пережиток языческой поры истории восточных славян. Поэтому обратимся теперь к данному кругу материалов. Но прежде напомним следующее: второй — и последний — раз (после «Повести временных лет») теоним Семаргл отмечается в «Слове некоего христолюбца», притом уже в искаженном виде; более этот бог древнерусским источникам не известен. Указанный факт в историографии обычно трактуется как свидетельство быстрого забвения Семаргла после принятия Русью христианства, что представляется справедливым. Поэтому уже одно это обстоятельство заставляет, скажем так, насторожиться, когда мы читаем о «Семарглах» в XII-XIV вв.

«Исключительный интерес, — считала К.В.Тревер, — представляет керамическая тарелка из Гнездовского могильника близ Смоленска... Здесь, вне всякого сомнения, изображен Сэнмурв, быть может, даже воспринимавшийся теми, кто в XI в. пользовался этой тарелкой, как Симаргл, хорошо знакомый русским летописям... Тарелка из Гнездова дает основание (и независимо от имени) говорить о наличии в кругу мифических представлений населения Верхнего Приднепровья образа собаки-птицы...»<sup>336</sup>. Это мнение исследовательницы разделял Г. В. Вернадский<sup>337</sup>; В. А. Богусевич нашел данные соображения К. В. Тревер заслуживающими внимания<sup>338</sup>.

Между тем уже первый публикатор находки, В. И. Сизов, дал в 1902 г. ее в целом верную интерпретацию: «Стиль изображения дракона (так ученый называл Сенмурва, изображенного на тарелке, обратим внимание на это определение. — М.В.), по нашему мнению, находится в несомненно близком родстве с сасанидскими изображениями этого рода... Но в большей степени стилизованный дракон нашей тарелки представляет еще большее родство с арабскими изображениями драконов — и в особенности на арабских тканях; к арабам же эти мотивы перешли от Сасанидов, и арабы этими мотивами широко пользовались. Нам кажется более вероятным, что наша тарелка именно относится к арабским изделиям, представляющим лишь новую редакцию сасанидских изделий»<sup>339</sup>. Т.И.Макарова, заново рассмотрев данное поливное керамическое творение, в главном согласилась с выводами В.И.Сизова, но посчитала его произведенным византийскими мастерами, использовавшими мотив восточного происхождения при украшении тарелки, а саму ее датировала концом X в.<sup>340</sup>

Гнездовская тарелка с Сэнмурвом, таким образом, является восточным или византийским импортом (ср. выше о трудности различения восточных и византийских орнаментированных шелковых тканей), что для Восточной Европы в IX-X вв. не новость, и, следовательно, прямого отношения к древнерусскому Семарглу — с далеко идущими, как то у К. В. Тревер, заключениями — не имеет.

Б. А. Рыбаков считал, что на древнерусских колтах, подвешивавшихся к кокошнику, очень часты



крылатые псы, называемые им Семарглами<sup>341</sup>. Но ученый сам практически элиминирует это свое утверждение, почему для нас утрачивается предмет обсуждения: «Колты с Семарглами, распространенные на восток от Днепра (реки Сейм, Псел, верховья Оки, Старая Рязань<sup>342</sup>. — М.В.), названы так условно (курсив наш. — М. В.), так как фантастическое существо, изображенное на них, обозначено недостаточно ясно»<sup>343</sup>. Изображения фантастических созданий на серебряных с чернью колтах специально рассматривала Т. И. Макарова. Наряду с грифонами, драконами, кентаврами, по ее мнению, на колтах можно выделить группу тварей, иконография которых «позволяет их сопоставить с собако-птицей иранского мира — Сэнмурвом»<sup>344</sup> (о «Семаргле» Т. И. Макарова прямо не пишет). Конкретно речь идет о рисунках на следующих парах колтов: из тереховского клада; киевского клада 1903 г.; найденной на городище Слободка в Орловской области; из клада в Киеве<sup>345</sup>. Исследовательница, впрочем, сама явно сомневалась в предлагаемой ею интерпретации<sup>348</sup> — и обоснованно. Действительно, ни о каком сходстве изображений на двух первых парах колтов (рисунки на колтах из Слободки являются неумелым подражанием тереховским<sup>347</sup>) с иконографией Сэнмурва не может быть и речи уже потому, что на них даны четырехлапые существа даже без крыльев. Что касается киевских колтов, то определенно можно сказать только то, что на них крайне примитивно изображено какое-то четырехлапое крылатое создание — но не более.

Довольно активные попытки отыскать изображения Семаргла в собако-птичьем облике предпринимались на материалах древнерусских средневековых книжных миниатюр. «В миниатюрах славянских рукописей XI-XV ст. — русских, болгарских и сербских — мы находим огромное множество изображений божества — чудовища Смаргла, — писал В. А. Богусевич. — Они помещены в заставках текстов и часто применяются для украшения заглавных букв»<sup>348</sup>.

Здесь, как и в случаях, приводимых далее, явственно прослеживаются следующие основополагающие установки: 1) коль скоро К. В. Тревер доказала собако-птичью природу иранского Сэнмурва-Симурга и связь с ним восточнославянского Семаргла, 2) то и последний должен был иметь тот же облик; 3) исследовательская же задача (поскольку письменные источники необходимой информации не содержат) состоит в том, чтобы найти собаку-птицу Семаргла в древнерусском изобразительном искусстве по «очевидным» признакам: наличие собачьей (или собаководной) морды, лап собаки (сходных с собачьими), птичьих крыльев; 4) если такие изображения имеются, то их следует интерпретировать как прямое отражение — уже в христианскую эпоху истории Руси — почитания (существовавшего ранее почитания) языческого божества Семаргла.

Поэтому, в частности, для нас было столь валео обстоятельно доказать неверность гипотезы К. В. Тревер об изначальной политериоморфности иранского «прототипа» Семаргла, вскрыть лингво-семантический механизм, приведший к превращению орла Саэны в «Сэна о трех естествах», определить вероятный ареал и хронологические рамки этой трансформации внутри ираноязычного мира. Лишаясь «иранской базы», неизбежно рушится и весь обрисованный конструкт. Но мы, тем не менее, продолжим рассмотрение древнерусских изобразительных источников, чтобы показать, что даже в рамках логики указанной исследовательской схемы существуют непримиримые противоречия и просто натяжки, разрушающие ее изнутри.

Например, уже одно то, что В. А. Богусевич, с глухой ссылкой на работу В.В.Стасова «Славянский и восточный орнамент», обнаруживает «Семарглов» в миниатюрах заглавных букв сербских и болгарских рукописей, делает его интерпретацию, мягко говоря, крайне сомнительной.

Просмотр иллюстративных таблиц, помещенных в указанной работе В. В. Стасова, действительно позволяет выделить ряд миниатюр с изображениями фантастических зверей, наиболее адекватно подпадающих под перечисленные выше формальные признаки «изобразительных Семарглов», в болгарских рукописях XII в.<sup>349</sup> и сербских XII-XIV вв.<sup>350</sup>. Но, во-первых, до сих пор, насколько нам известно, никто, даже гипотетически, не пытался обосновать существование божества Семаргла у этих частей славянства. Можно было бы, конечно, предположить, что «собако-птицы Семарглы» первоначально появились в древнерусской книжной миниатюре (где собакоподобные крылатые существа репрезентативно представлены для XIII-XIV вв.<sup>351</sup>) как отзвук восточнославянского язычества и оттуда попали в сербские и болгарские рукописи. Но направление



культурного взаимодействия и влияния в то время, что хорошо известно, в том числе распространение письменности, книжности, книжных миниатюр и орнамента, являлось прямо противоположным, условно говоря — с юга на север<sup>352</sup>. А это неизбежно заставляет думать, что природа появления этих «собак-птиц» (термин условный — если «птичьё» начало, крылья, на миниатюрах очевидно, то «собачье» можно только предполагать из-за изначальной стилизованности, условности изображений) лежит не в плоскости славянской языческой мифологии<sup>353</sup>.

Во-вторых, основываясь на формальных признаках, можно найти, при желании, «собак-птиц Семарглов» даже в книжных миниатюрах Грузии XVII в.<sup>354</sup>, что доводит ситуацию до полной несообразности.

В-третьих, по крайней мере часть подобных изображений в книжных миниатюрах трактуется рядом исследователей как передача иконографического дракона так называемого романского типа<sup>355</sup> (см. также далее).

Вместе с тем В. А. Богусевичу нельзя отказать в последовательности. Он называл и считал «Семарглами» изображения фантастических существ с собаковидными мордами, передними лапами, похожими на собачьи, крыльями и длинными змеевидными телами на древнерусских фресках и иконах, посвященных сюжету борьбы св. Георгия с крылатым змеем, драконом; на костяных пластинках из раскопок на Неревском конце в Новгороде; на миниатюре Рад-зивилловской летописи со сценой искушения монаха Киево-Печерского монастыря Исакия бесами<sup>356</sup>. Остановимся, из-за особой наглядности, на последнем случае. В «Киево-Печерском патерике» говорится, что Исакия бесы безуспешно «стращали» «то в образе медведя, то лютого зверя, то льва, то вползали к нему змеями, или жабами, или мышами, или всякими гадами»<sup>357</sup>. Соответствующая миниатюра Радзивилловской летописи воспроизводит эту сцену, но репертуар изображенных на ней бесов в облике зверей более соотносится не с «Киево-Печерским патериком», но с сатанинскими зверями 90-го псалма (13) Псалтири, содержание которого в средние века трактовалось как триумф Христа: «На аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона». На миниатюре Исакия «страшают» существо неясной природы, лев, змея и змееподобный дракон, которого В. А. Богусевич считал «изображением чудовищной собаки-птицы — Симурга-Сенмурва»<sup>358</sup>. «Семаргл помещен здесь среди бесов, которые являются олицетворением дохристианских богов древней Руси»<sup>359</sup>, — писал он. Из чего логически следовало бы заключить, что и змея, и лев являлись языческими божествами восточных славян...

В-четвертых, наконец, невозможно не обратить внимание на характер того славянского книжного круга, в миниатюрах которого имеются «собаки-птицы». В подавляющем своем большинстве это христианские культовые литургические книги — Евангелия и Псалтири. Если думать, что миниатюристы в них изображали языческое божество, таковым осознаваемое, то это — явная несуразность<sup>360</sup> (напомним также, что в XII-XIV вв. Семаргл уже был давно и прочно забыт). Если же «собаки-птицы» — просто часть книжного «узорочья» (наряду с многочисленными грифонами, кентаврами, птицами, кошачьими хищниками и т.д.)<sup>361</sup>, которое в значительной своей части — вне зависимости от генезиса, первоначальной семантики, порою многовековой истории бытования — уже, к тому же, получило христианское осмысление (лев и грифон, например, являлись символами Христа<sup>362</sup>), то отношения к восточнославянскому язычеству они опять-таки не имеют.

Основное сказанное в последнем замечании по статье В.А.Богусевича относится и к следующему изысканию Б. А. Рыбакова. Рассматривая изображения на бронзовых арках на престольной сени, находившейся в алтаре церкви XII в. в городе Вщиже, он писал: «Самым интересным и неожиданным являются изображения... в непосредственном соседстве с восходящим и заходящим солнцем собако-птицы, вплетенной в небольшой орнаментальный узел. Эти „Семарглы“... находятся между солнечными кругами... и плетенкой, символизирующей корни... Как и надлежит, крылатые псы охраняют ростки и корни растений»<sup>363</sup>. Изготовитель арки, отмечал далее Б.А.Рыбаков, поместил на ней «языческого Семаргла, упрятав его от глаз прихожан в орнаментальном переплетении. В целом модель мира русского скульптора XII в. (отображенная на вщижских арках. — М.В.) оказалась по внешним параметрам близкой к требованиям христианской космологии, но на самом деле насыщенной в большей степени древней языческой символикой»<sup>364</sup>.

Однако увидеть на приводимой в книге Б.А.Рыбакова фотографии фрагмента арки<sup>365</sup> что-либо большее, нежели не поддающегося надежной идентификации значительно тератологически стилизованного фантастического зверя затруднительно; «вщижский семаргл», как и «Семарглы» на древнерусских колтах, хотя бы и поэтому остается плодом горячего желания ученого и функционального определения им Семаргла как божества растений, корней и т. д.

Многочисленные изображения собак-птиц Семарглов Б.А.Рыбаков находил на серебряных с чернью браслетах, предназначавшихся, как он полагал, для русальных обрядов, исполнявшихся женщинами из аристократической среды. Изготовление их на Руси было начато, после овладения соответствующей технологией чернения серебра, в рамках первой половины или середины XII в.<sup>366</sup>

В средних комарах одного из киевских двухстворчатых обручей<sup>367</sup>, по мнению Б.А.Рыбакова, изображены «Семарглы в необычном виде взлета. Крылья подняты и разведены в стороны, лапы протянуты вширь. Собачья морда божества окружена нимбом»<sup>368</sup>. Однако Р.С.Орлов сопоставлял эти изображения с изображениями геральдических орлов<sup>369</sup>. Т.И.Макарова полагала, что здесь даны два изображения антропоморфных фантастических созданий, сиринов, имевших, как известно, облик птиц с женскими головами<sup>370</sup>. Последнее мнение кажется нам более основательным, учитывая, что сирины, например на древнерусских золотых колтах, изображались с нимбами, как и существа на обруче.

Наиболее, пожалуй, близкими облику собаки-птицы являются два изображения, помещенные на браслете из клада 1966 г. из Старой Рязани<sup>371</sup>. Б.А.Рыбаков, соответственно, полагал их Семарглами<sup>372</sup>. Однако исследовавшие клад В.П.Даркевич и А.Л.Монгайт дали более вескую трактовку, усматривая в них драконов «романского типа», для которых были характерны «собачья» голова с «бородкой» между подбородком и шеей, птичье тело с короткими звериными лапами и змеобразный хвост<sup>373</sup>.

В целом к тому же «романскому типу» изобразительных драконов в древнерусском искусстве, полагали В. П. Даркевич и А. Л. Монгайт<sup>374</sup>, относятся фантастические существа в геральдических композициях<sup>375</sup> на «золотых дверях» Суздальского собора<sup>376</sup> (Б. А. Рыбаков называл их крылатыми псами Семарглами<sup>377</sup>). Г.К.Вагнер характеризовал их как птицедраконов, с некоторыми сомнениями именуя «сенмурвами»<sup>378</sup>, тем самым, кажется, признавая косвенное влияние постсасанидского искусства. Вместе с тем он указывал, что суздальские двери в целом и «сенмурвы» на них в частности восходят к романо-византийской (итало-византийской) традиции<sup>379</sup>, в чем смыкался с мнением В. П. Даркевича и А. Л. Монгайта. Полагаем, что эти исследователи более правы в своих суждениях, чем Г.К.Вагнер: «суздальские драконы» имеют разительные общие иконографические черты, вплоть до нарочито длинных ушей, с изображениями драконов в романском искусстве Западной Европы<sup>380</sup>.

Наконец, к тому же ряду драконов «романского типа» принадлежат уже подвергшиеся значительной тератологической переработке изображения крылатых фантастических существ на серебряных наручах из тереховского клада<sup>381</sup> (Л.А.Лелеков видел в них сенмурвов<sup>382</sup>, что неверно уже потому, что эти звери рогаты), киевских браслетах из усадьбы Трубецкого<sup>383</sup> и Михайловского монастыря (клад 1903 г.)<sup>384</sup> (Б.А.Рыбаков считал последнее Семарглом<sup>385</sup>). Тереховский и Михайловский наручи, кроме того, по мнению Т. И. Макаровой, являются изделиями одной мастерской и даже одного мастера<sup>386</sup>, видоизменявшего, следовательно, один и тот же иконографический образец.

(Б. А. Рыбаков большое значение придавал обручу из тверского клада 1906 г. В левой его арочке изображена девушка, перед которой находится «сильно изогнутое существо, как бы вырастающее из земли... Голова существа закинута, и морда почти касается земли. Морда его собачья, лапы тоже. Из плечевого пояса выходят не только лапы, но и крылья. Девушка правой рукой держит Семаргла за кончик крыла». Всю композицию Б.А.Рыбаков интерпретировал как жертвоприношение Семарглу<sup>387</sup>. Однако подобная трактовка, помимо прочего, сомнительна в силу сильной измененности и стилизованности фантастического зверя, убедительно обосновать изобразительный прообраз которого затруднительно.)

Переходя к древнерусской архитектуре, укажем прежде всего на угловой камень

Борисоглебского собора в Чернигове (1120-1123). В.А.Богусевич и вслед за ним Г.Г.Мезенцева увидели в вырезанном на нем фантастическом крылатом звере собаку-птицу Семаргла, указывая, впрочем, что змеевидное тело твари корреспондирует, скорее, с туловищем дракона<sup>388</sup>.

С той же серьезной оговоркой первоначально присоединялась к данным суждениям Е.В.Воробьева: «...Можно допустить, что русский Смаргл имел в отдельных случаях змееподобный хвост. Возникновение змееподобного хвоста в изображениях Смаргла XII в. могло быть связано с развитием на Руси орнаментальной плетенки, которая органически слилась с телом чудесной собаки-птицы»<sup>389</sup>. Вступая в противоречие сама с собой, исследовательница в той же работе, однако, писала: «Характерной чертой резного (каменного. — М.В.) убранства, особенно в начале столетия (XII в. — М.В.), являлось неиспользование черниговскими мастерами языческой символики в качестве княжеских геральдических знаков»<sup>390</sup>, к числу которых она относил и данного «Смаргла».

В более поздней статье Е. В. Воробьева скорректировала свою точку зрения. Подойдя к проблеме шире, среди общеевропейских изображений драконов она выделила группу таких, на которых драконы похожи на крылатых собак (волков), имеющих змеевидный хвост (черниговское драконовидное существо Е. В. Воробьева теперь отнесла к этой группе), отметив преобладание данного типа в искусстве западноевропейских государств<sup>391</sup>. Правомерность подобного отнесения «черниговского дракона» для нас подкрепляется тем наблюдением исследовательницы, согласно которому техника резьбы и стилевые особенности углового камня «заметно отличают его от всех известных в Чернигове капителей. Стиль, в частности, больше похож на романский»<sup>392</sup>. Два последних соображения Е. В. Воробьевой хорошо согласуются с тем, что писалось выше о «романском типе» дракона, давшем ощутимую рефлексию в древнерусском искусстве. Да и сам прием украшения каменной резьбы храмов различными фантастическими, в том числе драконовидными, тварями (ехидны, гидры, считалисы, амбисбены, сепсы), буквально шагнувшими со страниц и миниатюр средневековых «Бестиариев», является отличительной особенностью романского искусства Западной Европы конца XI-XII в.<sup>393</sup>.

Т. И. Макарова, рассмотрев изображения драконов на древнерусских черневых украшениях, наиболее близкую им аналогию увидела в «черниговском драконе» Борисоглебского собора<sup>394</sup>. Наконец, Г. К. Вагнер, полемизируя с В. А. Богусевичем, писал, что «изображенный здесь „монстр“ представляет, конечно, не Смаргла, а все того же сказочного волко-змея», дракона<sup>395</sup>.

Не должно вызывать удивления то, что изображения дракона — и не как твари вредоносной, «дьявольской» — нередки на древнерусских колтах, браслетах (где они явно выступают в качестве апотропеев), встречаются в каменной резьбе христианских храмов (Чернигов, Галич<sup>396</sup>) и их убранстве («золотые двери» Суздальского собора), на навершиях из Гнездова и Новгорода<sup>397</sup> и т. д. В европейском искусстве раннего средневековья дракон часто выступал как олицетворение зла, но не всегда, — нередко он воплощал положительное начало, его образ имел охранительное, покровительственное по отношению к человеку функциональное наполнение, служил оберегом<sup>398</sup>.

Последние древнерусские изображения, на которых мы остановимся и в которых многие исследователи видели собаку-птицу Сэнмурва и/или Семаргла (Е.С.Медведева, В.Н.Лазарев, С.Г.Щербов, В. А. Богусевич<sup>399</sup>), — это два рельефа с собаковидными крылатыми существами каменного декора Георгиевского собора в Юрьеве-Польском (1230-1234)<sup>400</sup>. Н.Н.Воронин и Е.В.Воробьева, однако, считали и их изображениями драконов<sup>401</sup>. Особенно категоричен в данном вопросе был Г.К.Вагнер: «...Следует отказаться от настойчиво проводимого, но в корне ошибочного сравнения изучаемых образов с Сэнмурвом и Смарглом. Сэнмурв никогда не изображался со змеиным хвостом, с вытянутой вперед головой и прижатыми ушами. Характернейшим признаком собако-птицы Сэнмурва является птичий хвост. О внешнем виде Смаргла нет никаких данных»<sup>402</sup>; юрьевского фантастического зверя ученый также считал драконом<sup>403</sup>.

Сегодня мы думаем, что мнение Г.К.Вагнера и других исследователей следует принять, дополнительно учитывая характерные «романские» длинные рогообразные уши «юрьевских драконов» и наличие у них «бородки» между подбородком и шеей. Но хотелось бы при этом высказать следующее носящее общий характер соображение относительно иконографии европейских «собаковидных» крылатых драконов со змеиными телами.

Мы не склонны вовсе отрицать влияние на эту иконографию византийско-мусульманских образцов изображений собак-птиц Сэнмурвов, известных в Европе по изделиям художественного ремесла и ткачества (хотя, конечно, не они обусловили «собаковидность» данного типа драконов). Их ошущающаяся и сегодня близость демонстрируется, например, отнесением таким знатоком искусства, как Г. К. Вагнер, одного из изображений мифических существ на равеннской шкатулке XII в. к драконам, хотя его иконография, насколько можно судить, свидетельствует о том, что это репродукция собаки-птицы Сэнмурва (крылатый пес с вытянутыми вперед лапами и овальным птичьим хвостом)<sup>404</sup>, а также тем, что под впечатлением иконографических сходжений к драконам Г.К.Вагнер при-числил и «классических» «сасанидских» Сэнмурвов<sup>405</sup>. Вообще говоря, многие из разобранных встречающихся в историографии случаев отнесения «собаковидных» драконов к «Семарглам» обусловлены не только исследовательской установкой на отыскание в древнерусском искусстве «собаки-птицы Семаргла», но и порождены трудностями искусствоведческого порядка.

Таким образом, рассмотрение всех основных фигурирующих в научной литературе примеров, когда изобразительный материал трактуется как отображение в искусстве Древней Руси языческого божества Семаргла в облике крылатого пса, заставляет прийти к выводу, несколько неожиданному и для нас<sup>406</sup>: все эти примеры либо отношения к проблеме не имеют, либо более органично и убедительно объясняются иным путем, без гипотезы о «собаке-птице боге Семаргле», чьи изображения якобы имели широчайшее распространение на Руси. Одновременно вскрывается то, что Древняя Русь вообще оказалась невосприимчива к изобразительной собаке-птице Сэнмурву, не находившей здесь, вероятно, соответствующих параллелей, необходимой почвы. Между тем нет сомнений в том, что данный компонент евразийского изобразительного бестиария, попадая на Русь из Византии и с Востока посредством военных и торговых импортов (шелковые ткани (паволоки), различные изделия художественного ремесла с их звериными мотивами)<sup>407</sup>, был здесь известен, что наглядно демонстрирует тарелка X в. из Гнездова.

Все сказанное в целом, следовательно, может расцениваться как дополнительное, уже не на иранском, а на восточнославянском материале подтверждение вывода о том, что восточноиранский, сармато-аланский «Семаргл» не являлся божеством зоосинкретическим, как, закономерно, и древнерусский собственно Семаргл.

Возвращаясь к обозначенной в начале главы гипотезе Д. Ворта, независимо повторившего предположение А. С. Петрушевича о тождестве Семаргла и Дива, необходимо отметить, что строго доказать (как, впрочем, и исключить) ее невозможно. Дело в том, что какую-либо информацию об облике и функциях Дива из числа древнерусских памятников можно почерпнуть только в «Слове о полку Игореве», где говорится: «...Збися Дивъ, кличетъ врѣху древа: велить послушати земли незнаемѣ...»; «Уже снесся хула на хвалу; уже тресну нужда на волю; уже врѣжеса Дивъ на землю»<sup>408</sup>.

Однако фрагменты эти довольно «темные», и потому фигурирующий в них Див трактовался исследователями более чем противоречиво: помимо отождествления с Семарглом, в Диве усматривали филина, удода, какую-то реальную ночную птицу; мифическую птицу-деву Сирин; птицеподобного грифона; языческого Чернобога; некое мифологическое злое существо; лешего; указывали, что Див напоминает персидских злых духов; видели в Диве олицетворение нужды, горя, злой судьбы или божество дикого, не освоенного человеком пространства; даже полагали половецким стражем или лазутчиком и т. д.<sup>409</sup>.

В заключение хотелось бы поставить нуждающуюся в отдельном рассмотрении проблему, решение которой могло бы быть небезынтересно для истории русской культуры. Предпринятое нами и данной главе небольшое исследование-маргиналия о соотносимости образов Сазны-Симурга и Хомаи дает основания думать об их связанности (Сазна принес с небес на землю священное растение хаому, из которого изготавливался священный ритуальный опьяняющий напиток — Хомай у Омара Хайама принес людям виноград, из которого изготовили первое вино; и Сэнмурв-Симург, и Хомай у Хайама — противники пресмыкающихся, змей; и Сазна-Сэнмурв, и Хома (Хомай) имеют местом своего пребывания вершину "мирового древа», «центр мира», вселенной вообще; Симург и Хомай в «Шах-наме» Фирдоуси равно могут выступать как покровители, защитники Ирана; словами симург и



хомай в некоторых иранских языках обозначаются не только чудесные мифические птицы, но и бородачи, ягнятники — см. прим. 105, 156, 175, 195). При этом подобная связь могла носить только характер производности (с последующим самостоятельным бытованием и развитием) образа Хомае, продукта мифотворчества индоевропейского населения Ирана, от образа Сазны, имеющего индоиранские истоки. Однако не исключено и то, что мы имеем дело с независимо возникшими, но подвергшимися конвергенции (в силу инвариантной близости) мифологическими образами, что и объясняет их взаимоналожение. Со второй половины XVII в. на Руси приобретает популярность заимствованный с Востока образ «райской птицы» Гамаюн (ср. перс. *humāyūn* 'птица рая'). Первое русское упоминание о Гамаюне содержится в «Космографии» XVII в.: «В той же части Азии в Симове жребии острови на восточном море, первыи Макаридцкии<sup>410</sup> близь блаженного рая, потому близь глаголют, что залетают оттуда птицы райские гамаюн и финик (феникс. — М.В.) и благоухание износят чудное»<sup>411</sup>. В дальнейшем Гамаюну как «райской, вещей птице» была суждена богатая и полнокровная жизнь в русском искусстве и литературе, особенно конца XIX — начала XX в.<sup>412</sup>.

Исследователями неоднократно справедливо отмечалось, что раннее исчезновение Семаргла из древнерусских письменных памятников свидетельствует о скором забвении этого божества после крещения Руси. Однако если окажется возможным обосновать предположение о Хомае (> Гамаюне) как деривате более архаичной Сазны, то не «вернулся» ли Сэнмурв-Симург (> Семаргл) на Русь, хотя и под другим именем, в эпоху позднего средневековья?

## ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Кайсаров А. Славянская и российская мифология // Мифы древних славян. Саратов, 1993. С. 49.
- 2 Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 1. Стб. 79 (далее — ПСРЛ).
- 3 Там же.
- 4 Там же. М., 1962. Т. 2. Стб. 67.
- 5 Цит. по: Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. Т. II. С. 41.
- 6 Там же. С. 41, 45.
- 7 Цит. по: Там же. С. 43.
- 8 Там же. С. 47.
- 9 Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 71, 103, 150.
- 10 К объяснению Кавата, Салавата и т. п., нас, впрочем, не убеждающему (псевдотеоним возводится к имени основателя династии Кеянидов «Шах-наме» Кабада — арабизированной новоперсидской форме авест. *Kavata*), см.: Топоров В.Н. Из «русско-персидского» дивана. Русская сказка \*301 А, В и «Повесть о Еруслане Лазаревиче» — «Шах-наме» и авестийский «Зам-язат-яшт» (Этнокультурная и историческая перспектива) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 178, 186. Ранее Вяч.Вс.Иванов и В.Н.Топоров полагали, что в данном «теониме» можно было бы видеть искаженное имя Волоса, переработанное в результате табуистической метатезы, табуистической замены и по образцу тюркских слов. См.: Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 166.

Можно предположить, что трансформация, в силу осязаемого фонетического сходства, формы Регл в Раклий в «Сказании» носила неслучайный характер. Например, в хорошо известных древнерусскому духовенству толкованиях Никиты Ираклийского на сборник «Слов» Григория Богослова, считающихся восточнославянским переводом и датируемых, согласно Д. М. Буланину,



XII в. (Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI-XVI веков. München, 1991. С. 139-140 (= Slavischen Beitrage. Bd. 278)), читается: некоторые эллинские боги «от страстей почтошася, яко же Раклий (Геракл. — М.В.), от еже растлити едину ночь 50 Фестия дщерий» (Там же. С. 333), в других случаях имя Геракла передается как «Ираклий» (Там же. С. 338).

11 Журнал Министерства народного просвещения. 1885. Июнь. С. 298.

12 См., например: Чулков М.Д. Словарь русских суеверий. СПб., 1782. С. 243; Кайсаров А. Славянская и российская мифология. С. 63; Костомаров Н. И. Славянская мифология. Киев, 1847. С. 111; Соловьев С.М. Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена язычества // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1850. Кн. I. Отд. I. С. 27; Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т.Н. С. 266; Иловайский Д. История России. М., 1906. Т. I. С. 56; Корш Ф.Е. Владимировы боги. Исторический очерк. Харьков, 1908. С. 3; Кагаров Е.Г. Религия древних славян. М., 1918. С. 29-30; Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 281 (точка зрения ученого менялась); Никольский Н.М. Дохристианские верования и культы днепровских славян. М., 1929. С. 36; Он же. История русской церкви. Минск, 1990. С. 74 (первое издание работы увидело свет в 1930 г.); Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. III. С. 622; Gąssowski J. Rgiel i Siem // Mały słownik kultury dawnych Słowian. Warszawa, 1972. S. 327-328.

13 Глинка Г. А. Древняя религия славян // Мифы древних славян. С. 125.

14 Шеппинг Д. Мифы славянского язычества. М., 1849. С. 31, 39, 90.

15 Строев П. М. Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815. С. 32, 21, прим. 1.

16 Руссов С. Опыт об идолах, Владимиром в Киеве поставленных во время язычества, и сим же великим князем уничтоженных, когда он просветился благодатным учением христианской веры. СПб., 1824. С. 3, 8.

17 Донесение П. Прейса г. министру народного просвещения из Праги от 26 декабря 1840 года // Журнал Министерства народного просвещения. 1841. Февраль. Отд. IV. С. 37-38.

18 Там же. С. 38-39, 41-43, 44.

19 Нергал в шумеро-аккадской мифологии являлся владыкой подземного мира (Афанасьев В. К. Нергал // Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-е изд. М., 1992. Т. 2. С. 212); Ашина — возможно, Син, бог Луны в аккадской мифологии (о нем см.: Лундин А.Г. Син // Там же. С. 437).

20 Забелин И. Е. История русской жизни с древнейших времен. М., 1879. Ч. II. С. 292; Mansikka V. Die Religion der Ostslaven. Helsinki, 1922. Bd. I. S. 396; Niederle L. Slovanské starožitnosti. Praha, 1924. D. II, sz. I. S. 124-125.

21 Jagič V. Mythologische Skizzen. II. Dažьbogъ — Dažbog — Dabog // Archiv für Slavische Philologie. 1880. Bd. V. H. 1. S. 6, n. 1.

22 Квашнин-Самарин Н. Очерк славянской мифологии // Беседа. 1872. Кн. IV. Отд. I. С. 236, прим. 2.

23 Великанов А. С. Разведки о древнейшей русь-славянской грамотности. Одесса, 1878. Т. I. С. 210-211.

24 О нем см.: Славяноведение в дореволюционной России: Биобиблиографический словарь. М., 1979. С. 269-270; Буханов М.Г. «Слово о полку Игореве» в литературе, искусстве, науке. Краткий

энциклопедический словарь. Минск, 1989. С. 174; Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 4. С. 99-100.

25 Петрушевич А. С. Корочун-Крак: Филологическо-историческое разыскание. Львов, 1876. С. 18-19.

26 Петрушевич А.С. О каменном истукане Хорса-Дажьбога, открытом в русле реки Збруча в 1848 году // Литературный сборник, издаваемый галицко-русскою Матицею. Львов, 1885. Вып. II/III. С. 111.

27 Ср.: Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 415; Васильев М.А. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества // Религии мира. История и современность. Ежегодник, 1987. М., 1989. С. 139. В этих работах приоритет отдан Н. М. Гальковскому.

28 Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884. Вып. I. С. 226-227, 232. Привлечение А. С. Фаминцыным древнесабинского слова объяснялось тем, что он считал славянскую и древнеиталийскую, особенно сабинскую, мифологии поразительно близко соотносящимися. См.: Там же. С. 90-96, 227.

29 Соколов М. Е. Старорусские солнечные боги и богини: Историко-этнографическое исследование. Симбирск, 1887. С. 21-22.

30 Там же. С. 24-25.

31 Там же. С. 26.

32 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916. Т. I. С. 32; Лавров Н.Ф. Религия и церковь // История культуры Древней Руси. М.; Л., 1951. Т. 2. С. 67.

33 Журнал Министерства народного просвещения. 1887. Декабрь. С. 368. Критику Вс. Ф. Миллером построений А. С. Фаминцына см.: Там же. 1885. Июнь. С. 298.

34 Леже Л. Славянская мифология. Воронеж, 1908. С. 106, прим. 24.

35 Статья А. Л. Погодина «Лингвистические и исторические заметки о богах Владимира Великого», где излагается данное мнение, содержится в «Сборнике в честь А.И.Соболевского», нам недоступном. Поэтому приводим гипотезу по рецензии на статью, опубликованной в журнале «Живая старина» (1909. Вып. 1. С. 106).

36 Погодин А. С. Опыт языческой реставрации при Владимире // Труды русских ученых за границей. Берлин, 1923. Т. II. С. 156-157.

37 Jagič V. Mythologische Skizzen. II. S. 6.

38 Niederle L. Život starých Slovanů. Praha, 1916. D. II, sv. I. S. 124-125. Ср. мнение Й. Гансовского о Семе и Регле как двух древнерусских псевдобогах (Gašowski J. Rgiel i Siem. S. 327).

39 Гальковский Н. М. Борьба христианства... Т. I. С. 32-33.

40 Там же. С. 33.

41 Brückner A. Mitologia słowiańska. Kraków, 1918. S. 92-97.

42 Из последних работ см. особенно: Szafranski W. Religia Słowian // Zarys dziejów religii. Warszawa, 1986. S. 457; Idem. Prahistoria religii na ziemiach polskich. Wrocław

etc., 1987. S. 360-361. В. Шафраньский соотносил Сима и Регла соответственно с ларами и пенатами древнеримской мифологии.

43 Łowmiański H. Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII). Warszawa, 1979. S. 123; Витчак К.Т. Из исследований праславянской религии. I: Новгородское Ръгль и ведийское Rudrá // Этимология, 1991-1993. М., 1994. С. 26.

44 Витчак К. Т. Из исследований праславянской религии. I. С. 26.

45 Kalmykov A. Iranians and Slavs in South Russia // Journal of the American Oriental Studies. 1925. Vol. 45. P. 69.

46 Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы: На стыке Востока и Запада. М., 1965. С. 116.

47 Тревер К. В. Собака-птица. Сэнмурв и Паскудж // Из истории докапиталистических формаций. М.; Л., 1933. Работа была издана отдельной книжкой: Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. Собака-птица. Л., 1937.

48 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 59.

49 Помимо работ, рассматриваемых далее, см.: Vernadsky G, Karpovich M. A History of Russia. New Haven, 1948. Vol. II: Kievan Russia. P. 53; Вернадский Г. В. Древняя Русь. Тверь; М., 1996. С. 332; Он же. Киевская Русь. Тверь; М., 1996. С. 62-63; Зализняк А.А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // Вопросы славянского языкознания. М., 1962. Вып. 6. С. 44; Gimbutas M. The Slavs. New York; Washington, 1971. P. 164; Jakobson R. Slavic Mythology // Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. New York, 1972. P. 1027; Menges K.H. Altaische Wörter in Russischen und ihre Etymologien // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. XXXVII, H. 1. S. 19; Łowmiański H. Religia Słowian i jej upadek. S. 123; Баскаков Н. А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». М., 1985. С. 138-139.

50 Рыбаков Б. А. Космология и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. 1965. № 2. С. 25-28; Он же. Язычество древних славян. М., 1981. С. 207-208.

51 См. о ней: Энеолит СССР. М., 1982. С. 177-252.

52 Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переplут // Советская археология. 1967. № 2. С. 116; Он же. Язычество древних славян. С. 207-208, 435-436; Он же. Язычество Древней Руси. С. 415, 444, 625 и др.

53 В домонгольском «Слове св. Григория изобретено в толщех» говорится, что «словеньский языкъ» среди прочих языческих богов поклоняется «переплуту. и верьтячеса пьютъ ему въ розех (из рогов. — М.В.)» (цит. по: Гальковский Н.М. Борьба христианства... Т. II. С. 23); в «Слове св. отца нашего Иоанна Златоуста о том, как первое поганые веровали в идолы» указывается: «А друзии вѣрують въ... переплута, иже вѣртячеса ему пьютъ в розѣхъ» (цит. по: Там же. С. 60).

54 Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переplут; Он же. Язычество древних славян. С. 435-437; Он же. Язычество Древней Руси. С. 714-741.

55 Ворт Д. Див = Simury // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978. С. 131-132.

56 Там же. С. 132.

57 Гальковский Н.М. Борьба христианства... Т. II. С. 23.

58 Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 436.

- 59 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 624.
- 60 Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965. С. 26, 28; Они же Семаргл// Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1982. Т. 2. С.424, 425. Уже в качестве историографического анахронизма см.: Они же. Семаргл // Мифологический словарь. М., 1991. С. 493; Они же. Семаргл // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 357.
- 61 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 415.
- 62 Васильев М. А. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества. С. 140.
- 63 Клейн Л.С. Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Сборник научных трудов. Л., 1990. См. также: Зубов Н.И. Род // Русская ономастика и ономастика России. Словарь. М., 1994; Он же. Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. 1995. № 3. С. 46.
- 64 Ворт Д. Див = Simury. С. 130.
- 65 Ворт Д. Див = Simury. С. 130.; Васильев М.А. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества. С. 141.
- 66 Ворт Д. Див = Simury. С. 130.
- 67 Reczek J. Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe. Kraków, 1985. S. 43; Витчак К.Т. Из исследований праславянской религии. I. С. 29.
- 68 Иванов Вяч.Вс. О выборе веры в Восточной Европе// Природа. 1988. №12. С. 30; Он же. Славяно-(восточно)иранские сходства. Дополнительные сближения // Славянские языки в зеркале неславянского окружения. М., 1996. С. 28. Разбор работ В.Н.Топорова, в которых излагается его концепция восточнославяно-иранских связей, в том числе в сфере мифологии, см. в первой главе. См. также: Топоров В.Н. Боги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 209; Он же. Боги древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 167.
- 69 Топоров В. Н. Из «русско-персидского» дивана. С. 179, прим. 22.
- 70 Витчак К. Т. Из исследований праславянской религии. I. С. 24-25. Отметим, что в польской историографии вообще проблема существования одного (Семаргла) или двух (Сема/Сима и Регла) богов продолжает обсуждаться. Например, в многотомном «Словаре славянских древностей» помещены и статья З. Загурского «Регл и Сем», в которой автор не исключал обеих возможностей (Słownik starożytności słowiańskich. Wrocław etc., 1972. Т. 4, cz. 2. S. 496), и статья «Симаргл» С. Урбанчика (Ibid. Wrocław etc., 1975. Т. 5. S. 167-168).
- 71 Витчак К. Т. Из исследований праславянской религии. I. С. 26-28.
- 72 Там же. С. 27, 28-29. Праслав. \*dl дало gl в древнепсковском диалекте и в древненовгородском койне. См.: Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. М., 1995. С. 40-41.
- 73 Reczek J. Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe. S. 43; Витчак К. Т. Из исследований праславянской религии. I. С. 25, 29.
- 74 Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1973. Т.П. С. 73-74.
- 75 Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 227-229.

76 Петрухин В. Я. Древнерусское двоеверие: понятие и феномен // Славяноведение. 1996. № 1. С. 45. О разделении в «Слове некоего христолюбца» летописного Симаргла на Сима и Рьгла «по недоразумению» писал также А. А. Назаренко. См.: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). 2-е изд., испр. и доп. для русск. перевода. СПб., 1996. С. 407.

77 Jagič V. Mythologische Skizzen. II. S. 9.

78 Квашнин-Самарин Н. Очерк славянской мифологии. С. 237; Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. С. 116; Иванов Вяч. Вс. Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. С. 21.

79 ПСРЛ. Л., 1982. Т. XXXVII. С. 3, 5.

80 Там же. С. 61.

81 См.: Там же. Т. 2. Стб. 164.

82 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 279. См. также: Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 741.

83 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 67.

84 Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. С. 116 (ученый усматривал в появлении конечного л либо описку переписчика, либо контаминацию с библейскими Sim и Nergel); Ворт Д. Див = Sīmury. С. 131.

85 Ворт Д. Див = Sīmury. С. 131.

86 Там же.

87 Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I—IV / Издание под готовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989. С. 437.

88 Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И. В. Рака. СПб., 1997. С. 146.

89 Ригведа. Мандалы I-IV. С. 739.

90 Там же. С. 390-391. Маруты — боги бури, грозового дождя, молнии; Пурамдхи — божество, персонифицирующее щедрые дары и исполнение желаний; Бхуджья — имя человека, спасенного богами-близнецами Ашвинами из воды. На то, что сома был принесен орлом, указывается и в других гимнах «Ригведы»: I, 80, 2; III, 43, 7; IV, 18, 13. См.: Там же. С. 95, 335, 381.

91 Там же. С. 113.

92 Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. 2-е изд., испр. и доп. М., 1983. С. 122.

93 Там же. С. 89, 124.

94 Там же. С. 88. Данное место «Ригведы» относится к числу «темных», поэтому иной его перевод см.: Ригведа. Мандалы I—IV. С. 295, 692.

95 Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры. С. 494.



96 Подробнее см.: Соколов С. Н. Зороастризм // Авеста в русских переводах. С. 8-11; Брагинский И. С. Авеста // Там же. С. 28-46.

97 О них подробнее см.: Брагинский И. С. Авеста. С. 22-28.

98 Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. С. 123. См. также: The Sacred Books of the East. Dehli, 1965. Vol. XXXI: The Zend Avesta. Part III / Transl. by L. H. Mills. P. 241-242 (далее — SBE).

99 Benveniste E. Les noms de l'«oiseau» en iranien // Paideuma. 1960. Vol. VII. № 4/6. P. 193.

100 К этимологии слова Garuda см.: Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1989. Bd. I. Lfg. 6. S. 471.

101 См.: Махабхарата. М., 1992. Кн. 1: Адипарва. С. 99-105.

102 Там же. С. 181-182, 99; Monier-Williams M. Sanskrit-English Dictionary. Oxford, 1956. P. 1095.

103 За основу нами принята реконструкция Г. М. Бонгард-Левина и Э. А. Грантовского (От Скифии до Индии. С. 123-124) с коррективами, касающимися роли Саэны в иранской версии мифа.

104 Основы иранского языкознания: Древнеиранские языки. М., 1974. С. 31.

105 Ранее мы считали возможным связывать с мифом о похищении хаомы Саэной еще одну иранскую легендарную гигантскую птицу — Хома, Хомай (Васильев М.А. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества. С. 142). Опорой при этом послужило суждение комментаторов «Шах-наме» В.Г.Луколина и Ц.Б.Бану-Лахути, согласно которому неоднократно упоминаемый в поэме Фирдоуси Хомай — это священная птица, принеся на землю плоды хаомы (хомы) (См.: Фирдоуси А Шахнаме. М., 1969. Т. IV. С. 428). Однако данное мнение в том виде, в каком оно представлено этими учеными, не подтверждается. Дело в том, что, во-первых, Хомай ни в каких иранских источниках в качестве приношителя хаомы прямо не фигурирует, а во-вторых, и это главное, фонетически близкие слова хаома и Хома, Хомай этимологически не связаны: первое восходит к глаголу hu- 'выжимать' (Основы иранского языкознания: Древнеиранские языки. С. 164), второе — к авест. hu-ma-ya, согласно М. Майрхоферу, 'mit guter Geschicklichkeit' (от Geschick в значении 'ловкость, мастерство, сноровка, умение\*'. См.: Большой немецко-русский словарь. М., 1980. Т. 1. С. 544) (см.: Mayrhofer M. Onomastica Persepolitana. Das Altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen. Wien, 1973. S. 245; см. также: Трубочев О.Н. В поисках единства. М., 1992. С. 178-179, ученый связывал с младоавестийским hu-maīia- 'искусный, хитроумный, чудодейственный'), где hu- — префикс, использовавшийся в древнеиранском с существительными и прилагательными в значении 'добрый, хороший' (Основы иранского языкознания: Древнеиранские языки. С. 247, 287), ср. авест. humanah- 'благомысленный', при manah- 'дух'; др.-иран. hu-farna 'носитель хорошего фарна' (т.е. небесной благодати); др.-иран. hu-stāna 'хорошо сложен ный' и т.д. (Там же. С. 171, 287, 291).

Данное обстоятельство, впрочем, не снимает вопроса о возможности связи тождественных уже по облику Саэны-Симурга и Хома. Было бы несколько поспешно также вообще отвергать всякую связь Хома с мифом о похищении Саэной хаомы, из которого иранцы приготавливали священный опьяняющий напиток.

В «Науруз-наме» Омара Хайама (40-е годы XI в. — 30-е годы XII в.) содержится следующий «Рассказ о появлении вина». Однажды в окно дворца царя Хорасана Шамирана влетел Хумай и сел рядом с тронном. Шею Хумая обвивала змея, собиравшаяся его ужалить. Один из приближенных Шамирана выстрелом убил змею. На следующий год благодарный Хумай принес несколько зерен. Из них вырос пер вый виноград, из ягод которого было изготовлено первое вино (Омар Хайям. Трактаты. М., 1961. С. 218-220).

Архаическая мифологическая подоснова этого сюжета столь очевидна, что едва ли нуждается в отдельном обосновании и разборе. Вполне вероятным поэтому нам видится мнение тех исследователей, которые усматривают в нем продукт эволюции, поздний отзвук мифа о похищении хаомы. См.: Запороженко А В., Черемисин Д.В. Мифологический сюжет на сосуде из Надь Сент-Миклош // Взаимодействие культур Востока и Запада. М., 1991. Вып. 2. С. 144. См. также: Якубов Ю. Серебряная чаша из Ляхша // Художественные памятники и проблемы культуры Востока. Л., 1985.

106 Основы иранского языкознания: Древнеиранские языки. С. 28; Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. С. 167.

107 Авеста: Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. И. М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990. С. 127; Авеста в русских переводах. С. 378. См. также: SBE. Dehli. 1965. Vol. XXIII: The Zend-Avesta. Part II / Transl. by J. Darmesteter. P. 287.

108 SBE. Oxford, 1880. Vol. V: Pahlavi Texts. Part I / Transl. by E. W. West. P. 29.

109 Согласно зороастризму, небо имело три сферы: сферу звезд, сферу Луны и сферу Солнца; за последней находился «Дом Хвалы», или царство «бесконечного света» — рай Ахура-Мазды. См.: Авеста и русских переводах. С. 17, 434, 435.

110 SBE. Vol. V. P. 34.

111 Ibid. P. 174-175.

112 Ibid. P. 22-23.

113 Авеста: Избранные гимны. С. 57, 66-67; Авеста в русских переводах. С. 273, 283. См. также: SBE. Vol. XXIII. P. 122-123, 131-132.

114 SBE. Vol. XXIII. P. 114, 141, 277; Авеста: Избранные гимны. С. 119; Авеста в русских переводах. С. 292-293, 369-370; Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. С. 54.

115 Фирдоуси А. Шахнаме. М., 1957. Т. I. С. 158 (Менучехр, 4783-4786), 161-162 (Менучехр, 4907-4909); Т. IV. С. 172 (Гоштапс, 5295); Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. С. 127. О Хара Бэрэзайти подробнее см. в этой монографии (С. 53-56).

116 Махабхарата. Кн. 1. С. 95-97, 99-101.

117 Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. С. 123.

118 Махабхарата. Кн. 1. С. 635. См. также: Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. С. 40.

119 Махабхарата. Кн. 1. С. 77, 281, 566, 626; Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. С. 38, 40-42, 62.

120 Махабхарата. Кн. 1. С. 77.

121 Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. С. 88, 90.

122 Ригведа: Мандалы I-IV. С. 295, 692; Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. С. 88.

123 См.: Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. С. 88-89.

- 124 Там же. С. 153, 155-202.
- 125 Там же. С. 147-148.
- 126 Персидские народные сказки. М., 1987. С. 63-69.
- 127 Курдские народные сказки. М., 1970. С. 169; Таджикские народные сказки. Сталинабад, 1960. С. 120-121; Андреев М.С., Пещерева Е.М. Ягнобские тексты. М.; Л., 1957. С. 82-84, 136-137, 191-192; Забелин И. И. Белуджские сказки. Л., 1932. Ч. 1. С. 72-73, 180-182; Сказки народов Памира. М., 1976. С. 127-130, 136-137; Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 22-24.
- 128 О ней см: Топоров В. Н. Гора// Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-е изд. М., 1991. Т. 1. С. 311-315.
- 129 Там же. С. 311.
- 130 О нем см.: Топоров В.Н. Древо мировое // Там же. С. 398-406.
- 131 Там же. С. 399.
- 132 Там же. С. 400; Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. Орел // Мифы народов мира. Т. 2. С. 261; Они же. Птицы // Там же. С. 346.
- 133 Иванов Вяч.Вс, Топоров В.Н. Птицы. С. 346; Ригведа. Мандалы I-IV С. 647.
- 134 Ригведа. Мандалы I-IV. С. 202.
- 135 SBE. Vol. XXIII. P. 173. См. также: Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж. С. 10-11.
- 136 SBE. Dehli, 1965. Vol. IV: The Zend-Avesta. Part I / Transl. by J. Darmesteter. P. 54. См. также: Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж. С. 11.
- 137 Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж. С. 11; Бойс М. Зороастрийцы: верования и обычаи. 2-е изд., испр. М., 1988. С. 165; Авеста в русских переводах. С. 455-456.
- 138 Согласно «Бундахишну» (XXIV, 29), «глава птиц — Камрош, который лучше всех птиц в Хванирахе, кроме Сэна о трех естествах» (SBE Vol. V. P. 91).
- Также Тиштрия; божество, олицетворявшее звезду Сириус и управлявшее дождем и вообще всеми водами; его главная функция — низведение на иссушенную летним зноем землю благодетельных вод. Подробнее см.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 515; Авеста в русских переводах. С. 250.
- 140 SBE. Dehli, 1965. Vol. XXIV: Pahlavi Texts. Part III / Transl. by E. W. West. P. 111-112. См. также: Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж С. 11-12.
- 141 SBE. Vol. V. P. XXIV, XLVII-XLVIII; Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. М., 1992. С. 38-39; Авеста в русских переводах. С. 454-455.
- 142 Бойс М. Зороастрийцы. С. 165.
- 143 SBE. Vol. V. P. 66.
- 144 Ibid. P. 31, 100, 118.

- 145 Ibid. P. 66, п. 5.
- 146 Ibid. P. 100.
- 147 См.: Ibid. P. XLVIII; Бойс М. Зороастрийцы. С. 186-187; Основы иранского языкознания: Среднеиранские языки. М., 1981. С. 13.
- 148 SBE. Vol.V. P. 176-177. См. также: Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж. С. 17.
- 149 Максимович К. А Птица Феникс в древнерусской литературе (К интерпретации образа) // Герменевтика древнерусской литературы. XI-XIV вв. М., 1992. Сб. 5. С. 324.
- 150 Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 48.
- 151 Ср.: Там же. С. 56.
- 152 Фирдоуси А. Шахнаме. Т. IV. С. 287 (Гоштапс, 9100-9114).
- 153 Фирдоуси А. Шахнаме. Т. IV. С. 287-288 (Гоштапс, 9115-9142), 292-299 (Гоштапс, 9255-9516).
- 154 Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. Птицы. С. 346.  
165 SBE. Vol.V. P. 71.
- 156 Ср. со следующим обстоятельством: «На мусульманских персидских миниатюрах, — отмечал В. Н. Топоров, — иногда изображается четыре потока воды, растекающихся по четырем направлениям из-под райского дерева туба, на котором сидит птица Хома; вокруг находятся Мухаммед и его сподвижники» (Топоров В.Н. Река// Мифы народов мира. Т. 2. С. 374). При этом дерево туба выступает как аналог «мирового древа», а растекающиеся из-под него четыре потока воды являются семантическими маркерами, указывающими на то, что данное дерево (туба) — центр вселенной. Подробнее см.: Там же.
- 157 Махабхарата. Кн. 1. С. 102.
- 158 Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 149.
- 159 Махабхарата. Кн. 1. С. 104.
- 160 Ал-Бируни (973-1048) в сочинении, обычно называемом «История Индии» или «Индия» и основанном на длительном изучении этой страны по индийским источникам, а также личных впечатлениях, писал, что Гаруда как бы «создана для уничтожения змей» (Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения. Ташкент, 1963. Т. II. С. 193); индийцы в заклинаниях, произносимых при укусе змеи, «обычно поминают Гаруду» (Там же. С. 306).
- 161 Махабхарата. Кн. 1. С. 93.
- 162 Подробнее см.: Топоров В.Н. Индра // Мифы народов мира. Т. 1. С. 533.
- 163 Hymns of the Atharva-veda // SBE. Dehli, 1967. Vol. XLII. P. 116.
- 164 Подробнее см.: Штернберг Л.Я. Культ орла у сибирских народов (Этюд по сравнительному фольклору) // Сборник Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого при АН СССР. Л., 1925. Т. V, вып. 2.
- 155 Показательно в этой связи, что в «Махабхарате» Гаруда и Аруна

отнесены к второстепенным богам, принадлежащим к разряду «кула» (Махабхарата. Кн. 1. С. 176, 180).

166 Фирдоуси А. Шахнаме. Т. I. С. 623, 619. О генезисе и эволюции образа Сама см.: Авеста в русских переводах. С. 446-447.

167 Фирдоуси А. Шахнаме. Т. I. С. 158 (Менучехр, 4782-4786).

168 Там же. С. 159 (Менучехр, 4827-4831).

169 Там же. С. 161-162 (Менучехр, 4907-4914, 4917-4918). Кейван — планета Сатурн, считавшаяся злосчастной (Там же. С. 623).

170 Фирдоуси А Шахнаме. Т. I. С. 162-165 (Менучехр, 4920-5040). См. так же: Там же. Т. IV. С. 247-248 (Гоштапс, 7771-7796).

171 Там же. Т. I. С. 253 (Менучехр, 7939-7940).

172 Там же. С. 253-255 (Менучехр, 7945-8009).

173 Там же. Т. IV. С. 171-174 (Гоштапс, 5275-5370).

174 Бартольд В.В. Сочинения. М., 1971. Т. VII. С. 392; Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. С. 86; Брагинский И. С. Рустам // Мифы народов мира. Т. 2. С. 390-391.

175 В «Шах-наме» покровителем Ирана и всего зороастрийского мира выступает Хомай, осеняющий их своими крыльями, см.: Фирдоуси А. Шахнаме. Т. IV. С. 115 (Гоштапс, 3469-3470). В поэме Навои "Язык птиц" автор вкладывает в уста Гумаюна (Хумаюна) следующие слова (Навои А. Язык птиц. СПб., 1993. С. 72; бейты 896-900):

Речь повел Гумаюн — блеском лучший из лучших.  
«Эй, — сказал он, — великий наставник заблудших!

Сан мой столько обрел благодати,

Что под сенью моей — престол благодати.

Сени крыльев моих столько счастья дал бог,  
Что под нею стать шахом и нищий бы смог.

Знать, где шах ваш неведомый (Симург. — М. В.), мне ли пристало?  
Изнурять себя бедами мне ли пристало?

Лучше в небо взлечу я сверкающим взмахом,  
Пусть дадут мои крылья пристанище шахам!».

Но иногда в «Шах-наме» образы Хомая и Симурга оказываются взаимозамещаемыми. Например, царь Ирана говорит Ростему (Фирдоуси А. Шахнаме. М., 1965. Т. III. С. 160, Сказ о Бижене и Мениже, 4992-4994):

О друг благородный, герой-исполин!  
Ирану ты — щит и опора от зла,  
Симоргом над ним распростер ты крыла.

При Сефевидах (1502-1736) изображение Симурга стало эмблемой Ирана наряду с его государственным гербом (Лелеков Л. А. Симург // Мифы народов мира. Т. 2. С. 437).



176 Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов. С. 718,

177 Махабхарата. Кн. 1. С. 98-99.

178 См., например: Там же. С. 86, 89-91, 99.

179 Гаруда// Мифы народов мира. Т. 1. С. 266-267 (текст С.Ю. Неклюдова).

180 Там же. С. 267.

181 Там же. С. 266 (текст П. А. Гринцера).

[82 SBE. Vol. XXIII. P. 242. Несколько иначе переводила К. В. Тревер (Сэнмурв-Паскудж. С. 10). В переводе И. М. Стеблин-Каменского отрывок звучит следующим образом (Авеста: Избранные гимны. С. 102-103; Авеста в русских переводах. С. 350-351): Помолимся Вэтрагне Созданию Ахуры. Вэтрагна облакает Дома скотом и счастьем, Как Саэна огромная И тучи дождевые Окутывают горы.

183 Фирдоуси А. Шахнаме. Т. IV. С. 172 (Гоштапс, 5295-5306).

184 Там же. Т. I. С. 162 (Менучехр, 4921), 164 (Менучехр, 4999), 623.

185 Литература Востока в средние века. М., 1970. Ч. II. С. 107-108, 333-334; Бертельс Е. Э. Навои и 'Аттар // Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965; Шервинский С.В. «Дивь» в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI-XVII веков. М., 1978. С. 137-138; Малехова А.Н. Поэма Алишера Навои «Язык птиц» // Навои А. Язык птиц.

186 Навои А. Язык птиц. С. 29.

187 Там же. С. 77, 79. А. Е. Бертельс писал, что «все птицы — тень Симурга — царя птиц и и де и птицы вообще, персонифицированной в этом гигантском чудесном, мифическом существе... „Птица-орел" есть царь птиц, представитель рода и одновременно сам род» (Бертельс А. Е. Разделы словаря, семантические поля и тематические группы слов // Вопросы языкознания. 1982. № 4. С. 60-61).

Принципиально важно, однако, указать, что содержащиеся в поэмах Аттара и Навои характеристики Симурга далеко не всегда следует понимать слишком буквально, необходимо помнить об их аллегорическом характере, в основном лежащем не в плоскости иранских мифов, легенд, сказок. Дело в том, что в этих поэмах через систему аллегорий излагаются основы учения одного из направлений ислама — суфизма. Согласно взглядам суфиев, «физический мир создается божеством, духом через ряд эманации, в которых дух претерпевает постепенное оплотнение. Таким образом, дух как бы закреплен в материи... и стонет об освобождении и возвращении к своему первоисточнику. Человек есть тоже духовная сущность, подобная ангелам..., и лишь в силу земных условий оторванная от непосредственного общения с духом. Задачи человека — идя путем суфизма, разорвать эту разобщенность, снова слиться с вечным миром и уничтожить свое преходящее „я", которое является лишь призраком, лишенным сущности, уничтожив его утонуть в море „божественной любви"» (Бертельс Е.Э. «Книга о соловье» (Булбул-наме) Фарид ад-дина 'Аттара // Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. С. 342). Для этого человек должен проделать долгий и многоэтапный духовно-психологический путь, дабы достичь его последней стадии — хакикат (реальное, подлинное бытие), когда «путник» интуитивно познает истинную сущность Аллаха и свою сопричастность ей, при этом происходит полное слияние с Богом, приводящее к исчезновению достигшего хакикат «путника» (подробнее см.: Бертельс Е.Э. Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы// Там же. С. 12-39). В конце XI н возникает персидская суфийская дидактическая поэма, основоположником одного из типов которой (интересующего нас) являлся Сана' и (умер около 1141). В его поэме «Сайр ал-'ибад ила-л-ма'ад»

описывается путешествие стремящегося к прозрению человеческого духа через все сферы физического и духовного мира, достигающего в конце пути области таухида — единения с божеством, где он встречается с логосом («словом») в образе пророка Мухаммеда. Аттар (> Навои) являлся ж· посредственным преемником Сана'и, развивая это поэтическое направление. Его сочинение «Мантик ат-Тайр» имеет в основе ту же композицию, что и «Сайр ал-'ибад», является выполненным в мистических образах описанием мистического «пути» учения суфиев, только символика взята здесь из иного круга представлений (Бертельс Е.Э. Основные линии развития суфийской дидактической поэмы в Иране // Там же. С. 74-76), мусульманских и иранских (мифо-)легендарных орнитологических. В образе птиц Аттаром представлены суфии, стремящиеся к постижению божественной истины, а Симург выступает как метафорическое аллегорическое воплощение этой истины. Именно через суфизм следует понимать подавляющее большинство характеристик Симурга у Аттара и Навои. От собственно же иранских (до- и зороастрийских) мифолого-легендарных представлений о Саэне-Сэнмурве-Симурге у них осталось сравнительно немного (первенство, «царство» Симурги в мире птиц, его обособленность от остальных птиц, пребывание Симу) га на горе (гора Каф), на «высшем небе», мотив чудесного пера Симурга) и носящее подчиненный характер.

Поэтому нельзя согласиться с В. Н. Топоровым, когда он, характеризуя Симурга в качестве очень иранского мифо-поэтического образа, весьма популярного и вместе с тем претендующего на особую интимность, но совершенно чуждого для славян (см. первую главу), ссылается, в частности, на то, что при Сефевидах Симург стал эмблемой Ирана (Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы. М., 1989. С. 27-28). Дело, однако, совершенно в ином. Суфизм получил достаточное распространение в Персии уже в IX в., а в конце XV в. здесь сложились благоприятные условия для возвышения дервишского ордена Сефевийя. Имя ордену дал шейх Сефи ад-Дин (1252-1334), унаследовавший сложившуюся суфийскую организацию от своего учителя и тестя шейха Захида. В 1502 г. воинственные члены ордена, кызылбаши, провозгласили своего двенадцатилетнего шейха Исмаила шаханшахом новой династии Сефевидов (Васильев Л. С. История Востока. М., 1994. Т. 1. С. 298-299).

188 Бертельс Е.Э. «Книга о соловье» (Булбул-наме) Фарид ад-дина 'Аттара. С. 351.

189 Иранская сказочная энциклопедия. М., 1977. С. 291. Знаменательно, что Симург в этой сказке обитает на «высоченной горе», где растет дерево, на котором расположен «домик» Симурга (Там же. С. 291-292).

190 Басилов В. Н. Каракус // Мифы народов мира. Т. 1. С. 622. См. также: Он же. Аджарха // Там же. С. 50. См. также: Короглы Х. Г. Взаимосвязь эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М., 1983. С. 53.

191 Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. Leipzig, 1873. Kol.1417; Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. P. 1095; Mayrhofer M. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg, 1970. Lfg. 22. S. 385.

192 Русско-хинди словарь. М., 1957. С. 1245.

193 Таджикско-русский словарь. М., 1954. С. 353.

194 Киселева Л. Н., Миколайчик В.И. Дари-русский словарь. М., 1978. С. 469.

195 Русско-курдский словарь. М., 1957. С. 419; Миллер Б. Н. Персидско-русский словарь. М., 1953. С. 301; Асланов М.Г. Пушту-русский словарь. М., 1985. С. 536; Урду-русский словарь. М., 1964. С. 532. Показательно, что перс. Нота, потай — это не только баснословная птица, приносящая счастье тому, на кого упадет ее тень, величайший, благороднейший и великодушнейший орел, птица

самого лучшего предзнаменования, но одновременно и 'ягнятник, бородач' (Vullers I. A. Lexicon persico-latinum etymologicum. Graz, 1962. Т.Н S. 1472; Персидско-русский словарь. М., 1985. Т. 2. С. 722).

196 Шакуров Ш. Искусство средневекового Ирана (Формирование принципов изобразительности). М., 1989. Илл. 9, а также с. 177.

197 Пугаченкова Г., Галеркина О. Миниатюры Средней Азии в изобразительных образцах (из советских и зарубежных собраний). М. 1979. С. 62-63.

198 Топоров В.Н. Из «русско-персидского» дивана. С. 155.

199 Ср. мнение К. В. Тревер (Сэнмурв-Паскудж. С. 32): «Текст Авесты, по существу говоря, не дает никаких оснований для того, чтобы искать наличия в саена тегеуó сложных разностихийных форм...»

200 SBE. Vol. V. P. 100, 176.

201 Ibid. P. 47.

202 Ibid. P. 50. В арабско-персидском тематическом словаре аз-Замах швари «Мукаддимат ал-адаб», составленном до 1143 г., в 87-м разделе, «О птицах...», Симург также указан среди летающих созданий (Бертельс А. Е. Разделы словаря, семантические поля и тематические группы слов. С. 58).

203 SBE. Vol. V. P. 89.

204 Ibid. P. 91.

205 В «Бундахишне» (XIV, 19) отразились довольно неожиданные представления зороастрийцев о том, какие животные могут быть отнесены к собакам. Среди десяти родов собак источник называет, помимо псов пастушеских, деревенских, ищеек и др., бобров, мангустов, циветт, ежей и дикобразов (Ibid. P. 48-49). В более древнем, чем «Бундахишн». «Вендидаде» собаке целиком посвящен тринадцатый фрагмент (глава), и котором к собакам причислены ежи, ласки, лисы, выдры, дикобразы. Вообще же в зороастризме собака считалась вторым по святости после человека созданием. См.: Авеста в русских переводах. С. 112-119.

206 SBE. Vol. V. P. 50.

207 Ibid. P. 71.

208 Ibid. P. 182.

209 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 23.

210 См., например: Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. С. 126-127, 129-130; Лелеков Л. А. Симург. С. 436-437. Топоров В. Н. Боги. С. 209; Он же. Боги древних славян. С. 167.

211 Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж. С. 25-26. Предложив эту этимологию,

К. В. Тревер далее писала, что двойником Saena tегeуó являлся Паскудж; как Сэнмурв должно означать просто 'собака-птица', так и Паскудж 'птица-собака' (Там же. С.9, 26). По мнению Г.В.Вернадского, принявшего это предположение К. В. Тревер, имя Паскуджи отразилось в русск. паскудный 'мерзкий, отвратительный' (Vernadsky G., Karovich M. A History of Russia. Vol. II. P. 54; Вернадский Г. В. Киевская Русь. С. 63). Между тем этимологически слово паскудный прозрачно и

образовано от па- и скудный, ср. др.-русск. паскудънь 'бедный, скудный' (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. III. С. 212); ср. также аналогичную словообразовательную модель в русск. пасынок.

Рассмотрение круга вопросов, связанных с легендарным, сказочным Паскуджи, известным прежде всего фольклору грузин, а от них проникшим к осетинам и армянам, мы в качестве исследовательской задачи здесь не ставим. Отметим лишь, что образ Паскуджи испытал, бесспорно, значительное влияние иранских представлений о Симурге. В связи с Паскуджи укажем следующие литературу (Март Н.Я. *Ossetica-Japhetika. I. Fagond-i осетинских сказок и яфетический термин θaskund «маг», «вестник», «вещая птица»* // Известия Российской Академии наук. 1918. № 18; Членов М.А. Паскуджи // Мифы народов мира. Т. 2. С. 291) и источники (Миллер В. Осетинские этюды. М., 1881. Ч. 1. С. 65-69, 146-147; Амран: Осетинский эпос. М.; Л., 1932. С. 129, 130-138; Волшебные сказки. Тбилиси, 1960. С. 57; Чиковани М. Я. Народный грузинский эпос о происхождении Амирани. М., 1966. С. 295; Грузинские народные сказки и мифы. Тбилиси, 1985. С. 21-22).

212 Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. P. 1095.

213 Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. Kol. 1417.

214 См.: Vernadsky G. *The Origins of Russia*. Oxford, 1959. P.124. Сходно рассуждал В. Н. Топоров, полагая, что «русск. Жар-птица могла бы отражать иранский образ золотой птицы — \*zar-+ mərəγa-, т.е. 'золото-птица'». См.: Топоров В. Н. Из «руско-персидского» дивана. С. 179.

215 Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. *Индоевропейские языки и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*. Тбилиси, 1984. Ч. 2. С. 539.

216 Bailey H. W. *Arya II* // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1960. Vol. XXIII. P. 32; Абаев В. И. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Л., 1979. Т. III. С. 199-200.

217 Bartolomae Ch. *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin, 1961. S. 1548; Bailey H. W. *Monoeseta Vedica* // *Proceedings of the 23 International Congress of Orientalists*. London, 1954. P. 227; Idem. *Arya II*. P. 32; Абаев В. И. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. III. С. 200; *Основы иранского языкознания: Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки*. М., 1982. С. 35.

218 Абаев В. И. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. III. С. 200; *Основы иранского языкознания: Новоиранские языки*. С. 35.

219 Bailey H. W. *Monoeseta Vedica*. P. 227.

220 Bailey H. W. *Arya II*. P. 32.

221 Абаев В. И. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Л., 1989. Т. IV. С. 100-101.

222 Там же. Т. III. С. 200. В. И. Абаев полагал, что, возможно, оно идет из скифского.

223 *Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд*. М., 1980. Вып. 7. С. 148-149.

224 Mayrhofer M. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Lfg. 22. S. 385.

225 *Основы иранского языкознания: Среднеиранские языки*. С. 26, 47. Этим двум признакам в славянской традиции, в отличие от иранской, значения не придавалось; летучая мышь рассматривалась как нечистое животное, соединяющее в себе свойства птицы и гада, прежде все-

го мыши или лягушки. Подробнее см.: Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 603-609.

227 Основы иранского языкознания: Новоиранские языки. С. 125.

228 Литература Востока в средние века. Ч. 2. С. 107.

229 Навои А. Язык птиц. С. 233.

230 Лелеков Л. А. Авеста в современной науке. С. 38-39.

231 См.: Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа. Прага; Л., 1966. Табл. 323, 325.

232 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 34-36.

233 Там же. С. 36.

Об их наличии в это время позволяет судить фалар из Шерца-Суреа с изображением собаки-птицы Сэнмурва (Шукин Б. М. На рубеже эр: Опыт историко-археологической реконструкции событий III в. до н. э. — I в. н. э. в Восточной и Центральной Европе. СПб., 1994. С. 181. Рис. 65, 8). По мнению Б. М. Шукина, в I в. до н. э. где-то в северо-западном Причерноморье работала группа серебряных дел мастеров, изготавливавшая фалары, фибулы, спиральные браслеты и т.д., рассчитанные на сбыт в местной дакской и сарматской среде. Из нее, в частности, вышли и фалары Шерца-Суркеа, и фибулы из Валени-де-Мунте, причем некоторые из последних сходны со стилистически близкой и синхронной вещью, на которой изображен парфянский правитель начала I в. до н. э. Готарз I (Там же. С. 170) (о медальоне блюда с портретом Готарза I см.: Кинжалов Р. В. Серебряная пластина с изображением парфянского царя // Советская археология. 1959. № 2). Это доказывает, что Причерноморья достигали культурные импульсы, шедшие из Парфии.

235 См.: Орбели И. А., Тревер К. В. Сасанидский металл. М.; Л., 1935. Табл. 23; Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 39. Рис. 2; Маршак Б. И. Согдийское серебро. Очерки по восточной торевтике. М., 1971. Табл. 17.

236 Маршак Б. И. Согдийское серебро. С. 39, 46-47, 84-85, 91, 105.

237 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 40-41.

238 Там же. С. 41-42.

239 Лелеков Л. А. Сатург. С. 437. Аналогично см.: Пугаченкова Г. А. Грифон в античном и средневековом искусстве Средней Азии // Советская археология. 1959. №2. С.81; Даркевич В.П. Художественный металл Востока VIII-XIII вв. М., 1976. С. 36; Он же. Византия и Восток // Советская археология. 1991. № 3. С. 76; Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси и Восток. М., 1978. С. 23; Худяков Ю.С., Хаславская Л.М. Иранские мотивы в средневековой торевтике Южной Сибири // Семантика древних образов. Новосибирск, 1990. С. 119; Авеста в русских переводах. С. 459.

240 «По свидетельству древних китайских источников, — отмечали Г. А. Пугаченкова и Л. И. Ремпель, — владельцы Бухары имели троны в форме крылатых верблюдов. Раскопки в Варахшане, где находился дворец правителей Бухары (VII-VIII вв.), подтвердили (судя по найденной там настенной росписи), что именно правитель Бухары восседал на троне в виде крылатого верблюда». См.: Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. Очерки искусства Средней Азии: Древность и средневековье. М., 1982. С. 242.

241 См.: Орбели И.А., Тревер К.В. Сасанидский металл. Табл.49; Маршак Б. И. Согдийское серебро. Табл. 7.



- 242 См.: Маршак Б. И. Согдийское серебро. С. 29, 38-39.
- 243 Орбели И. А, Тревер К. В. Сасанидский металл. Табл. 22, 33, 59, 82.
- 244 См.: Луконин В. Г. Искусство Древнего Ирана. М., 1977. С. 82, 84; Руденко С. И. Древнейшие в мире художественные ковры и ткани из оледенелых курганов Горного Алтая. М., 1968. С. 99-100.
- 245 Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж. С. 37; Артамонов М. И. Скифо-сибирское искусство звериного стиля // Проблемы скифской археологии. М., 1971. С. 30 (= Материалы и исследования по археологии СССР. № 177); Он же. Киммерийцы и скифы. Л., 1974. С. 120-121; Переводчикова Е. В. Локальные черты скифского звериного стиля Прикубанья // Советская археология. 1987. № 4. С. 54, 55.
- 246 См.: Луконин В. Г. Картир и Мани // Вестник древней истории. 1966 № 3. С. 78-79; Он же. Искусство Древнего Ирана. С. 142-146. В селевкидское и парфянское время исторические условия развития искусства Персиды (Фарса), откуда вышла династия Сасанидов и которая была ядром формирования их державы, характеризовались стойким сохранением ахеменидских традиций. См.: Кошеленко Г. А. Культура Парфии. М., 1966. С. 61-66.
- 247 SBE. Voi. V. P. 49-50.
- 248 Бабур-наме. Ташкент, 1958. С. 159.
- 249 Жизнь животных: По А. Э. Брэму. М., 1941. С. 612, 622.
- 250 Там же. С. 558-559.
- 251 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 15.
- 252 SBE. Vol. V. P. 50.
- 253 Ibid. P. 180.
- 254 Жизнь животных. С. 134, 259-260.
- 255 Там же. С. 287-288.
- 256 См.: Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 45-47; Дьяконова Н. В. «Сасанидские» ткани // Труды гос. Эрмитажа. Л., 1969. Т. X. С. 84, рис. 3.
- 257 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 53.
- 258 Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1891. Т. IV. С. 438.
- 259 Брэм А.Э. Жизнь животных. М., 1992. Т. II: Птицы. С. 259.
- 260 Энциклопедический словарь. Т. IV. С. 438.
- 261 Там же.
- 262 Русско-афганский словарь (пушту). М., 1973. С. 442, 811.
- 263 Русско-азербайджанский словарь. Баку, 1951. С. 212.
- 264 Русско-таджикский словарь. М.; Сталинабад, 1949. С. 853.

- 265 Топоров В. Н. Фарн // Мифы народов мира. Т. 2. С. 557.
- 266 См.: Борисов А.Я., Луконин В. Г. Сасанидские геммы. Л., 1963. С. 35; Литвинов Б. А. Канпойско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племен Южной России и Средней Азии). Душанбе, 1968. С. 55-56; Топоров В. Н. Фарн. С. 557.
- 267 См.: Маршак Б. И. Согдийское серебро. Табл.20; Топоров В. Н. Фарн. С. 558.
- 268 Топоров В. Я. Фарн. С. 557; Литвинов Б. А. Кангюйско-сарматский фарн. С. 57.
- 269 См.: Орбели И.А., Тревер К. В. Сасанидский металл. Табл.25, 52; Маршак Б. И. Согдийское серебро. Табл. 27, 28.
- 270 SBE. Vol. V. P. 46.
- 271 Пугаченкова Г. А. Грифон в античном и средневековом искусстве Средней Азии. С. 73.
- 272 Там же. С. 75-77, рис. 5.
- 273 Авеста в русских переводах. С. 168, 287, 304, 380-402.
- 274 См.: Орбели И.А., Тревер К. В. Сасанидский металл. Табл. 1, 2; Луконин В. Г. Картир и Мани. С. 78-79.
- 275 Луконин В. Г. Картир и Мани. С. 79; Топоров В. Н. Фарн. С. 557.
- 276 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 50-53.
- 277 Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. С. 86; Он же. Два зороастризма в Иране (Иран Восточный — Иран Западный. Два лица одной этнической культуры) // Вестник древней истории. 1990. № 4. С. 201, 205.
- 278 Абаев В. И. Два зороастризма в Иране. С. 204.
- 279 В этой связи ср., например, уздечную бляшку из погребения 15 (начало IV в. до н.э.) могильника Гастон Уота (Дигория), в материалах из которого сказывается сильное влияние степного, скифского искусства, изображающую собой «голову хищника (волка?) (но может быть, что и собаки. — М. В.). Морда животного сильно вытянута, острое ухо оттянуто назад, в приоткрытой пасти проработаны клыки (т.е. перед нами изобразительная передача морды волка или собаки в состоянии агрессии. — М.В.), в затылочной части, вероятно, размещалось изображение головы хищной птицы» (Мошинский А. П. Взаимосвязь населения горных районов Северного Кавказа со скифами (по дигорским материалам) // Российская археология. 1997. № 3. С. 39).
- 280 См.: Тревер К. В. Собака-птица: Сэнмурв и Паскудж. Табл. II; Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа. Табл. 121.
- 281 На других золотых обкладках из четвертого Семибратнего кургана местной стилизации подверглись привнесенные из греко-персидского искусства сцены терзания кошачьим хищником копытного. См.: Переводчикова Е. В. Локальные черты скифского звериного стиля Прикубанья. С. 58.
- 282 Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н. э. М., 1985. С. 103, 109 и др.
- 283 Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры... С. 112 и др.

- 284 Там же. С. 199.
- 285 Там же. С. 192.
- 286 Переводчикова Е. В. Локальные черты скифского звериного стиля Прикубанья. С. 55.
- 287 Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. С. 100.
- 288 См.: Дьяконова Н.В. «Сасанидские» ткани. С. 85-86; Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Очерки истории. М., 1988. С. 386-387.
- 289 Дьяконова Н.В. «Сасанидские» ткани. С. 87.
- 290 Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. Очерки искусства Средней Азии. С. 259.
- 291 Дьяконова Н.В. «Сасанидские» ткани. С. 86-87.
- 292 См.: Там же. С. 84, рис. 3.
- 293 Пугаченкова Г., Галеркина О. Миниатюры Средней Азии в изобразительных образцах (из советских и зарубежных собраний). М., 1979. С. 11, илл. 1, здесь (С. 203) роспись датирована VI-VII вв.; Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. Очерки искусства Средней Азии. С. 125, 263.
- 294 Даркевич В. П. Византия и Восток. С. 75-76.
- 295 См.: Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. Очерки искусства Средней Азии. С. 260.
- 296 Луконин В. Г. Искусство Древнего Ирана. С. 191.
- 297 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 44.
- 298 Там же. С. 47, 53, 56.
- 299 Дьяконова Н.В. «Сасанидские» ткани. С. 96.
- 300 Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. Очерки искусства Средней Азии. С. 258.
- 301 Даркевич В. П. Византия и Восток. С. 75. 80.
- 302 Даркевич В. П. Светское искусство Византии: Произведения византийского художественного ремесла в Восточной Европе, X-XII века. М., 1975. С. 188-189; Он же. Византия и Восток. С. 76.
- 303 Даркевич В. П. Византия и Восток. С. 76.
- 304 Даркевич В. П. Светское искусство Византии. С. 187.
- 305 Даркевич В. П. Византия и Восток. С. 76.
- 306 Иерусалимская А. А. Кавказ на Шелковом пути. СПб., 1992. С. 11. 14-15, 35, илл. 1-2; Луконин В. Г. Искусство Древнего Ирана. С. 192.
- 307 См.: Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж. С. 51. Рис.6; Даркевич В.П. Византия и Восток. С. 79.

- 308 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 50.
- 309 Даркевич В. П. Византия и Восток. С. 79.
- 310 Культура Византии, вторая половина VII-XII в. М., 1989. С. 541-542.
- 311 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 50, 52-53.
- 312 Вагнер Г. К. Мастера древнерусской скульптуры. Рельефы Юрьева-Польского. М., 1966. С. 58.
- 313 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 56-57.
- 314 Худяков Ю. С, Хаславская Л. М. Иранские мотивы в средневековой тюркике Южной Сибири. С. 119, 120, рис. 1, 1,3.
- 315 Маршак Б. И. Согдийское серебро. С. 64-65.
- 316 Иерусалимская А. А. Кавказ на Шелковом пути. С. 14-15.
- 317 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 568, 570.
- 318 Воробьева Е. В. Рельеф с драконом из Галича // Советская археология. 1981. № 1. С. 215, рис.4, 9.
- 319 Луконин В. Г. Искусство Древнего Ирана. С. 141.
- 320 Маршак Б. И. Согдийское серебро. С. 46.
- 321 Дьяконова Н. В. «Сасанидские» ткани. С. 94, 96.
- 322 Даркевич В. П. Светское искусство Византии. С. 187.
- 323 Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Перефлут. С. 116; Он же. Язычество древних славян. С. 207-208, 435-436; Он же. Язычество Древней Руси. С. 415, 444, 625 и др.
- 324 Лелеков Л. А Искусство Древней Руси и Восток. С. 24; Боровский Я.Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982. С. 78-79, 49.
- 325 Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 435.
- 326 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 419, 444.
- 327 Там же. С. 415.
- 328 О лингвистической и семантической связи Перефлута и других подобных славянских образов с Перуном подробнее см.: Якобсон Р.О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1970. Т. V. С. 613-614; Jakobson R. Slavic Mythology. P. 1026.
- 329 Богусевич В.А. Зображення Сімаргла в древньоруському мистецтві // Археологія. Киев, 1961. Т. XII. С. 79, 86, 91; Лелеков Л. А Искусство Древней Руси и Восток. С. 23-24.

- 330 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 415-416. См. также: Там же. С. 432.
- 331 Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. I. Стб. 1362-1363.
- 332 Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.). М., 1991. Т. IV. С. 328-329.
- 333 Там же. М., 1990. Т. III. С. 449.
- 334 Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. I. Стб. 1023.
- 335 Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.). Т. III. С. 448.
- 336 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. С. 59, 60.
- 337 Вернадский Г. В. Древняя Русь. С. 332.
- 338 Богусевич В. А. Зображення Сімаргла... С. 79.
- 339 Сизов В. И. Курганы Смоленской губернии. СПб., 1902. Вып. 1: Гнездовский могильник близ Смоленска. С. 61-62 (= Материалы по археологии России. № 28).
- 340 Макарова Т. И. Поливная посуда. Из истории керамического импорта и производства Древней Руси. М., 1967. С. 14.
- 341 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 415.
- 342 Там же. С. 620, 624.
- 343 Там же. С. 621.
- 344 Макарова Т. И. Черневое дело Древней Руси. М., 1986. С. 22.
- 345 См: Там же. С. 53, рис. 18, 145, 146; С. 50, рис. 17, 116, 117; С. 57. рис. 21, 204; С. 61, рис. 24, 174, 175; С. 17, рис. 7, 34-38.
- 346 Там же. С. 22.
- 347 Там же. С. 58.
- 348 Богусевич В. А. Зображення Сімаргла... С. 89.
- 349 Стасов В. В. Славянский и восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени. СПб., 1887. Табл. И, 29; IV, 17,18.
- 350 Там же. Табл. XV, 2; XXI, 1; XXII, 3.
- 351 Там же. Табл. LXIII, 8; LXIV, 10; LXVI, /; LXX, 9, 10, 13, 14, 19, 22; LXXXIV, 4; LXXXVII, 10, 24, 31; LXXXIX, 22, 28.
- 352 Некрасов А. И. Очерки по истории славянского орнамента. СПб., 1913. С. 23 и след., 43; Щепкин В. Н. Русская палеография. М., 1967. С. 67; Свирин А. Н. Древнерусская миниатюра. М., 1950. С. 43-44; Протасьева Т. Н. Византийский орнамент // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С. 207; Щепкина М. В. Гератологический орнамент // Там же. С. 224; Ильина Т. В. Декоративный орнамент древнерусских книг: Новгород и Псков, XII-XV вв. Л.,



1978. С. 86-89, 93.

353 Это же соображение относится к искусственной попытке Т. Б. Уховой увидеть крылатую собаку «Сэнмурва-Паскуджа» (у восточных славян Семаргла) — «монументальный образ, рожденный творчеством ираноязычных народов, один из центральных в космогонии „Авесты" (так! — М. В.)\* — в крылатом собакоподобном существе, изображенном на заставке сербского «Шестоднева» 1263 г. (Ухова Т. Б. К вопросу о сущности и генезисе славянской книжной тератологии (чудовищного стиля) // Средневековая Русь. М., 1976). Эти драконовидные химеры в заставке (см: Стасов В. В. Славянский и восточный орнамент... Табл. XIX, /) вообще настолько схематизированы и тератологически трансформированы, что усмотреть их конкретный иконографический прообраз затруднительно. Впрочем, их тела покрыты крупными пятнами, выписанными миниатюристом, поэтому перед нами, быть может, передача крылатых барсов (ср. изображения крылатых барсов на Суздальских дверях. См.: Вагнер Г. К. Декоративная система «золотых дверей» Суздальского собора и вопрос о их датировке // Советская археология. 1973. № 1).

354 Стасов В. В. Славянский и восточный орнамент... Табл. СЛII, 5, 6.

355 Даркевич В. П., Монгайт А. Л. Старорязанский клад 1966 года// Советская археология. 1967. № 2. С. 223.

356 Богусевич В. А. Зображення Сімаргла... С. 84-89, 90-91.

367 Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 613.

358 Богусевич В. А. Зображення Сімаргла... С. 89.

359 Там же. С. 91.

360 Ср. следующий пассаж статьи Т. Б. Уховой, относящийся к заставке «Шестоднева» 1263 г.: «...Как могла языческая система символов... попасть в христианскую рукописную книгу... Слияние языческих идеограмм с христианской книгой... нужно, очевидно, связывать со стремлением вчерашних язычников, мысливших еще ассоциативно-мифологическими категориями, осознать посылки новой мировоззренческой системы средневековья... (курсив в цитате наш. — М.В.)\* (Ухова Т. Б. К вопро-су о сущности и генезисе славянской книжной тератологии... С. 250). Пишется это о работе, выполненной во второй половине XIII в. по заказу иеромонаха Дометиана, духовника Хиландарского братства на Афоне...

361 Уместно в этой связи, думается, привести слова византийского историка и богослова, константинопольского патриарха (806-815) Никифора: «Изображения животных в алтаре не для прославления и поклонения, а для украшения тканей, на которых они вышиты. Относя честь к святыне, он (верующий. — М.В.) не уделяет этим изображениям ничего, кроме рассмотрения» (Культура Византии вторая половина VII—XII в. С. 423). Это же речение применительно и к трактовке Б.А.Рыбаковым некоторых деталей арок на престольной сени церкви в Вщиже, о них см. далее.

362 Вагнер Г. К. Грифон во владими́ро-суздальской фасадной скульптуре // Советская археология. 1962. № 3. С. 85; Он же. Декоративная система «золотых дверей» Суздальского собора... С. 111.

363 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 288.

364 Там же. С. 291.

365 См.: Там же. С. 289, рис. 61.

366 Макарова Т. И. Черное дело Древней Руси. С. 91.

367 См.: Там же. С. 79, рис. 36, 222; С. 80, рис. 37, 2.

- 368 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 714.
- 369 См.: Макарова Т. И. Черное дело Древней Руси. С. 24, прим. 34.
- 370 Так же. С. 22, 24, 78.
- 371 См.: Там же. С. 70, рис. 20, 217; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 626, рис. 112.
- 372 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 625.
- 373 Даркевич В. П., Монгайт А.Л. Старорязанский клад 1966 года. С. 223.
- 374 Там же.
- 375 См.: Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 561, рис. 94.
- 376 См.: Вагнер Г. К. Декоративная система «золотых дверей» Суздальского собора... С. 100, 102-103, 111.
- 377 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 559, 625.
- 378 Вагнер Г. К. Декоративная система «золотых дверей» Суздальского собора... С. 100, 102-103, 109, 111.
- 379 Там же. С. 109.
- 380 См.: Средневековый bestiary. М., 1984. 67 об., с. 190, 194.
- 381 См.: Макарова Т. И. Черное дело Древней Руси. С. 77, рис. 35, 212.
- 382 Лелеков Л. А. Наследие звериного стиля в искусстве средневековой и Древней Руси // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976. С. 267, рис. 2, 4.
- 383 См.: Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. С. 96, рис. 3,1.
- 384 См.: Там же. С. 114, рис. 16; Макарова Т. И. Черное дело Древней Руси. С. 74, рис. 33, 1.
- 385 Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. С. 113, 114, рис. 16.
- 386 Макарова Т. И. Черное дело Древней Руси. С. 76.
- 387 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 722, 723. См также: Он же. Русалии и бог Симаргл-Переплут. С. 111.
- 388 Богусевич В. А. Зображення Сімаргла... С. 81; Мезенцева Г. Г. Скульптура // Історія українського мистецтва. Київ, 1966. Т. I. С. 240, 242.
- 389 Воробьева Е. В. Семантика и датировка черниговских капителей // Средневековая Русь. М., 1976. С. 181.
- 390 Там же. С. 179.

- 391 Воробьева Е.В. Рельеф с драконом из Галича. С. 216, 215, рис.4, 9-16.
- 392 Воробьева Е. В. Семантика и датировка черниговских капителей. С. 178.
- 393 См.: Средневековый bestiary. С. 191, 194, 199, 202, 205.
- 394 Макарова Т. И. Черневое дело Древней Руси. С. 20.
- 395 Вагнер Г. К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. Юрьев-Польской. М., 1964. С. 122.
- 396 Воробьева Е. В. Рельеф с драконом из Галича.
- 397 Вагнер Г. К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. С. 123, рис. 44, 8,9.
- 398 См.: Там же. С. 124; Воробьева Е.В. Рельеф с драконом из Галича. С. 216-217; Макарова Т. И. Черневое дело Древней Руси. С. 20; Иванов Вяч. Вс. Дракон // Мифы народов мира. Т. 1. С. 394.
- 399 См.: Лазарев В.Н. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси // История русского искусства. М., 1953. Т. I. С. 436; Богусевич В. А. Зображення Сімаргла... С. 83; Вагнер Г. К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. С. 120.
- 400 См.: Вагнер Г.К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. Табл. XIII, 6; XIV, а.
- 401 Воронин Н.Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. М., 1962. Т. II. С. 91, 97; Воробьева Е. В. Рельеф с драконом из Галича. С. 215, рис.4, 13.
- 402 Вагнер Г. К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. С. 121.
- 403 Там же. С. 121-124.
- 404 Там же. С. 123, рис. 44, 1.
- 405 Там же. С. 123, рис. 44, 5, 6.
- 406 Ср.: Васильев М.А. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества. С. 148.
- 407 Об этих связях см.: Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси и Восток. С. 59-60; Даркевич В.П. К истории торговых связей Древней Руси (по археологическим данным) // Краткие сообщения Института археологии. М., 1974. Вып. 138. С. 94-98; Он же. Художественный металл Востока. М., 1976. С. 164-166; Он же. Прикладное искусство // Культура Византии, вторая половина VII—XII в. С. 555; Он же. Международные связи // Древняя Русь: город, село, замок. М., 1985. С. 388-391, 393-395.
- 408 Памятники литературы Древней Руси. XII век. С. 374, 380.
- 409 См.: Соколова Л. В. Див // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 2. С. 110-114.
- 410 В связи с объяснением наименования чудесных островов Макарицкими см.: Апокрифы Древней Руси. С. 234-237.
- 411 Книга глаголемая космография, сложена от древних философов, переведена с римского языка // Временник имп. Московского общества истории и древностей российских. 1853. Кн. 16. Смесь. С. 9.
- 412 Впервые в отечественной историографии, насколько мы знаем, богатый, но, к

сожалению, не всегда доброкачественно научно осмысленный материал о бытовании Гамаюна на русской почве был собран Г. Ражневым. См.: Ражнев Г. Герб Смоленска. Смоленск, 1993.

## Глава третья

### ПРОЛОГ КРЕЩЕНИЯ РУСИ, 980-е годы

...Еще не открыт путь во святилище,  
доколе стоит прежняя скиния.  
Послание к евреям св. апостола Павла (9, 8)

Рубеж 80-х — 90-х годов X в. стал важнейшей вехой в истории Руси — при великом князе Владимире Святославиче в качестве государственной религии Древнерусского государства было принято христианство. Введение христианства в научной литературе иногда называют "второй религиозной реформой" Владимира в отличие от первой, языческой, религиозной реформы.

«Повесть временных лет» (далее — ПВЛ) в статье под 980 г. содержит о ней следующую информацию:

«И нача княжити Володимерь въ Киевѣ единѣ, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарыгла, и Мокошь. И жряху имъ, наричюще я богы, и привожаху сыны своя и дьщери, и жряху бѣсомъ, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руска и холмо-тъ...»<sup>1</sup>.

Отразившийся в летописи факт публичного поклонения киевлян богам Владимирова пантеона сомнений не вызывает. Уже Ф.Е.Корш и Е.В.Аничков обратили особое внимание на воздвижение кумиров Владимирова пантеона именно «внѣ двора теремнаго», т.е. вне великокняжеской резиденции. Е.В.Аничков писал: «Очевидно, что ставить капище вне теремного княжеского двора, а не посредине этого двора, в его стенах, значило нечто особое и нечто важное»<sup>2</sup>. — «...Вынесением Перуна за пределы княжеского Frophofa Владимир „предназначил этого бога для общественного поклонения"»<sup>3</sup>. Заключенные в кавычки слова являются цитатой из работы Ф. Е. Корша 1908 г.<sup>4</sup>.

Два же последних приведенных предложения из статьи ПВЛ под 980 г. нуждаются в дополнительном комментарии. В литературе, как правило, они или цитируются по ПВЛ, или пересказываются близко к летописному тексту, т. е. принимаются без критики, как адекватные древнекиевским реалиям времени «первой религиозной реформы». Имеющиеся же попытки анализа сводятся, в сущности, к тому же. Б.В.Раушенбах, например, воспринял их как свидетельство реального принесения в жертву во Владимировом капище юношей и девушек после победы над ятвягами<sup>5</sup>; А.Г.Кузьмин отмечал, что «это указание летописи специалисты понимают различно: „сыны и дщери" то ли приносятся в жертву, то ли участвуют в обряде»<sup>6</sup>.

Принесение человеческих жертв идолам киевского капища, в первую очередь Перуну, бесспорно. Но до сих пор в историографии, насколько мы можем судить, почти не обращалось внимания на проблему текстуального оформления, приема текстологической передачи в ПВЛ информации об этом, что и приводило к появлению суждений, подобных приведенным выше. Между тем отмеченный пассаж представляет собой не «прямое» свидетельство, не буквальную запись, так сказать, «рассказа очевидца», а неявный весьма близкий к первоисточнику пересказ фрагмента 105-го псалма Псалтири<sup>7</sup>, но переработанный с привязкой к конкретике времени проведения «первой религиозной реформы» в Киеве. Как отмечала С.В.Завадская, «несомненно, что библейские сюжеты и терминология являлись формальным образцом для описания летописцами многих древнерусских реалий»<sup>8</sup>; В.Я.Петрухин писал о естественной для культуры Руси ориентации на Ветхий Завет, что «создает дополнительные сложности для различения „книжного" и реального в ранней русской истории»<sup>9</sup>.

Согласно 105-му псалму, придя в Ханаан после египетского плена, евреи «не истребили народов, о которых сказал им Господь, но смешались с язычниками и научились делам их; служили истуканам их, которые были для них сетью, и приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам; проливали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву идолам Ханаанским, — и осквернилась земля кровью; оскверняли себя делами своими, блудодействовали поступками своими» (Пс. 105, 34-39); в издании Синодальной типографии: «...и



работаша истуканнымъ ихъ, и бысть имъ въ соблазнъ. И пожроха сыны своя и дщери своя бѣсовомъ, и пролияша кровь неповинную, кровь сновь своихъ и дщерей, яже пожроша истуканнымъ ханаанскимъ: и убиена бысть земля ихъ кровьми и осквернися въ дѣлѣхъ ихъ: и соблудиша въ начинаниихъ своихъ»<sup>10</sup>. Ср. также в «Речи Философа» (статья ПВЛ под 986 г.): «Посемъ же дьяволь в болшее прельщенье вверже челоуѣки, и начата кумиры творити, ови древяны, ови мѣдяны, а друзии мрамаряны, а иные златы и сребрены, и кланяхуся имъ, и привожаху сыны своя и дщери, и закалаху предъ ними, и бѣ вся земля осквернена»<sup>11</sup>. Отметим, что оба интересующие нас фрагмента ПВЛ восходят к 105-му псалму, как кажется, независимо, так как невыводимы один из другого.

«Володимеръ же, — продолжал летописец, — посади Добрыну, уя своего, в Новѣгородѣ. И пришедъ Добрыне Ноугороду, постави кумира надъ рѣкою Волховомъ, и жряху ему людье ноугородьстии аки богу»<sup>12</sup>. В Ипатьевской и ряде других летописей уточняется, что это был кумир Перуна («постави Перуна кумира») <sup>13</sup>.

В 983 г., согласно ПВЛ, «иде Володимеръ на ятвяги, и побѣди ятвягы, и вся землю их. И иде Киеву и творяше требу кумиромъ с людми своими». При этом «творение требы кумирамъ» должно было сопровождаться человеческим жертвоприношением по жребию, который выпал на долю варяжского юноши христианина<sup>14</sup>.

Такова сообщаемая ПВЛ фактическая сторона событий, связанных с началом и первыми годами проведения при Владимире языческой реформы (на завершении ее накануне крещения Руси мы специально остановимся далее).

В нашу задачу не входит подробный обзор историографии «первой религиозной реформы» (основные ее аспекты будут рассмотрены ниже); важнее дать общую оценку состояния разработки проблемы.

Следует констатировать, что языческой реформе Владимира Святославича в науке (в первую очередь отечественной, по очевидным причинам уделявшей ей наибольшее внимание) «не повезло». Проблема эта исследована, а главное осмыслена, как представляется, явно недостаточно, она осталась на периферии исторических разысканий русистов и славистов вообще (показательно, например, что составители «юбилейного» сборника «„Крещение Руси“ в трудах русских и советских историков» (М., 1988) в качестве наиболее полной серьезной научной работы о «первой религиозной реформе» князя Владимира смогли включить в книгу лишь соответствующую главу из вышедшей в 1914 г. монографии Е.В.Аничкова «Язычество и древняя Русь»). Как правило, в историографии событиям времени «первой религиозной реформы» отводится несколько строк или абзацев (иногда же они не упоминаются вообще): констатируется сам факт реформы, кратко дается та или иная общая ее оценка, не опирающаяся на конкретное исследование, упоминается о неудаче реформы и низвержении языческих идолов.

Как на показатель слабой разработанности проблемы можно сослаться и на следующие мнения некоторых современных исследователей истории средневековой Руси. А.Г.Кузьмин, например, писал о языческой реформе Владимира как о «загадке эпохи» и считал, что в ней «много неясного»<sup>15</sup>. О.М.Рапов вообще отрицал факт реформы, полагая, что в летописи речь идет «о довольно простом и прозаическом деле — строительстве языческого капища на новом месте... Цель этого мероприятия проста: показать жителям Киева... приверженность (Владимира. — М.В.) к язычеству..., снискать расположение как у киевлян-язычников, так и у языческих волхвов»<sup>16</sup>. Относительно действий Добрыни в Новгороде им высказывалось мнение, что «речь в данном случае опять-таки идет о сооружении нового святилища, а не о какой-либо языческой реформе»<sup>17</sup>. Позиция эта, впрочем, не оригинальна. Еще Е. Е. Голубинский доказывал, что события 980 г. не имели особого смысла, и Владимир в Киеве «только заменил обветшавшую статую (Перуна. — М.В.) новой», а Добрыня в Новгороде воздвиг Перуном кумир потому, что «в начале каждого княжения было принято поставлять в главнейших городах по новому кумиру»<sup>18</sup>. Е. Е. Голубинскому возражал Е.В.Аничков: «Нет, Владимир не возобновил капища, уже существовавшего раньше, и не затем был отправлен Добрыня в Новгород. Тут совсем другое»<sup>19</sup>, о чем см. далее.

Слабая разработанность в историографии проблематики «первой религиозной реформы», на наш взгляд, объясняется комплексом причин.

К первой из них можно было бы отнести состояние источников. Их, как известно, всегда не хватает, особенно применительно к истории сравнительно древней. Однако в данном случае эта причина наименее существенна, ибо историю языческой реформы князя Владимира можно проследить по письменным памятникам довольно полно: от зарождения (980), через отраженный в ПВЛ, условно говоря, «апогей» (публичное жертвоприношение кумирам киевского пантеона князем Владимиром и его «людьми», т.е., по контексту, княжеской дружиной; попытка принести в жертву этим идолам христианина, юного варяга, в 983 г.) до ликвидации реформы и принятия Русью христианства (988). Подобная полнота источников весьма редка для древнерусского периода, а это заставляет думать, что корни невнимания к теме лежат глубже.

Вторая причина — общее состояние изучения восточнославянского (древнерусского) язычества (в данном случае имеется в виду уровень «высших богов»). Ситуация здесь далека от удовлетворительной, несмотря на появление в 1970-1980-е годы комплексных работ, скажем, Х. Ловмянского и Б.А.Рыбакова<sup>20</sup>. Остро ощущается отсутствие обобщающей монографии, посвященной «высшим божествам» восточных славян и отражающей современный уровень разработки темы. Ибо за десятилетия в историографии накопилось множество малодостоверных гипотез и построений, некритично переходящих из работы в работу, и поток спекулятивных умозаключений не иссякает. Историографическая запутанность обширного круга вопросов, связанных с «высшими богами» восточных славян, явилась, в частности, причиной того, что разработка проблематики «первой религиозной реформы» для исследователей весьма затруднительна. Скажем, без анализа состава киевского пантеона богов раскрытие некоторых существеннейших ее аспектов вообще невозможно.

Принятие христианства, безусловно, явилось событием огромной важности, оказавшим глубокое влияние на историю и культуру восточных славян, на все стороны жизни древнерусского общества. Но фундаментальное значение этого акта затемнило в исторической ретроспективе религиозную реформу 980 г. — в сравнении с ним она казалась малозначимым эпизодом накануне неизбежной смены язычества христианством и потому не привлекшим особого внимания ученых. Такова третья причина.

Четвертая причина тесно связана с предыдущей. Церковь рассматривает принятие христианства как резкую грань, отделяющую эпоху «темного» язычества от эпохи «света истинной веры» (что, впрочем, с ее точки зрения вполне оправданно). Тем самым разрывается связь дохристианской и последующей эпох истории Руси. «История русской культуры, — писал, например, Г. Флоровский, — начинается с Крещения Руси. Языческое время остается за порогом истории»<sup>21</sup>. Последняя сентенция из приведенной цитаты вошла в качестве одного из основополагающих тезисов в заглавный доклад тогда митрополита Киевского и Галицкого, а затем патриарха Украинской Православной церкви Филарета (Денисенко) на Международной церковной научной конференции 1987 г., посвященной тысячелетию крещения Руси<sup>22</sup>. Митрополит Филарет в докладе «Тысячелетие Крещения Руси» на Поместном соборе Русской Православной церкви 1988 г. говорил также: «Крещение князя Владимира и Крещение Руси стали духовной точкой отсчета всей русской истории»<sup>23</sup>, «Крещение Руси — это начало истории Святой Руси»<sup>24</sup>, а принятие христианства как таковое «наполнило положительным содержанием нашу отечественную историю»<sup>25</sup>. С этих позиций «первая религиозная реформа», разумеется, провиденциально выглядит только неким тупиковым и потому малоинтересным ответвлением на магистральном пути «из язычества в христианство», лишь всплеском «языческой реакции», последним, но неизбежно неудачным «боем» обреченного язычества накануне своей гибели.

Гражданские историки, как до, так и после Октября 1917 г., уделяя серьезное внимание восточнославянскому язычеству, дохристианским проявлениям после официального принятия христианства, все же в самом существенном следовали обрисованной выше концепции, сосредоточиваясь на 988 г. в первую очередь как на моменте крутого идеологического перелома, отделившего языческую эпоху от христианской<sup>26</sup>. На этом фоне реформа князя Владимира 980 г. казалась им «второсортным», лежащим вне основной линии развития, а потому, следовательно, и не

обязательным к серьезному научному изучению событием. Вполне репрезентативна в этом отношении яркообразно сформулированная точка зрения А. В. Карташева (курсив в цитатах наш): «Правительство Владимира, в расчете на сочувствие народных масс, решило организовать традиционные культы богам отчасти варяжским, а в большей части местным славянским и финским», «казалось, малокультурная, полуфинская, новгородская окраина Руси религиозно победила столичный огречившийся Киев»<sup>27</sup>. «Но эта искусственная победа отсталых провинциалов оказалась бессильна изменить ход истории. А история всей Европы, и Западной, и Восточной, предприсывала: — покориться благородному наследию средиземноморских культур и укрепившейся в них высшей богооткровенной религии»<sup>28</sup>. Первые годы правления Владимира в качестве великого киевского князя, время «первой религиозной реформы» А. В. Карташев в целом характеризовал как «период языческого безумия», «мальчишеского безумия»<sup>29</sup>.

Все сказанное, на наш взгляд, не позволяет должным образом оценить значимость «первой религиозной реформы» и увидеть глубокую взаимосвязь между двумя религиозными (точнее — религиозно-политическими) реформами — языческой 980 г. и христианской 988 г.

Главное, в чем необходимо разобраться, — что же произошло в 980 г., что означало создание в Киеве пантеона из пяти богов во главе с Перуном (обоснование пятичленного состава пантеона см. в первой главе) и сооружение «правой рукой» Владимира в начале его великого княжения, Добрыней, капища Перуна в Новгороде (о новгородском святилище славянского громовика см. также Приложение 2), какие цели при этом преследовал только что захвативший киевский престол новый властелин?

Первым в 1815 г. попытался осветить эти вопросы будущий академик, а тогда начинающий исследователь отечественных древностей Павел Михайлович Строев (1796-1876)<sup>30</sup>. Он считал, что собственно славянскими в пантеоне являлись Перун, Дажьбог, Стрибог, а Хорса, Семаргла и Мокошь полагал божествами либо финскими, либо скандинавскими (варяжскими)<sup>31</sup>. Отсюда им делался вывод о целях реформы Владимира: «Владимир, поставив в Киеве изображения семи [sic!] богов, кажется, сделал только то, что почитаемых разными славянскими, финскими племенами (может быть, также и варягами) богов собрал в одно место и, так сказать, объявил их общими целого государства и его покровителями. Самая здравая политика не могла бы приискать ничего лучшего для совершеннейшего и неразрывного соединения разных народов, составлявших тогда Владимирово государство, как дать им общую религию, составив ее из почитания всех тех божеств, кои порознь у каждого или, по крайней мере, у главнейших из них находились. Это делало их друзьями, заставляло охранять целостность общего отечества, общей веры и отнимало поводы к отделению, как то неоднократно случалось при предшественниках Владимира»<sup>32</sup>.

Вторая серьезная попытка была предпринята почти столетие спустя Евгением Васильевичем Аничковым в его ставшем классическим труде «Язычество и древняя Русь». Считая реформу 980 г. религиозно-политической («...Реформа Владимира была... сочетанием политики и религии»<sup>33</sup>), Е.В.Аничков выделял в ней две составляющие, «две реформы», каждая из которых носила, как полагал ученый, общегосударственный характер.

«Первая реформа» заключалась в том, что Перун, который ранее являлся богом-покровителем киевского князя и его дружины, был провозглашен «общим богом», «богом богов», верховным божеством Древнерусского государства: Владимир «объявил свой военно-дружинный культ общим культом», «бог властелина становится богом богов», богом «всей Руси». В итоге «оба главных пункта великого пути из варяг в греки (Киев и Новгород. — М. В.), давно уже находившиеся в руках Игоревичей, отныне как бы окончательно сведены воедино общим культом Перуна»<sup>34</sup>.

«Вторая реформа» состояла в «объединении около Перуна целого ряда богов»: «Если... этот культ Перуна еще слишком немощен, — писал Е.В.Аничков, — чтобы он мог стать единым богом, его надо обставлять другими богами», указанными в летописи<sup>35</sup>. Но «обставление другими богами» преследовало и иную, более важную цель. Исходя из того, что Дажьбог и Стрибог были божествами славян<sup>36</sup>, Хорс — богом кочевого торкского населения южнорусских степей<sup>37</sup>, а Мокошь — богиней «финского происхождения», чье имя ученый сблизил с мордовским Мокша, черемисским (марийским) Мокш, Мокс<sup>38</sup>, Е.В.Аничков полагал, что в киевском пантеоне «Перун властвует над Дажьбогом..., над Стрибогом..., над финской Мокошью и торкским Хорсом, над зага-дочным

Симарглом, и все их разноплеменные жертвователи-идолопоклонники этим самым входят в одно государственное целое, символически и сакрально представленное в капище тем, что более мелкие, племенные побежденные боги окружают главного и великого идола, установленного великим князем и его дружиной»<sup>39</sup>. (К этому выводу Е.В.Аничков, кажется, пришел независимо от П. М. Строева, во всяком случае ссылок на процитированную выше работу последнего в книге Е.В.Аничкова нет.) Помимо того, "когда установил свой пантеон Владимир, он сделал последнюю отчаянную попытку борьбы с наступающим византийским христианством». Потому необходимо было древнерусскому язычеству «вложить хоть сколько-нибудь если не единства, то единообразия в свою религиозно-политическую систему»<sup>40</sup>.

Предложенная Е. В. Аничковым интерпретация смысла и целей языческой реформы великого князя Владимира, в том числе положение о разноэтническом происхождении включенных в него божеств, была в целом принята научным сообществом и получила весьма широкое распространение. Отмечалось, в частности, что Владимир собрал в киевском пантеоне богов разных народов и племен, населявших территорию Древнерусского государства или соседивших с ним: славян, финнов (Мокошь), иранцев или тюрков (Хорс и Семаргл), балтов, варягов, на основании чего делался вывод об общегосударственном характере пантеона и о попытке Владимира сплотить вокруг Киева и великокняжеского стола этнически пестрое население Древней Руси<sup>41</sup>.

Высказывались, вместе с тем, суждения и иного характера. Довольно большой популярностью пользовалось мнение об исключительно восточнославянском характере Владимирова пантеона<sup>42</sup>. Аргументация при этом выдвигалась самая разнообразная. По мнению Г. В. Вернадского, в древнерусском пантеоне существовали два различных культа: Сварога и Хорса — с ними был связан обряд труположения, практиковавшийся антами, находившимися под значительным аланским влиянием, культа этих богов почитались в Тмутарокани, в регионе Азова вообще; Перуна и Велеса, с первым из которых был связан обряд кремации; культ Перуна принадлежал склавином (словенам) Прокопия Кесарийского и скандинавам<sup>43</sup>. «В конце концов, Владимир установил идолов обеих групп богов в Киеве, но эта попытка языческого синкретизма не была долговечной, сменившись новой верой — христианством»<sup>44</sup>. А.М.Членов полагал, что Владимир, по мере движения из Новгорода к Киеву в 980 г., покорял «сидевшие» по маршруту его военного похода восточнославянские племена, чьи боги и составили пантеон<sup>45</sup>. «Если раньше киевские политики поднимали только культ Перуна, — писал И.Я.Фроянов, — то теперь он возглавил сообщество периферийных богов, которым поклонялись покоренные полянами племена. Отныне эти боги, подобно Перуну, должны были стать обще славянскими, но под его началом»<sup>46</sup>, а «столица полян была объявлена религиозным центром восточных славян»<sup>47</sup>. А.Г.Кузьмин, считая неясными принципы формирования шестибожного Владимирова пантеона, наряду с возможностью селекции в него божеств по признаку покровительства различным «профессиям», не исключал того, что в основе отбора «кандидатов» в пантеон лежал принцип племенной, тогда число богов совпадало бы с количеством племен, входивших в начале великого княжения Владимира в состав Руси: поляне, древляне, северяне, дреговичи, кривичи полоцкие, словене новгородские<sup>48</sup>. С теми же шестью племенами связывал якобы шестибожный пантеон М. Ю. Брайчевский<sup>49</sup>.

В связи с суждениями данной группы уместно напомнить, что Древнерусское государство никогда не создавалось и никогда не существовало как моноэтническое, с зарождения являясь общностью полиэтнической, «разноплеменной» (напомним хотя бы, что, согласно ПВЛ, Рюрика и его братьев приглашают княжить не только словене новгородские и кривичи, но и финноязычная чудь, а возможно, что и финноязычная же весь<sup>50</sup>). Разделяющие приведенную точку зрения, представляется, впадают в этнополитическую модернизацию, перенося на раннее средневековье модель, присущую в первую очередь новому и новейшему времени развития мировой цивилизации.

Что касается причин, побудивших великого князя к проведению «первой религиозной реформы», то относительно них высказывалась и следующая морально-этическая точка зрения. «Ужасное братоубийство (Ярополка. — М.В.), победы, купленные кровью своих и чужих, сластолюбие грубое, — писал митрополит Филарет, — не могли не тяготить совести даже язычника. Владимир думал облегчить душу тем, что ставил новые кумиры на берегах Днепра и Волхова, украшал их серебром и золотом, закалал тучные жертвы пред ними; мало того — пролил даже кровь двух христиан на жертвеннике идольском»<sup>51</sup>. Вероятнее всего, в своей интерпретации Филарет отталкивался от следующей сентенции Н.М.Карамзина: говоря о принесении человеческих жертв в киевском



мольбище, историк писал: «Может быть, хотел он (Владимир. — М.В.) сею кровию примириться с богами, раздраженными его братоубийством: ибо и самая Вера языческая не терпела таких злодеяний...»<sup>52</sup>. Приведенные суждения Филарета как внеисторические остро критиковал К. Е. Голубинский<sup>53</sup>.

По мнению Б. А. Рыбакова, «в условиях соперничества русского язычества с византийско-варяжским христианством, особенно обострившегося после перехода власти в Киевском государстве от христианки-княгини к язычнику-князю Святославу, жреческое сословие Руси... должно было задуматься над проблемой религиозного противостояния христианству»<sup>54</sup>. Итогом раздумий стала выработка противопоставленных христианству равнозначных религиозных категорий, языческой религиозной системы, реализованной во Владимиром пантеоне, в которой христианской Троице противостояли: Богу-Отцу— Стрибог; Богу-Сыну— Даждьбог с «прибогом» Хорсом; Матери Божьей — Мокошь. Первенство в этой религиозной структуре бога грозы, войны, побед княжеско-дружинного Перуна также было следствием резкого, вполне осознанного противопоставления христианству <sup>55</sup>.

Адекватность вычленения и интерпретации Е. В. Аничковым первого элемента религиозной реформы 980 г. сегодня едва ли может вызвать серьезные возражения.

Прокопий Кесарийский в третьей части написанной им во второй половине 540-х годов «Книги о войнах» «Готская война», говоря о верованиях склавинов (< \*slověne) и антов, отмечал: «Они считают, что один из богов — создатель молний (возможен перевод: „один из богов — изготовитель молний"»<sup>56</sup>. — М.В.) — именно он есть единственный владыка всего, и ему приносят в жертву быков и всяких жертвенных животных» (VII.14.23)<sup>57</sup>. Не вызывает сомнений, конечно, то обстоятельство, что богом — изготовителем молний Прокопия Кесарийского — являлся Перун. «Однако почитают они и реки, и нимф, и некоторые иные божества и приносят жертвы также и им всем...» (VII.14.24)<sup>58</sup>.

Ссылаясь на первый из приведенных пассажей, Н.И.Толстой писал: «Славянское язычество до крещения отдельных славянских народов отличалось политеизмом со значительной долей пантеизма и явным тяготением к монотеизму, к т. н. верховному богу, что отметил еще Прокопий Кесарийский в книге „Война с готами"»<sup>59</sup>.

В этой связи нельзя пройти мимо того, что новейшие комментаторы, Л. А. Гиндин и В. Л. Цымбурский, отмечали следующее существенное для понимания всего текста обстоятельство: «Обращает на себя внимание совпадение сообщения П[рокопия] о славянском (у него — верховном) божестве с формулами-характеристиками бога-громовержца в греческой поэзии, что подтверждает мысль о перенесении П[рокопием] своих представлений о язычестве на религию славян... Данное свидетельство не может быть, однако, истолковано в пользу мнения о монотеизме славян (см. ниже о почитании славянами иных многочисленных божеств)»<sup>60</sup>. Налицо, таким образом, «эллинизация» (о чем сигнализирует и якобы почитание славянами и антами нимф, за которыми скрываются какие-то женские божества низшей мифологии) и «возвышение» Прокопием сравнительно несложных языческих верований раннесредневекового славяноязычного населения до уровня известной ему хорошо разработанной системы древнегреческого Олимпа. (К этому следует присовокупить и более общее соображение: сведения Прокопия о религиозных воззрениях склавинов и антом заведомо вторичны, а потому не могут приниматься как абсолют но аутентичные (см. Предисловие).) Но и в этой системе громовержец Зевс был до известной степени лишь «первым среди равных», и говорить о «тяготении к монотеизму» даже относительно нее едва ли приходится. В теоретическом плане мы, полагаем, имеем дело с выраженной ситуацией энотеизма, при которой из признанных реально существующими богов выделяется один, которому оказывается исключительное поклонение, а культу этого божества — особые воздаяния; при этом иные боги не отрицаются и не подчиняются ему<sup>61</sup>.

Прокопий имел информацию о той части словен и антов, которая концентрировалась к северу от дунайской границы Византийской империи и находилась в состоянии повышенной военной активности. Потому весьма естественно, что в их воззрениях громовик и воитель Перун вышел на первый план (что, по нашему мнению, неосторожно было бы распространять на верования славяноязычных насельников более отдаленных и «спокойных» районов), лишь «оттеснив» иных



божеств. Подобная ситуация вообще достаточно характерна для потестарно-политических обществ, в которых одной из первостепенных в социальной жизни становится военная функция. К типологии этого процесса ср. следующее наблюдение В. Я. Петрухина: «Выделение в качестве главы пантеона боги военной аристократии характерно для эпохи становления „варварских государств“: таковы скандинавский Один, Уицтилопочтли, племенной бог ацтеков, и Тохиль у киче, важной функцией которого была и военная...; Шанго у йоруба, считавшийся богом войны и грабежа, бог Ку на Гавайях; на Таити бог войны Оро отеснил демиурга Таароа (Тангараа) и стал главой пантеона»<sup>62</sup>.

«Перунов экскурс» «Готской войны» Прокопия Кесарийского находится в выразительном своеобразном индоевропейско-древнерусском «обрамлении», не оставляющем сомнений в том, что само по себе выдвижение для VI в. в верованиях части раннесредневекового славяноязычного населения воителя Перуна на первый план не свидетельствует о тяготении к монотеизму, но связано с указанным выше коренным социально-политическим обстоятельством. Как полагали Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, Перун, чьи «сакральные корни» восходят ко времени индоевропейской общности, уже в это время как бог грозы и грома (и.-е. \*Per(kw)un-o-s) был связан с военной сферой и считался покровителем воинов и их предводителя<sup>63</sup>. С «началом героической эпохи расселения индоевропейцев, видимо, с конца III тысячелетия до н.э.», в социальной структуре индоевропейских племен возрастает роль военной функции, что выдвинуло бога грозы на первый план в их пантеоне<sup>64</sup>. Вполне закономерно, что и в период складывания Древнерусского государства и большой военной активности первых киевских князей Перун превращается в бога-покровителя их и княжеской дружины<sup>65</sup>.

Реформа же, т. е. нововведение, Владимира заключалась в том, что родового княжеского бога-покровителя он провозгласил «богом богов» Руси, верховным божеством государства. Только так можно убедительно объяснить поставление Владимиром и Добрыней новых (в Киеве, что особо фиксирует ПВЛ, богато отделанного) кумиров Перуна в двух центрах формирования древнерусской государственности и двух важнейших городах Древней Руси — Киеве и Новгороде, о чем столь подробно повествуют летописи; публичные поклонения Перуну Владимира, его дружины, киевлян и новгородцев, что также особо отмечено источниками; то подчеркнутое внимание, которое было уделено ниспровержению киевского и новгородского идолов именно Перуна в ходе принятия христианства, о чем см. далее. Просто новые кумиры и их судьба не могли бы привлечь столь пристального интереса, но история возвышения и падения языческого «бога богов» такого внимания, с точки зрения христианских писателей, несомненно, заслуживала, ибо ярко знаменовала конец «темной» языческой эпохи и наступление эры христианской. Тем более, что она была неотрывна от истории первых русских христиан-мучеников (события 983 г.).

Интерпретация же П. М. Строевым и Е. В. Аничковым (точнее, следует говорить об интерпретации П.М.Строева— Е.В.Аничкова) и многими последующими исследователями главной цели второго элемента религиозной реформы 980 г. («объединение около Перуна целого ряда других богов») базируется как раз на тех малодостоверных гипотезах и построениях, о которых говорилось выше, и сегодня неприемлема. В основе ее, повторим, лежит взгляд на некоторых богов Владимирова пантеона как на неславянских (Мокошь, Хорс, Семаргл).

Широко распространенное ранее мнение о финских корнях Мокоши было основано, в первую очередь, лишь на случайном созвучии теонима Мокошь с самоназванием одной из групп мордвы мокша, в свою очередь восходящим к названию одноименной реки. В действительности богиня Мокошь имеет праславянскую основу, а имя ее вполне удовлетворительно объяснимо как производное от корня \*мок-, ср. \*моко ꙗ ꙗ, \*мокъꙗ (ꙗ) и др.; сама Мокошь, видимо, идентична часто упоминаемой в былинах, заговорах и т. д. «Матери-Сырой-Земле»<sup>66</sup>.

Что касается Хорса и Семаргла, то круг связанных с ними проблем был рассмотрен нами в первой и второй главах. Кратко напомним их основные выводы. Солярное божество Хорс и Семаргл действительно являются богами не славянского, а иранского, сармато-аланского происхождения. Однако сармато-аланы начиная с первых веков н. э. в Среднем Поднепровье активно взаимодействовали с проникавшим сюда славяноязычным населением и в конечном итоге были им ассимилированы, приняв весомое участие в формировании насельников южнорусских земель; южную часть восточных славян в значительной доле составляли славянизированные потомки дославянского сармато-аланского населения, сохранявшие до X в. культы «Солнца-царя» «великого

Хорса», важнейшего бога сармато-аланского пантеона, и благодетельного божества Семаргла.

Поэтому нет никаких оснований считать божества киевского пантеона «разноплеменными». Принадлежность Перуна, Дажьбога, Стрибога и Мокоши славянскому язычеству бесспорна; к неславянским по происхождению следует причислять лишь Хорса и Семаргла, но их культы относятся к верованиям южной части восточных славян, сформировавшейся на иранском субстрате, и потому не выходят за рамки собственно восточнославянского язычества.

В силу сказанного, состав киевского пантеона не позволяет говорить о попытке Владимира соединить в нем богов разных этносов, народов и племен, населявших Древнерусское государство. Поэтому лишается фактической основы гипотеза П.М.Строева — Е.В.Аничкова и следовавших ей авторов о якобы общегосударственном характере «разноэтничного» киевского пантеона.

Каков же в таком случае был смысл создания пантеона языческих божеств в Киеве? Ответ, на наш взгляд, заключается в определении пантеона 980 г. не как общегосударственного и тем более не как общевосточнославянского (учитывая изначальную полиэтничность Древней Руси), а как сугубо южнорусского.

Действительно, из пяти названных в летописи под 980 г. божеств (исключая Перуна, занимавшего в пантеоне особое место) два (Хорс и Семаргл) были иранскими по происхождению. При этом поставленный в Киеве среди прочих кумиров идол бога Солнца имел двойное имя — др.-русс. Дажьбогъ (< праслав. \*dadjbogъ<sup>67</sup>) / др.-русс. Хърсь (< сармато-аланское \*xors). В киевском пантеоне, таким образом, имело место переплетение элементов славянских и иранских верований, что, в силу разбиравшихся этноисторических причин, могло быть характерно только для язычества населения южнорусских земель.

Не противоречат данному выводу, но косвенно его подкрепляют внелетописные сведения о других божествах Владимирового пантеона. Дажьбог и Стрибог в «Слове о полку Игореве», памятнике бесспорно южнорусского происхождения, фигурируют вместе со столь же бесспорно южнорусскими Хорсом и Трояном, а также Велесом, чей идол в конце 980-х годов стоял в Киеве, и это убедительно вписывает их в контекст язычества юга Руси; хотя следы почитания Мокоши особо отчетливо сохранились на Русском Севере, в том числе в Новгородской и Вологодской областях, едва ли не до наших дней<sup>68</sup>, но и на Украине память о ней дожила по крайней мере до середины XIX в.<sup>69</sup>

Владимир Святославич, силой захвативший в 980 г. великокняжеский престол, убив законного князя, старшего брата Ярополка. в начале своего правления, как мы полагаем, должен был решать две взаимосвязанные задачи: во-первых, укрепление своей власти в масштабах всего государства; во-вторых, завоевание симпатий южнорусского населения (в первую очередь жителей «стольного града» Киева), плохо знавшего нового великого князя (с детства правившего в далеком северном Новгороде), — ведь без поддержки этого населения трудно было рассчитывать прочно укрепиться в «мати градом Русьским».

На решение первой из этих задач было направлено объявление княжеско-дружинного бога-покровителя Перуна верховным богом всей Руси.

Шагом в направлении решения второй задачи явилось учреждение публичного поклонения, наряду с Перуном, наиболее чтимым местным южнорусским божествам. Ставя рядом с кумиром Перуна их идолы, Владимир как бы подчинял ему этих богов, устанавливал отношения «владычества — подданства», сакрально моделируя внутривосточные цели, которых стремился достичь на земле. Но одновременно это был и акт признания местных богов. Великий князь ставил их хотя и ниже, но рядом со своим покровителем и общегосударственным «богом богов», поклонялся и им. Публичное почитание Владимиром наряду с Перуном местных божеств имело тем большее значение, что на Руси, как то неоднократно отмечалось в литературе, князь обладал сакральными, жреческими функциями<sup>70</sup>. Все это должно было служить (наряду с целью возвышения Перуна, на что указывал Е. В. Аничков) завоеванию симпатий местного населения, а значит — способствовать укреплению власти нового великого князя на юге государства<sup>71</sup>.

При такой интерпретации становится понятно, почему летопись ничего не сообщает об установлении Добрыней над рекой Волхов для публичного почитания кумиров иных богов киевского пантеона, кроме Перуна, что было бы более чем закономерно, если бы пантеон носил общерусский характер. Публичное поклонение Перуну во втором по значению центре Руси должно было укрепить тут власть великого князя и зафиксировать общегосударственный характер культа «бога богов». Обставлять же кумир Перуна идолами тех же божеств, что и в Киеве, не имело смысла, ибо здесь, можно полагать, пользовались наибольшей популярностью культы иных, чем на юге Руси, богов. И если Мокошь (наверняка), Дажьбог, Стрибог могли быть чтимы севернорусским населением, то культы специфически южнорусских Хорса и Семаргла были ему чужды. Да и авторитет Владимира (и его дяди Добрыни), несколько лет княжившего в Новгороде и при поддержке новгородцев победоносно захватившего Киев, на севере страны был, вероятно, достаточно высок, чтобы не возникла необходимость делать особые «политические реверансы» в сторону населения Новгородской земли, как то имело место на юге Руси.

Нельзя не обратить внимание на четкую продуманность, мифологически логичную структурированность пантеона, последовательно отразившуюся в порядке перечисления в ПВЛ входивших его состав божеств. Бог Солнца Хорс-Дажьбог и функционально вязанный с атмосферой Стрибог (в «Слове о полку Игореве» ветры названы «Стрибожьими внуками»<sup>72</sup>) соотносимы с «верхним» ми-ром; богиня Мокошь, «Мать-Сыра-Земля», — со «срединным», земным. Но картина явно не полна — в пантеона отсутствует Велес/Волос, теснейшим образом сопряженный с миром мертвых, «тем» светом, хтоническим началом. Отсутствие во Владимировом пантеоне Велеса/Волоса неоднократно привлекало внимание исследователей, вызывая у них недоумение, и получало весьма разнообразные интерпретации. К этой теме мы обратимся далее специально (см. прим. 168).

В целом же, киевский пантеон, можно предполагать, являл собой, пусть и не завершенную, мифологическую картину макрокосма, именно этот принцип был положен в основу формирования его структуры (что следует отличать от принципов отбора составивших его богов). И над всем этим мифологическим макрокосмом, зоны которого маркировали соответствующие божества, над ним и над этими богами возвышался в качестве верховного господина княжеско-дружинный, а теперь и официальный общегосударственный «бог богов» Перун. Тем самым поли-Итическо-религиозное верховенство Перуна подкреплялось его первенством сакрально-мифологическим. Что касается вопросов о том, отразила ли структура Владимирового пантеона уже сложившуюся у южнорусского населения религиозно-мифологическую систему, была ли она «плодом творчества» великого князя и его ближайшего окружения, создало ли ее «целое сословие жрецов», как считал Б.А.Рыбаков<sup>73</sup>, и т.п., то любые ответы будут заведомо спекулятивны в силу состояния источников.

Каково было место Семаргла в пантеоне? Исходя из того, что в летописи он называется после Стрибога и перед Мокошью, а так же из приведенных во второй главе источников и их анализа, можно предполагать, что Семаргл выступал в нем как посредник между «верхней» и «средней» мифологическими зонами. Но в принципиальном плане присутствие в пантеоне Семаргла избыточно и необязательно, так как его наличие ничего не добавляло (а отсутствие ничего бы не убавляло) к олицетворенной в пантеоне сакральной модели мироздания. Поэтому, думаем, включение Семаргла во Владимиров пантеон объяснялось внемифологическими факторами, о которых достаточно подробно говорилось во второй и настоящей главах. Необходимо, однако, подчеркнуть еще раз: все, что касается восточнославянского Семаргла, является гипотетичным — и из-за скудости древнерусских источников, и из-за того, что тезис об иран-ских его «корнях» — только гипотеза, хотя на сегодняшний день наиболее вероятная и наиболее популярная.

Анализ событий, связанных с языческим реформированием в 980 г., таким образом, приводит нас к следующим основным выводам: главным в «первой религиозной реформе», ее стержнем было провозглашение княжеского бога-покровителя Перуна верховным общегосударственным божеством, «богом богов» Руси, в этом и состоял основной смысл реформы; киевский пантеон не носил общегосударственного характера, создание его являлось в первую очередь следствием конкретной и преходящей внутривосточной обстановки на юге страны в начале великого княжения Владимира Святославича.

Сделанные заключения позволяют протянуть по крайней мере две линии, связывающие «первую

религиозную реформу» с принятием христианства в качестве государственной религии Руси.

Первая линия — политическая. Не требует особых доказательств то обстоятельство, что, объявляя династического бога-покровителя Перуна верховным общегосударственным божеством, Владимир преследовал цель идеологического подкрепления своих позиций единодержавца страны или, пользуясь позднейшей терминологией, «государя всея Руси». Здесь Владимир руководствовался классическим принципом: «один великий бог на небе — один великий государь на земле» или, применительно к тем конкретным условиям, — «один верховный бог богов всей Руси Перун на небе — один покровительствуемый им великий князь всей Руси Владимир на земле». Иначе говоря, проводя языческую реформу 980 г., Владимир стремился достичь вполне земной и вполне личной цели — укрепления собственной власти в государстве, центральной власти вообще.

Тот же мотив, безусловно, являлся одним из определяющих при принятии христианства несколько лет спустя, притом именно из Византии. Вместе с христианством на Русь переносилась византийская модель власти, ядром которой была доктрина неограниченного волеизъявления государя. В этой связи достаточно напомнить, что при крещении Владимир взял имя современного ему императора Василия II, что на монетах времени правления Владимира он изображен в императорском венце и императорском уборе и т. д.

Можно указать ряд причин, почему христианство оказалось предпочтительнее реформированного язычества<sup>74</sup>. Здесь отметим только два момента, относящихся к рассматриваемому «властному» аспекту.

Если восприятие Перуна в качестве общегосударственного верховного бога требовало длительной перестройки традиционного сознания языческого населения, ориентированного на почитание и главенство своих, местных, божеств, что являлось идеологической основой известной автономии от центральной власти отдельных земель, то православное христианство сразу вводило бывших язычников в принципиально иную систему политико-идеологических координат, при принятии которой вопрос о властных функциях великого князя решался автоматически и по византийскому образцу.

В связи с этим примечательно, что в ПВЛ сразу вслед за рассказом о крещении Руси говорится о том, что Владимир рассадил двенадцать своих сыновей по важнейшим древнерусским городам и землям<sup>75</sup>. Это сообщение некоторыми исследователями трактуется как указание на ликвидацию существовавшего до 980-х годов своеобразного федеративного устройства Древнерусского государства, когда под властью великого киевского князя находились местные князья, связанные с Киевом зависимостью типа вассальной. Принятие же христианства с его учением о едином Боге, освящавшем власть одного государя, помогло Владимиру ликвидировать «туземных» князей (сохранившихся лишь на глухих окраинах Руси), проведя указанную выше акцию<sup>76</sup>, достаточным идеологическим орудием для какой-либо реформированного язычества, видимо, не являлось.

Вторая линия — религиозная. В научной литературе утвердилась (хотя и четко не сформулирована) следующая схема развития от восточнославянского язычества (на уровне «высших богов») к христианству: «неупорядоченный» племенной политеизм > «упорядоченный» общегосударственный политеизм (киевский пантеон во главе с Перуном) > христианство. Но изложенные выше соображения заставляют ее серьезно скорректировать, а именно: «неупорядоченный» политеизм > верховное общегосударственное языческое божество (Перун) > христианство. И если с позиций предлагаемой схемы посмотреть на факт принятия христианства, то оказывается, что он напрямую связан с «первой религиозной реформой», одной из своих граней вырастает из нее. Ибо принятие христианства было (до известной степени, разумеется), заменой языческого верховного, официального, общегосударственного божества Перуна Богом христианским, столь же верховным, официальным и общегосударственным.

В связи с реформой Владимира 980 г. часто подчеркивается, что она являлась своеобразной «языческой реакцией» на усиление позиций христианства на Руси, в частности на прохристианскую политику великого князя Ярополка. Однако за этой субъективной стороной событий надо видеть сторону объективную, не зависевшую от сиюминутных стремлений инициаторов реформы. А эта сторона, как зачастую бывает, имела следствия, противоположные первоначальному замыслу, ибо



своей выраженной монотеистической направленностью общегосударственная языческая реформа Владимира в определенной мере идеологически подготовила почву для последующего принятия христианства в качестве государственной религии Древней Руси, так как от идеи верховного языческого общегосударственного «бога богов» был всего шаг, хотя и, бесспорно, шаг кардинальный, к идее верховного общегосударственного христианского Бога. (В свою очередь, «монотеизация» древнерусского язычества, весьма вероятно, являлась во многом следствием влияния христианства.)

Таким образом, «первая религиозная реформа» великого князя Владимира не являлась «второстепенным» и «бесплодным» эпизодом, «тупиковым ответвлением» на «магистральном пути» от язычества к христианству. Ее глубинный смысл состоял в интенсивных поисках в 980-е годы (но начавшихся еще ранее) правящей верхушкой молодого Древнерусского государства религиозных структур, наиболее отвечавших ее интересам. В этом плане «первая религиозная реформа» оказывается в одном круге с рассказом ПВЛ о «выборе (испытании) вер» князем Владимиром и его окружением<sup>77</sup>; сообщениями арабского ученого, врача по профессии Шаураф аз-Замана Тахира ал-Марвази (XI в.) и персидского писателя из Индии Мухаммеда ал-Ауфи (XIII ст.) о направлении «царем русов», носившим титул «Буламир» (т.е. Владимиром), послов к правителю Хорезма хорезмшаху с целью выяснения преимуществ ислама<sup>78</sup>.

Хотелось бы обсудить и следующую проблему. При анализе вопроса о принятии Древнерусским государством христианства в качестве официальной религии практически историографическим топосом стало рассмотрение имевшихся четырех религиозных альтернатив, выводимых из указанных древнерусского летописного и восточных источников: великий князь и правящие верхи должны были сделать выбор между иудаизмом, исламом, западной и восточной ветвями христианства. При этом, как правило, исследователи приходили к мнению о том, что исторически обусловленно Русь должна была принять крещение только из Византии; язычество же, даже реформированное, исчерпало свои внутренние ресурсы и более не удовлетворяло запросам общественного и государственного развития.

С присущей его стилю выразительностью сформулировал последнюю мысль С.М.Соловьев. Торжество язычества в начале великого княжения Владимира оказалось непродолжительным, ибо «русское язычество, — писал историк, — было так бедно, так бесцветно, что не могло с успехом вести спора ни с одной из религий, имевших место в юго-восточных областях тогдашней Европы, тем более с христианством; ревность Владимира и Добрыни в начале их власти, устройство изукрашенных кумиров, частые жертвы проистекали из желания поднять сколько-нибудь язычество, дать ему средства хотя что-нибудь противопоставить другим религиям, подавляющим его своим величием; но эти самые попытки, эта самая ревность и вела прямо к падению язычества, потому что всего лучше показывал л его несостоятельность. У нас на Руси, в Киеве, произошло то же самое, что в более обширных размерах произошло в Империи при Юлиане (Юлиан Отступник, римский император в 361-363 гг., объявил себя сторонником языческой религии, пытался возродить ее н империи, воздвиг гонения на христиан. — М.В.): ревность этого императора к язычеству всего более способствовала окончательному падению последнего, потому что Юлиан истощил все средства язычества, извлек из него все, что оно могло дать умственной и нравственной жизни человека, и тем всего резче выказалась его несостоятельность, его бедность пред христианством»<sup>79</sup>.

Что касается «выбора вер», то, как писал Д.Е.Фурман, к оценке которого, хотя и несколько категоричной, стоит прислушаться, «выбор Владимира был, очевидно, выбором „нормальным" и вероятным, но все же это отнюдь не делает его из вероятного единствен но возможным. История говорит нам, что ситуация выбора новой религии народом, выросшим из стадии языческих верований, — ситуация громадной степени свободы, когда очень многое зависит от случайных обстоятельств, от сложившейся в данный момент ситуации»<sup>80</sup>. И далее, не без изрядной доли сарказма: «Вообще постфактум все представляется более „закономерным", чем это было на самом деле — сознание „обслуживает" уже принятое решение... Это надо учитывать, когда мы читаем летопись. Прими Владимир иное решение, летопись была бы иной, а позднейшие историки писали бы, что Владимир „естественно" не мог принять христианство у Византии, с которой Русь находилась в постоянной вражде..., и пришел, например, к „единственно возможному" решению — принять христианство у далеких соседей, с которыми войн не было, и т.д. и т. п., а кто-нибудь наверняка утверждал бы, что есть таинственная связь между русской душой и католицизмом»<sup>81</sup>.



В историографии, хотя и нечасто, высказывалась точка зрения о неисчерпанности ресурсов язычества ко времени введения на Руси христианства. По мнению Г. М.Филиста, «древнерусская религиозная система не оставалась неизменной, постепенно приспосабливаясь к нуждам раннефеодального государства». Складывалась религия, способная со временем обеспечить идеологические потребности киевской феодальной знати, свидетельством чему служит «первая религиозная реформа»: «Формируется единое учение, празднично-обрядовый комплекс, возвышается жречество, т.е. делается все для превращения ранненациональной религии в рафинированную национальную религию»<sup>82</sup>. Впрочем, Г.М.Филист далее писал: «Проведением религиозной реформы Владимир лишь на время замедлил, но не прервал окончательно процесс проникновения христианства на Русь»<sup>83</sup>. Более последователен был Ю.В.Кривошеев: "Язычество ко времени крещения не только не исчерпало себя, но и обладало еще достаточно мощным потенциалом для дальнейшего движения»<sup>84</sup>.

Обсуждаемая ниже дилемма может быть сформулирована следующим образом: существовала ли пятая, языческая, религиозная альтернатива, т. е., в нашем понимании, являлось ли исторически возможным более длительное, чем примерно десятилетие, функционирование на Руси культа Перуна в качестве официального общегосударственного? В историографии этот вопрос практически не ставился. Лишь у Л. Н. Гумилева мы нашли намек на пятую религиозную альтернативу: в связи с анализом ситуации «выбора вер» при Владимире историк отметил, что «можно было примкнуть к новому, возникшему только что культу Перуна», но тут же отверг этот вариант, потому что он не удовлетворял «сердцам народа»<sup>85</sup>.

История — наука безвариантная, так как трактует об уже бывшем, варианты лишь его интерпретации. Но все же поставим вопросы: а если бы для Руси в конце 980-х годов не сложилась крайне выгодная внешнеполитическая ситуация в отношениях с Византией, которой максимально воспользовался Владимир, ситуация, когда правящая верхушка империи оказалась на грани катастрофы в результате успехов восстания Варды Склира и Варды Фоки в ее азиатских провинциях<sup>86</sup>, что, как считается, послужило первотолчком к цепи событий, завершившихся принятием Русью христианства в качестве государственной религии? или если бы великому киевскому князю не удалось взять Херсонес (Корсунь), послуживший венком за византийскую принцессу Анну, женитьба на которой поставила последнюю точку в «выборе вер» в общегосударственном масштабе (если, конечно, осада Херсонеса не была предпринята Владимиром ради «приведения под имперскую руку» жителей города, поддерживавших малоазиатских мятежников<sup>87</sup>)? Ведь внешнеполитическая и религиозная стороны крещения Руси нераздельны, «шли рука об руку».

Поэтому, на наш взгляд, нет веских препятствий для допущения исторической возможности реализации на Руси пятой религиозной альтернативы. И личное крещение Владимира за несколько лет до принятия христианства в качестве официальной государственной религии<sup>88</sup> не имело всеподавляющего значения: его бабка, христианка княгиня Ольга не один год вполне успешно управляла языческой страной, да и сам Владимир уничтожил официальный культ Перуна далеко не сразу после того, как сам принял веру Христову.

Исторические параллели пятой религиозной альтернативе лежат на поверхности. К исходу XIV ст. подавляющее большинство населения Великого княжества Литовского, Жемайтйского и Русского составляли православные восточные славяне, а половина жителей Вильны (Вильнюса) исповедовала православие<sup>89</sup>. В 1246 г. великий литовский князь Миндовг (середина 1230-х — 1263) принял православие, в 1252 г. «крестился в веру латинскую», а позже обратился к язычеству. До 1268 г. великим княжеством правил его сын, князь-инок Войшенк. Великий князь Гедимин (1316-1341) всю жизнь оставался язычником<sup>90</sup>. Согласно отчету послов к Гедимину от папских легатов, прибывших в Ригу в 1324 г., великий литовский князь говорил им: «Если когда-либо я имел намерение креститься, то пусть меня сам дьявол крестит... Говорил я еще, что позволю христианам молиться по обычаю их веры, русским — по их обычаям и полякам по своему, а сами мы будем молиться по нашим обычаям»<sup>91</sup>. Ольгерд (1345-1377) первоначально был крещен в православие, но вступив на великокняжеский престол, обратился к язычеству и даже иногда преследовал христиан-литовцев, хотя это не мешало тому, что его дети были воспитаны в православии; под конец жизни

Ольгерд вновь стал православным<sup>92</sup>.

И лишь при Ягайло (около 1350-1434), согласно условиям Кревской унии 1385 г. между Польшей и Великим княжеством Литовским, христианство католического обряда было объявлено официальной государственной религией Литовско-Русского государства, и великий князь, принявший, по условиям унии, католичество, получив крестное имя Владислав, приступил к массовому крещению литовцев-язычников.

Итак, начавшись с реформирования в рамках язычества, отмеченные выше религиозные поиски правящих верхов Древнерусского государства через несколько лет привели Владимира к введению христианства на Руси в качестве официальной государственной религии. Однако уже в 980 г. проявилась их монотеистическая направленность (речь должна идти именно и только о направленности, потому что, строго говоря, "первая религиозная реформа" отразила ситуацию супрематеизма<sup>93</sup>, т.е. такую, в которой один из богов политеистического пантеона, занимая первенствующее положение, подчиняет себе всех остальных божеств<sup>94</sup> (в случае с киевским пантеоном — почти всех, кроме Велеса); следующей ступенью религиозного развития после супрематеизма является монотеизм). Поэтому можно сказать, что «первая религиозная реформа» великого князя Владимира Святославича стала своего рода языческим прологом, до известной степени расчистившим идеологическую и психологическую почву для введения христианства на Руси.

Большой исследовательский интерес представляет статья ПВЛ под 988 г., повествующая, в частности, о финале «первой религиозной реформы» в столице Древнерусского государства. Текст летописи гласит о том, что после взятия Корсуни и личного крещения великий князь «приде Киеву. Яко приде, повелѣ кумиры испроврещи, овы исѣщи, а другая огневи предати. Перуна же повелѣ привязати коневу къ хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа<sup>95</sup> пристави тети жезльемъ. Се же не яко древу чоующую, но на поруганье бѣсу, иже прелщаше симь образом челоуѣкъ, да възмездье прииметь от челоуѣкъ... Вчера чтимъ от челоуѣкъ, а днесъ поругаемъ. Влекому же ему по Ручаю къ Днѣпру, плакахуся его невѣрнии людье, еще бо не бяху прияли святаго крещенья. И при-влекше, вринуша и въ Днѣпръ. И пристави Володимеръ, рекъ: „Аще кде пристанеть, вы отрѣвайте (отпихивайте. — М. В.) его от берега; дондеже пороги проидеть, то тогда охабитесь (оставьте. — М. В.) его". Они же повелѣная створиша. Яко пустиша и пройде сквозѣ пороги, изверже и вѣтръ на рѣнь (отмель. — М.В.), и оттолѣ прослу Перуня Рѣнь, якоже и до сего дне словеть»<sup>96</sup>. Только после ниспровержения кумира бывшего «бога богов» произошло крещение киевлян<sup>97</sup>. Затем Владимир «повелѣ рубити церкви и поставляти по мѣстомъ, иде же стояху кумири. И постави церковь святаго Василья на холмѣ, иде же стояше кумиръ Перунъ и прочии, иде же творяху потреби князь и людье»<sup>98</sup>.

О разрушении киевского капища содержат информацию и другие источники. В основном мало разнятся от летописного повествования соответствующие пассажи особого «Слова о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь»<sup>99</sup> и Жития св.Владимира<sup>100</sup>. Согласно Проложному Житию, Владимир «пришедь в Киевъ изби вся идолы, Перуна. Хорса. Дажьбога, и Мокошь, и прочая кумиры»<sup>101</sup>. В «Памяти и похвале князю Владимеру» Иакова Мниха указывается, что внук Ольги «крести же и всю землю Рускую от конца и до конца, и поганьскыя боги, паче же и бѣсы, Перуна и Хъроса и ины многы попра, и скруши идолы, и отверже всю безбожную леть»<sup>102</sup>.

После крещения киевлян следующим политически закономерным шагом должно было стать крещение жителей второго крупнейшего центра, «второй столицы» Древней Руси — Новгорода, которое также, естественно, сопровождалось разрушением языческих капищ и ниспровержением кумиров. В ПВЛ сведения о крещении новгородцев отсутствуют, однако их сохранила Новгородская первая летопись младшего извода. (Согласно гипотезе А.А.Шахматова, разделяемой многими исследователями, в статьях до 1016 г. этого источника отразился Начальный свод — летопись, предшествовавшая ПВЛ и составленная в 1090-х годы<sup>103</sup>.) Статья Новгородской первой летописи младшего извода под 989 г. сообщает: «Крестися Володимеръ и вся земля Руская; и поставиша в

Киевѣ митрополита, а Новуграду архиепископа... И прииде къ Новуграду архиепископъ Аким Корсунянинъ, и требища разруши, и Перуна посѣче, и повелѣ влещи въ Волхово; и поверзъше ужи, влечаху его по калу (грязь, нечистоты. — М.В.), биюще жезлѣмъ; и заповѣда никому же нигдѣ же не прияти. И иде пидьблянинъ (житель подгороднего села Пидьбы. — М.В.) рано на рѣку, хотя горънци (глиняные горшки; село Питьба, по археологическим данным, в древнерусское время являлось крупным центром производства керамики<sup>104</sup>. — М.В.) вести в город; сице Перунъ приплы къ берви (помосту или плоту из бревен. — М.В.), и отрину и шистомъ: „ты, рече, Перушице, досыти еси пиль и яль, а нынѣ попллови прочь"»<sup>105</sup>. По данным «Истории Российской» В.Н.Татищева, христианизацию Новгорода проводили все тот же дядя великого князя Добрыня и тысяцкий Владимира Путята, причем крещение новгородцев сопровождалось насилием, почему и возникла поговорка: «Путята крести мечем, а Добрыня огнем»<sup>106</sup>. Таков был финал «первой религиозной реформы» в Новгороде (см. также Приложение 2).

До сих пор в историографии, кажется, не высказывалось серьезных сомнений в достоверности летописных и иных рассказов о разрушении киевского и новгородского языческих капищ. Составлены они были, вероятно, через несколько десятилетий после принятия христианства, когда еще были живы некоторые свидетели этого события<sup>107</sup>, весьма возможно, на основе устных народных преданий<sup>108</sup>, запечатлевших в народную память яркие подробности низвержения кумира еще недавнего верховного общегосударственного «бога богов». Высокая степень их аутентичности реальным событиям в Киеве и Новгороде для нас удостоверяется тем, что летописцы, в деталях передавая манипуляции с киевским и новгородским идолами Перуна, не поняли реального смысла записанного ими, традиционалистски сведя все к христианскому топосу «поругания бесов».

Именно эти подробности, детали делают возможным иначе интерпретировать события в Киеве и Новгороде по сравнению с тем, как они видятся некоторым современным исследователям. О. М. Рапов, например, полагал, что все сделанное с киевским идолом Перуна было рассчитано на то, чтобы скомпрометировать, унижить этого бога в глазах воев-язычников Владимира, перед киевлянами и всеми жителями Руси, показав бессилие Перуна и других низвергнутых «поганских» божеств<sup>109</sup>. Исследователь, в сущности, идет вслед за летописцами-христианами, увидевшими в киевских и новгородских событиях 988 и 989 гг. только и исключительно поругание и унижение языческих «богов-бесов» и особенно главного из них — Перуна. Такой подход совершенно не принимает во внимание мироощущение народной языческой среды той эпохи, с которым должен был считаться, которое не мог не учитывать великий князь Владимир, «расчищая почву» для введения христианства. А оно, конечно, существенно отличалось от строя мыслей средневекового верующего христианина-летописца и еще более — от рационально-прагматического мышления европейца конца XX в.

Да и сама позиция О.М.Рапова в историографии не нова. Еще митрополит Макарий во впервые изданном в 1857 г. томе «Истории Русской Церкви» писал о том, что истуканы киевского пантеона

подверглись «всеобщему бесчестию», что Перуна влекли к Днепру «с крайним поруганием», унижением и совершенным бесчестием, что крайне поколебало веру киевлян в Перуна и predislopolozhilo их к принятию христианства, что «крайнее поругание» идола громовика произошло и в Новгороде<sup>110</sup>. Е. Е. Голубинский сблизал события 988 г. в Киеве с низвержением языческих кумиров славян-руян острова Рюген, называя их «посрамительным способом сокрушения»<sup>111</sup>.

Особую точку зрения высказал И. Я. Фроянов. «Над Перуном был устроен своеобразный языческий суд, — писал он, — сопровождавшийся наказанием — волочением и битьем „жезлами". Этот суд выдают „двенадцать мужей", приставленных к Перуну, чтобы бить его. „Двенадцать мужей" — неперемный атрибут языческого суда восточных славян...»<sup>112</sup>. Ю.В.Кривошеев также расценил события в Киеве 988 г. как суд над Перуном, но по иным основаниям: поскольку, будучи брошен в воду, кумир громовика не утонул, то «непотопляемость Перуна в глазах язычников показывала его виновность. Поэтому он утрачивает всякое доверие и теряет авторитет»<sup>113</sup>. «Таким образом, можно

определенно сказать, что прелюдия принятия христианской религии на Руси происходила по языческому сценарию, языческому действию, традиционному для древнерусского общества»<sup>114</sup>. В принципиальном плане с последним положением, как мы покажем далее, нельзя не согласиться, но в целом к точкам зрения и И.Я.Фроянова, и Ю. В. Кривошеева в полной мере относится следующее замечание Ю. М. Лесмана: «Для реконструкции необходимо знать культовый язык древней культуры. Неконтролируемый полет фантазии скорее дискредитирует работу в этом направлении, нежели вносит новое в науку»<sup>115</sup>.

В цитированном сегменте статьи ПВЛ под 988 г. о событиях в Киеве бросается в глаза то подчеркнутое внимание, какое недавно принявший личное крещение Владимир Святославич из всех кумиров киевского капища уделит именно Перуну. Если прочие идола оказались просто ниспровергнуты, изрублены или сожжены, то «падение» общегосударственного верховного бога сопровождалось сложными и, как мы покажем далее, полными для современником смысла вполне адекватно «прочитываемыми» сакрально-магически ми действиями. Для удобства дальнейшего анализа разложим их на существенные для нас содержательные единицы.

1. Кумир Перуна сволакивают со Старокиевской горы и бросают в воду, в приток Днепра Почайну (Ручай)<sup>116</sup>.
2. При сволакивании идол привязывают к конскому хвосту.
3. По пути к Ручаю кумир бьют массивными палками (жезльемь<sup>117</sup>) специально приставленные «мужи».
4. Этих «мужей» двенадцать.
5. Когда Перуна влекли по Ручаю к Днепру, собравшийся народ «плакал» («плакахуся его невѣрнии люди»).
6. По приказу великого князя идол Перуна сопровождают за Днепровские пороги, нигде не позволяя ему прибиться к берегу.

Несколько менее детально известная нам последовательность событий в Новгороде (либо, что более вероятно, изначально манипуляции с Перуновым идолом являлись здесь не столь пространными, как в Киеве), но основные составляющие ее те же:

1. Кумир Перуна срубают (посѣче), волокут и бросают в воду, в Волхов.
2. — отсутствует.
3. По пути к реке его бьют палками (жезлѣемъ).
4. 5. — отсутствуют.
6. Идол Перуна Аким Корсунянин приказывает «никому же нигдѣ же не пряти», поэтому пидьблянин, подобно киевским «мужам» Владимира, отталкивает его от помоста, плота, к которому кумир прибило течением.

Описанные в летописях манипуляции с кумирами Перуна не носят характер чего-то изолированного, принципиально оригинального, не находящего аналогий, параллелей. Они обнаруживают разительное и неслучайное сходство с большой группой обрядов, бытовавших, а частью сохраняющихся и донныне, у ряда европейских народов, в том числе восточнославянских, на что в историографии в принципиальном плане уже давно было обращено внимание.

Анонимный автор небольшой заметки «Похороны Костромы», опубликованной в 1842 г. в газете «Северная пчела», дав описание этого календарного действия на материале Муромского уезда Владимирской губернии, высказал следующее суждение: «Этот суеверный обряд, составлявший, разумеется, забаву народа, без сомнения, имеет начало в древности и относится, кажется, ко времени крещения земли Русской Владимиром Святым. Хотя в памяти народной потерялось значение Похорон Костромы, но надо полагать, что Муромцы, в насмешку над Киевскими язычниками, выражали здесь участь Перуна, утопленного в Днепре по повелению Владимира. Известно, что Муромцы вполне приняли Христианскую Веру при Князе Муромском Константине, около XII столетия; но около Муромца, в тамошних лесах, жили еще в то время потомки Киевских язычников, которые, как говорят, убежали сюда, со своими богами, и упорно сохраняя свою старую веру, противодействовали распространению Христианства. Над этими-то выходцами смеялись, может быть, в своем обряде принявшие Св. крещение Муромцы» 118.

Спустя без малого полтора столетия появилась публикация Л.С.Клейна, в которой содержались следующие положения: «В восточнославянской обрядности есть ряд праздников (Масленица, купальские проводы Мары, похороны Костромы, Ярилы и др.), в основе каждого из которых — проводы-похороны персонажа, изображаемого чучелом, куклой или ряженым» 119. «В этих обрядах выступают признаки того, что умерщвляемым божеством был Перун (положение, более чем спорное по отношению ко всем перс численным Л.С.Клейном обрядам. — М.В.)... Так же и по другим данным Перун, подобно некоторым другим громовержцам, оказывается умирающим и воскресающим богом.

Большей частью проводы-похороны бога реализовывали как его утопление или сплавление по реке, с делением участников праздника на две группы — убивающих и оплакивающих. Летописные рассказы о низвержении идолов Перуна в Киеве и Новгороде, по-видимому, представляют собой не понятное летописцем описание ежегодных проводов бога» 120.

Хотя объяснение, данное анонимом из «Северной пчелы», при чин появления обряда «похорон Косторы», выглядит сегодня анекдотично, равно неприемлема и интерпретация «проводов — похорон» киевского и новгородского идолов Перуна Л.С.Клейном как якобы ежегодных, однако сущностно важно иное — оба автора правомерно поставили в один ряд события в Киеве и Новгороде накануне крещения жителей этих столичных городов и этнографически зафиксированную «проводную» календарную обрядность. Но приведенные, пусть эпизодические, наблюдения до сих пор оставались научно не востребованными.

Ниже мы ограничимся рядом примеров подобных обрядов, демонстрирующих наибольшее структурное сходство с летописными рассказами.

Один из самых ярких русских народных праздников (существенно менее развитый у украинцев и белорусов), когда провожали зиму и встречали весну, — масленица. Весьма отчетливы ее языческие корни — это единственный крупный дохристианский праздник, который не был приурочен к празднику христианскому и не получил нового истолкования. Основным компонентом разноплановой масленичной обрядности являлись «проводы» или «похороны Масленицы», т.е. специально сделанного антропоморфного изображения, чучела. Вот как, например, проходили «проводы — похороны» Масленицы в городе Варзуге в самом конце XIX в.: «По улице шла процессия. Впереди, выплясывая и припрыгивая перед народом, вертелся парень с гармонью в руках. За ним на плохих дырявых санках девушки везли соломенное чучело, по-бабьи повязанное платком... „Масленицу хоронят, — отозвался вошедший к нам хозяин, — так уж у нас по старинке каждый год ведется...". Процессия уже спустилась к реке (здесь и далее в цитатах курсив наш. — М.В.) и... перебралась на высокий правый берег Варзуги... Чучело сняли с саней и с громкими криками веселья спихнули с обрыва (т. е. в реку, в воду. — М. В.). После этого женщины стали поочередно подходить к краю берега и что-то кричать вслед Масленице. Насколько я мог разобрать, выкрики были следующие: „А мы Масленицу проводили, об ней не потужили..."; „Уходи, зима, ко дну, присылай весну...» 121.

Масленицу уничтожали также путем сжигания чучела, либо разрывали его на части. Отметим, далее, что обычно уничтожение олицетворения масленицы происходило вне поселения (например, за



околицей деревни)122.

Обычай уничтожения на масленицу антропоморфного чучела, что трактовалось как убийство «смерти», зимы, существовал и у многих других европейских народов123. В Германии, во франконской части Бадена, на масленицу выносили соломенное чучело, называемое «смерть». Его сопровождала молодежь, вооруженная деревянными саблями. Время от времени процессия останавливалась, и парни били чучело этими саблями. Так доходили до границы общины и там бросали «убитое» чучело в воду124. В Великобритании «уничтожение зимы» происходило следующим образом. В первый день поста по улицам селения проносили одетое в лохмотья соломенное чучело, затем его укрепляли на шесте в людном месте, где в течение всего поста каждый мог бросить в него камни, палки, грязь. В конце поста чучело выносили за пределы селения и сжигали или топили 125. В предпоследнее воскресенье перед Пасхой или в следующее за Пасхой воскресенье чехи и словаки совершали обряд выноса «смерти» — символа зимы, часто называемого Морена. Морену несли по деревне, затем либо сжигали, либо бросали в воду, либо разрывали в клочья. В Словакии был известен обычай хождения с «дедками» в то же самое время. Группы мальчиков несли соломенное чучело, одетое в мужское платье; время от времени они останавливались и били его палками, затем чучело разрывалось126.

Одним из главных народных календарных праздников являлся Иванов день — 24 июня (у восточнославянских народов назывался Иван Купала или просто Купала). Этот древний годовой праздник с принятием христианства был приурочен ко дню Рождества Иоанна Крестителя, откуда и получил современное название. В Полесье (Белоруссия) одной из составляющих купальской обрядности было уничтожение антропоморфной куклы, называемой «ведьма». «Умерщвление» ведьмы, по воспоминаниям участников и очевидцев этого ритуала, происходило следующим образом: «Ведьму делали из тряпок девушки, насаживали на шест, несли по селу, а хлопцы кидали в нес камнями. Несут в озеро и топят. Занесут в ров, палками зибьют»127; «Як не було воды — спалить видьму... Засунуть у ров, кэнуть, пауками забьють», «Видьму тую букачами били, на землі били. У воду кыдали...», «Робили видьму, били ее палками, приказуючи: „Купала била, видьму забила"», «Побьють ведьму и пуд муост кынуть» 128.

В некоторых русских губерниях почти в то же время, что и Купалу, справляли Ярилин день, причем там, где Купалу не праздновали. В XIX в. в Костроме существовал следующий обряд «похорон Ярилы». В воскресенье Всесвятской недели «народ собирался на площадь после обеда. Из среды его избирался старик; на него надо вали старое, поношенное платье, клали на руки гроб с чучелою Ярилою. После чего начиналось шествие из города в поле. Женщины в это время завываниями и причитываниями выражали скорбь и отчаяние... В поле вырывали палками могилу и в гробе хоронили Ярилу с плачем и воем»129 (последний курсив — И. П. Сахарова). На Украине во время «похорон Ярилы» бабы горевали и причитали: «Якій же вин був хороший!... Не встане вин більше! о як же нам расставатися с тобой? и що за жизнь, коли нема тебе? Приподнимись хоть на часочик! но вин не встає и не встане...» 130.

Обряд «похорон Костромы (Коструба)» совершался в различные сроки от Троицы (пятидесятый день после Пасхи) до Петрова дня (29 июня), иногда — в праздничные дни русальной недели (неделя, предшествующая Троице) или на Ивана Купалу. В первой половине XIX в. в Муромском уезде, согласно описанию уже ранее упомянутого публикатора-анонима «Северной пчелы», «молодые люди обоего пола... делали из соломы чучелу, давая ей подобие истукана или идола, и потом... несли изображение к какому-нибудь озеру или реке». Здесь участники делились на две группы, одна из которых «нападала» на Кострому, а другая его «защищала». Неизменно побеждали «нападавшие», которые на Костроме «рвали рубище, покрывавшее ее, и мочалу или лыки, которыми она была связана, и, растапывая ногами, тут же бросали в воду». При этом победившая сторона смеялась131 и т.п. выказывала свое веселье, а проигравшая — оплакивала с заунывным воем тонущее чучело. «Замечательно, что и песня, которую пели, хороня Кострому (курсив публикатора. — М.В.), оканчивается причетом: „выдыбай, Боже", что напоминает подобный же клич Киевлян, бежавших по берегу реки, где тонул брошенный в воду истукан Перуна» 132.

На Украине во время похорон соломенной куклы Коструба причитали:

Помер, помер Кострубонько,

Сивый, милый голубонько!133.

Зафиксирован и следующий плач о Кострубе:

Бідна ж моя головонька,  
Несчастлива годиночка,  
А же ж бо я наробила,  
Що Коструба не любила!  
Прийди, прийди Кострубочку,  
Стану с тобой до шлюбочку...134.

Для детских и девичьих игр в Кострому (выродившаяся форма обряда) в ряде районов России была характерна следующая процедура: девушку, изображавшую Кострому, или соломенную куклу, одетую в девичьи одежды, клали в корыто, на доску и с причитаниями, оплакивая, несли к реке и бросали в воду135.

Возвращаясь к купальской обрядности, отметим, что в основном купальском напеве, распространенном на большей части Белоруссии, музыковеды прослеживают интонации традиционных похоронных плачей, традиционного голошения и связывают это с тем, что ядром купальского действия являлось сжигание или потопление ритуального символа (чучело, пучок зелени, деревце и др.). что сближает его с похоронными обрядами и соответствующими плачевыми интонациями136.

Сравнение выделенных нами элементов летописных рассказов о ниспровержении киевского и новгородского кумиров Перуна и имеющих языческую подоснову народных обрядов «проводов — похорон» Масленицы, Ярилы, Костромы, Коструба и т.д. (и им подобных — «похороны кукушки», «похороны русалки» и др.137) демонстрирует их очевидное структурное тождество. Совпадают набор и порядок действий (битье палками, затем бросание в воду); объекты действий (антропоморфные идолы — антропоморфные чучела); орудия действий; обслуживающие ритуальные тексты (др.-русс. плакаться имело значения 'плакать, горевать, сетовать; оплакиваты просить о чем-либо с плачем, мольбой; горько жаловаться'138, ср. выше голошение, плач, причитания в народных обрядах, а также следующее место из той же статьи ПВЛ под 988 г.: Владимир после крещения Руси «пославъ, нача поимати у нарочитые чади дѣти, и даяти нача на ученье книжное. Матере же чадъ сихъ плакахуся по нимъ, еще бо не бяху ся утвердили вѣроу, но акы по мертвецы плакахся»139).

Все это позволяет заключить, что Владимир в Киеве и его приближенные в Новгороде действовали не произвольно, что ниспровержение «бога богов» Перуна здесь было проведено в соответствии с языческими ритуалами, языческой обрядностью.

Общая идея ритуально-магических действий, производившихся с воплощавшими Перуна кумирами в конце X в. и с антропоморфными чучелами, куклами (и иными функционально им тождественными предметами) во время календарных народных праздников почти тысячелетие спустя, достаточно ясна. Эта идея заключалась в изгнании, выпроваживании, устранении, удалении нежелательного, ощущаемого как опасный, "нечистый" объекта (и, соответственно, олицетворявшихся им сил) через его уничтожение, т.е. «перевод» из области жизни в пространство смерти, в «иной» мир, на «тот» свет. И на этом уровне вскрывается глубинное родство «проводных» ритуалов, обрядов «выпроваживания— уничтожения» с погребальным обрядом, для которого мотивы «проводов», преодоления границы между «тем» и этим мирами являются кардинальными 140.

В качестве основных способов уничтожения «нечистых» ритуальных объектов в народных «проводных» обрядах выступают сжигание, разрывание на части (ср. то обстоятельство, что Владимир приказал изрубить и сжечь прочих кумиров киевского пантеона), сплавление по воде, погребение в земле, забрасывание на деревья, выбрасывание в канавы, ямы, болото, на кладбище, на границы полей, за село, т.е. удаление за пределы жилого пространства (за границы поселения); битье палками, камнями и др.141. При этом способы могли накладываться друг на друга или совершаться

последовательно друг за другом, создавая эффект усиления, умножения семантики «уничтожения»<sup>142</sup>.

Итак, действия, произведенные администрацией великого князя Владимира в Киеве и Новгороде, представляли собой языческий обряд «изгнания — выпроваживания», даже «похорон» кумиров бывшего верховного государственного божества Перуна, а, следовательно, и самого этого бога; подобная интерпретация удостоверяется многочисленными и лишь частично приведенными выше этнографическими параллелями.

Для «изгнания — уничтожения» ставшего нежелательным (> опасным) Перуна было использовано несколько способов, один из которых можно оценить как главный, а другие рассматривать в качестве усиливающих идею «уничтожения — избавления».

Центральным являлся перенос идола Перуна с суши, земли в воду, реку (Почайна — Днепр; Волхов). В представлении древних славян и других индоевропейских народов вода (река, озеро, болото, море и т. п.) была связана со смертью, миром мертвых, «тем» светом, являлась жилищем нечистой силы, болезней, т.е. началом, противоположным и противостоящим жизни, олицетворявшейся в данной оппозиционной паре землей (сушей)<sup>143</sup>. Поэтому в «про водных» обрядах, наряду с сожжением, разрыванием чучела на части, реже — его захоронением в земле, широко практиковалось потопление антропоморфного изображения: вода служила общепризнанным путем удаления нежелательного объекта из мира живых и мир смерти, на «тот» свет.

В качестве сопутствующего основному способу можно рассматривать битье кумиров Перуна массивными палками («жезлами»). Смысл этого действия прозрачен — семантическая симуляция физического «убивания — умерщвления».

Не случайно при этом, конечно, количество киевских «мужей», его совершавших, — двенадцать. В мифологии многих народов мира, в том числе славян, число двенадцать являлось положительно отмеченным (счастливым) и сакральным (ср. двенадцать верховных богов в Греции и Риме; двенадцать важнейших богов асов в скандинавской мифологии; двенадцать колен Израиля; двенадцать апостолов Христа и т. д.), завершающим ряд других сакральных чисел: 3-4-7-12<sup>144</sup>.

Возможно, однако, и иное объяснение, не вступающее, впрочем, в радикальное противоречие с предыдущим. Летописи со держат указание на то, что одним из наиболее мелких древне русских дружинных подразделений мог быть отряд из двенадцати воев. Согласно статье ПВЛ под 1071 г., Ян Вышатич, представитель старинного новгородского посадничьего рода, подавлявший возглавляемое волхвами выступление на Белоозере, иди на встречу с восставшими, «повелѣ взяти оружья отрокомѣ (младшим членам дружины. — М.В.), и бѣста 12 отрока с нимъ...»<sup>145</sup>. В Новгородской первой летописи младшего извода в под 1193 г (6701 г.) сообщается, что жители осаждавшегося новгородцами некоего города «в Югре» обратились к новгородскому воеводе Ядреику, возглавлявшему осаду, вызывая его якобы для перс говоров: «поиди въ город, поемши со собою 12 мужа»<sup>146</sup> (в Новгородской первой летописи старшего извода обращение передано следующим образом: «поиди въ городъ, поемъ съ собою 12 муж вячьшихъ»<sup>147</sup>). А. А. Гиппиус, специально рассматривавший числовую модель, лежавшую в основе первичных военных элементов древнерусского войска, отметил, что она «носит весьма архаичный характер, будучи образована исключительно элементами (3, 4, 7, 12, 33), сакрально отмеченными в мифопоэтической традиции»<sup>148</sup>.

Наименее прозрачен и особо интригующ факт привязывания Перунова идола к хвосту лошади при сволакивании его со Старокиевской горы. С точки зрения рационального мышления, так называемого здравого смысла, это действие необъяснимо и даже абсурдно: волоча, пусть и под гору, большой, тяжелый, очень ве-роятно, дубовый (дуб — специально сакральное дерево индоевропейского (> славянского) громовержца), конь попросту мог потерять хвост, вырванный едва ли не с корнем!<sup>149</sup>. Но если подойти к вопросу с учетом общего сакрально-магического контекста происходившего, то можно попытаться найти ключ к пониманию данного обстоятельства.

Да простится нам очевидный трюизм, но целесообразно здесь напомнить, что конский хвост —

это пучек волос. Потому обратимся к связанной с ними сакрально-магической семантике.

В народных представлениях славян волосы являлись средоточием жизненных сил человека. Поэтому, с одной стороны, они символизировали множество, богатство, изобилие и счастье<sup>150</sup>. Однако оборотной стороной этих же представлений являлось то, что волосы могли выступать как источник болезней, несчастья, смерти, быть сопряжены с нечистой силой, т. е. персонажами «того» света.

У славянских народов запрещалось расчесывание женщинами волос в неурочные, ограниченные запретами дни, «чтобы волки не резали стадо», «чтобы не кусали змеи» (сербы), «чтобы смерть не пришла к мужьям» (Македония). Подобное запретное расчесывание вело к возникновению болезни волос (Черниговщина)<sup>151</sup>. Считалось, что существует некое животное волос, забирающееся под кожу людям и животным и причиняющее болезнь волос, волость, волости. Та же болезнь волос приписывалась особому червю волосцу, иначе называвшемуся змеевиком, что объясняется мифологическим параллелизмом червей и змей. Волос, утеранный лошадью, мог сделаться волоснем, который будто бы больно кусал до смерти<sup>152</sup>. В сочетании с магическими действиями, с помощью волос можно было навести болезнь, порчу<sup>153</sup>. Распущенные и непокрытые волосы считались характерным признаком женских персонажей нечистой силы: русалок, вил, ведьм и др.<sup>154</sup>; диалектное волосатик означало 'нечистый дух, черт'<sup>155</sup>. В Восточной Герцеговине в погребальном обряде в знак траура отрезали коням хво-сты и гривы и помещали их на могилу<sup>156</sup>. Вообще же название волос было связано с наименованием Волоса/Велеса, бога, в одной из своих функций сопряженного с миром мертвых<sup>157</sup>.

В рассматриваемом контексте целесообразно, далее, помнить, что представляется возможным также реконструировать бога грозы индоевропейской мифологии — \*Per(k)usno-s в виде воина-змеборца на K[оне] (или на боевой колеснице, запряженной конями)», что находит продолжение во многих индоевропейских традициях, в том числе в представлениях славян<sup>158</sup>. При этом «в условном языке, бытующем в Белоруссии, конь назывался волот, лошадь — волотина, жеребенок — волоток, волотенок»<sup>159</sup>, при параллелизме форм Волос/Велес/Волот/Велет<sup>160</sup>.

Как усиливающий основной способ «изгнания — выпроваживания» выступало не просто бросание в воду, но сплавление кумиров вниз по рекам Днепр и Волхов. Из источников очевидно, что их стремились «выпроводить» максимально далеко, туда, где заканчивалось «свое» пространство, «своя» территория (ср. вынесение антропоморфных чучел за пределы селения в календарных обрядах): снаряжается специальный отряд для отпихивания киевского идола Перуна от берега Днепра и «выпровождения» его за Днепровские пороги; Аким Корсунянин запрещает жителям Новгорода и Новгородской земли «принимать», т.е. фактически требует отталкивать от берега, плывший по Волхову кумир Перуна, действенность же этого приказа иллюстрируется в летописи эпизодом с пидьблянином.

Мы не знаем, до какого рубежа было «заповедано» плыть новгородскому Перуну и было ли вообще. Относительно же киевского идола славянского громовика такой рубеж указан вполне определенно — это Днепровские пороги. В ранней истории Древней Руси они занимали особое место, являясь важной географическо-политической вехой. Как сообщает византийский император Константин VII Багрянородный в сочинении «Об управлении империей», «если росы не находятся в мире с пачинакитами (печенегами. -М.В.) у они появиться не могут (у стен Константинополя. — М.В.), ни ради войны, ни ради торговли, ибо, когда росы с ладьями приходят к речным порогам (Днепровским. — М.В.) и не могут миновать их иначе, чем вытащив свои ладьи из реки и переправив, неся на плечах, нападают тогда на них люди этого народа пачинакитов и легко — не могут же росы двум трудам противостоят — побеждают и устраивают резню»<sup>161</sup>. У порогов в 972 г. убил возвращавшегося из второго болгарского похода Святослава печенежский князь Курия<sup>162</sup>. По сообщению Иакова Мниха, Владимир «на другое лѣто» после личного крещения, но до официального принятия христианства Русью, «к порогомъ ходи»<sup>163</sup>, возможно, чтобы встретить и охранить от печенегов невесту, византийскую принцессу Анну (подобное практиковалось русскими князьями и позднее<sup>164</sup>).

Растянувшиеся почти на 70 км, чрезвычайно трудно преодолимые даже вниз по течению реки, о

чем свидетельствует рассказ Константина Багрянородного о проходе через них кораблей-моноксилосов<sup>165</sup>, пороги в нижнем течении Днепра представляли собой единственный серьезный природно-географический рубеж, барьер, хорошо знакомый древнерусским людям, неоднократно его преодолевавшим на пути «из варяг в греки». К тому же в определенной степени это был рубеж и политический (хотя, разумеется, не государственно фиксированная граница), ибо как сами пороги, так и степи за ними во второй половине X в. находились под безраздельным контролем печенегов, имевших иной этнолингвистический облик и культурно-хозяйственный тип, чем славяне, и бывших им часто враждебными. Можно поэтому полагать, что Запорожье ощущалось из Киева как целиком находящееся вне «своего» мира, «своей» земли, а значит принадлежащее не «нашему», «иному» миру, куда, собственно, и надлежало сплавить идол Перуна. Эту сторону событий почувствовал еще П. М. Строев, писавший: «Владимир приказал приставленным от него людям проводить Перуна за Днепровские пороги для того, что за ними начинались уже жилища Печенегов. Не хотел ли он тем показать, что Перун и с ним идолопоклонство изгнан навсегда из своих владений?»<sup>166</sup>.

После выведения Перуна за Днепровские пороги, кроме того, Русская земля оказывалась как бы «оборонена», ограждена самой природой от «возвращения» на Русь ставшего нежелательным бога. Последнее обстоятельство отметил и Н.М.Никольский: «...Перуна свергли и изгнали из Киева. Но бог, хотя и свергнутый, мог опять вернуться и наказать за отступничество; поэтому Владимир сделал специальное распоряжение насчет изгнания Перуна: особые люди должны были бросить Перуна в воду и подталкивать его, пока он не пройдет пороги»<sup>167</sup>.

В связи с этим существенно, что Днепровские пороги, не исключено, в языческих представлениях дополнительно были и сакрально маркированы. Вяч.Вс.Иванов и В.Н.Топоров полагают, что они являлись одним из мест, к которым у восточных славян приурочивалось действие «основного мифа», т.е. борьба Перуна и Веле-са-Змея<sup>168</sup>, а само возникновение порогов стало следствием этой борьбы<sup>169</sup>.

(В рассматриваемом аспекте в связи с обрядовым «выпроваживанием» новгородского кумира Перуна, сплавленного вниз по Волхову, небезынтересными могут быть следующие наблюдения Г. С. Лебедева. «Мифологической границей ассоциированного с древним небесным богом-громовержцем пространства (Ильмень — от *Iilmä*, божество неба у дославянского автохтонного населения), — писал он, — были, видимо, волховские пороги в 180 км ниже Новгорода (в индоевропейской мифологии речные пороги — место битвы Громовержца со Змеем, его главным противником). Нижняя часть течения Волхова, от порогов до Ладожского озера, морских побережий, приневской низменности, ассоциировалась в мифологии словен... со вторым по значению после Перуна божеством языческого пантеона, Велесом, покровителем мира мертвых...

Перыни в Новгороде соответствовало святилище Велеса, Велеша в Ладоге...

Волхов в соответствии со славянской семантикой своего названия<sup>170</sup> (волхъв — жрец, посредник между мирами богов и людей) соединял область Перуна и Велеса, „верх" и „низ", Новгород и Ладогу»<sup>171</sup>.)

Более того. Как отмечал В. Н. Топоров, «эти сакральные точки (пространственная и временная) (речь идет о центре мира, „где и когда совершился акт творения...", где проходит мировая ось..., где стоят разные варианты земного образа космической структуры" — „мировое древо", „мировая гора" и т.п.<sup>172</sup>. — М.В.) вписаны в се-рию все увеличивающихся и друг в друга входящих пространств, которые по мере удаления от центра становятся все менее и менее сакральными (жертва на алтаре — храм — поселение — своя страна и т.д.). Таким образом, центр мира совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов, которые в этом смысле изоморфны друг другу и изофункциональны»<sup>173</sup>. Мы, следовательно, имеем дело, как можно заключить из данного рассуждения, с зафиксированной в ПВЛ картиной последовательного выведения, даже целенаправленного «выталкивания» славянского громовика, олицетворявшегося его кумиром, за пределы не просто Руси, но за последовательные «круги» с убывающей сакральностью (разрушенное Владимирово капище на Старокиевской горе, бывшее еще вчера центром сакрального мира и главным местом жертвоприношений общегосударственного масштаба > Киев > Русь, и наконец, учитывая отмеченную изоморфность занятой кочевниками печенегами территории и «того» света,



Запорожье). В принципиальном плане сказанное относится также к манипуляциям с новгородским идолом Перуна.

В контексте «проводной» и «похоронной» обрядности следует оценивать и «плач» киевлян по Перуну. Это было не просто выражение язычниками горя по поводу низвержения и поругания их главного бога, как то казалось христианину летописцу и вслед за ним некоторым историкам— Н.М.Карамзин, например, писал: «Изумленный народ не смел защитить своих мнимых богов, но проливал слезы, бывшие для них последнею данию суевериям»<sup>174</sup>; по мнению И.Е.Забелина, «люди, еще не крещеные, плакали о своем идолу. Для их слез, быть может, Перун и пущен был на воду в Днепр»<sup>175</sup>.

В ПВЛ отразилась составная часть обрядового действия, занимавшая в нем определенное место и выполнявшая свою функцию (ср. выше в календарных обрядах «похорон» Ярилы, Костромы и под.), а не выплеск сугубо спонтанных эмоций. В похоронном обряде, например, оплакивание направлено на то, чтобы сделать факт смерти окончательным, отделить покойника от живых и тем самым укрепить границу «жизни— смерти». Не следует воспринимать буквально даже призывы к покойнику восстать из мертвых (ср. выше в календарных обрядах причитания во время «похорон» Ярилы: «Приподнимись хоть на часочик!», и «похорон» Коструба: «Прийди, прийди Кострубочку») — они осмысливаются именно как призывы к невозможному и даже нежелательному, ибо их реализация разрывала бы границы «того» и этого света, мира живых и мира мертвых<sup>176</sup>.

Итак, накануне крещения киевлян произошли не только разрушение в столице Древней Руси главного языческого общегосударственного капища и уничтожение находившихся в нем кумиров. Произошло, в согласии с традиционной языческой обрядностью, "изгнание — выпроваживание» или «похороны — уничтожение» прежнего «бога богов» — Перуна. Аналогичные действия позднее были предприняты в Новгороде. Как ранее два кумира Перуна были воздвигнуты в двух ключевых центрах Руси, что знаменовало официальное конституирование культа верховного общегосударственного божества, так через несколько лет из них же идола Перуна (а значит и его самого) публично «изгнали — выпроводили» в соответствии с языческой проводной обрядностью. Это был конец попытки общегосударственной языческой реформы. На пороге Руси стояло христианство. Используя слова А. В. Карташева, можно сказать, что «при такой схеме событий весь тот детальный и картинный материал, который перед нами развертывает внутренне не осмысленный фильм „Повести [временных лет]“, получает свой смысл и иное трезво-реальное истолкование»<sup>177</sup>.

Интересно и важно, однако, постараться понять (хотя, разумеется, любой опыт подобного рода неизбежно будет гипотетичен), почему в Киеве и Новгороде кумиры Перуна не были просто уничтожены, чего с точки зрения новой религии было бы вполне достаточно? Древнерусские христианские писатели позднее вполне удовлетворялись той констатацией, что при Владимире «жертвенники были разрушены..., идола сокрушены» (митрополит Иларион)<sup>178</sup>, что великий князь «поганьскыя боги, паче же и бѣсы, ...попра, и скруши идола...», а после крещения люди «дьявола отвергъшеся, и службы его поругашася и поплеваша бѣсы...» (Иаков Мних)<sup>179</sup>. Большого не требовали и библейские тексты: Господь заповедал Моисею, чтобы евреи «впредь не приносили жертв своим идолам, за которыми блудно ходят они» (Лев. 17, 7), «Не обращайтесь к идолам и богов литых не делайте себе» (Лев. 19, 4), по слову пророка Михея, Господь сказал: «истреблю истуканов твоих и кумиров из среды твоей, и не будешь более поклоняться изделиям рук твоих» (Мих.5, 13); царь Иосафат «истребил кумиры в земле [Иудейской]» (2 Пар. 19, 3), царь Манассия «низверг чужеземных богов и идола из дома Господня, и все капища, которые соорудил на горе дома Господня и в Иерусалиме, и выбросил их за город» (2 Пар. 33, 15), при царе Иосии «разрушили пред лицом его жертвенники Ваалов и статуи, возвышавшиеся над ними; и посвященные деревья он срубил, и резные и литые кумиры изломал и разбил в прах» (2 Пар. 34, 4, а также: 2 Пар. 34, 7, 4 Цар. 23, 24) и др. Почему они подверглись языческому обряду «изгнания — уничтожения», причем проведенному публично, как масштабное действие, в которое оказалось в качестве зрителей (и весьма не исключено, что не всегда сугубо добровольных — вспомним, как сразу после «выпровоживания» Перуна «приглашались» принять водное крещение киевляне: «Посемь же Володимерь посла по всему граду, глаголя: „Аще не обрящеться кто завтра на рѣцѣ, богатъ ли, ли убогъ, или нищъ, ли работникъ, противень мнѣ да будетъ"»<sup>180</sup>), а отчасти и участников («плач» киевлян) вовлечено рядовое

население крупнейших городов тогдашней Руси?

Можно предполагать, что публичное «выпровоаживание» Перуна с самого начала рассчитывалось в значительной мере на этих людей, на их психику и психологию<sup>181</sup>. Этот акт был, по всей вероятности, направлен на надлом традиционного языческого сознания, на подготовку их умов к принятию христианства, на убеждение «неверных» в том, что с язычеством, которое к тому моменту официально персонифицировал «бог богов» Перун, покончено и конец этот безвозвратен. «Глава» древнерусского язычества, а вместе с ним как бы и оно само, были «выпровоажены — изгнаны» на «тот» свет без труда семантически прочитываемым, понятным и наглядным для населения образом, при помощи языческих ритуально-магических обрядовых акций, хорошо ему знакомых по ежегодным календарным языческим действиям. Тем самым «конец» язычества как бы самим же язычеством санкционировался, закрепляясь в своей бесповоротности. В этом, пожалуй, и могло заключаться ядро замысла Владимира: убедить язычников отказаться от язычества средствами самого язычества, а не просто силой, принуждением, хотя, конечно, и они вовсе не исключались из арсенала средств христианизации. Подобная ситуация вполне объяснима для переходного от язычества к христианству периода, для которого характерно «самое причудливое переплетение шатавшихся старых обычаев и неукрепившихся новых»<sup>182</sup>.

Теперь путь христианству был до известной степени расчищен, и оно должно было явиться не как религия, навязанная помимо воли, а как органично пришедшая на место «выпровоаженного» язычества. Именно таковой и являлась последовательность событий: «изгнание — похороны» Перуна (и высоко чтившегося Волоса/Велеса) (resp. язычества) > начало массовой христианизации жителей Древнерусского государства.

Поэтому не только сама «первая религиозная реформа», но и ее продуманно «срежиссированный» финал могут быть оценены как своего рода языческий пролог крещения Руси.

И еще на одно обстоятельство необходимо обратить внимание, чтобы лучше понять и ощутить происходившее в те переломные годы. Несмотря на внешнюю «жестокость» «изгнания» Перуна ни «тот» свет — битые палками, низвержение в воду как мир смерти, — не следует забывать, что все эти действия являлись составной частью «проводной» обрядности, а значит не носили характера нарочитого, подчеркнутого унижения Перуна<sup>183</sup>. (Д. С. Лихачев, «первой религиозной реформой» специально не занимавшийся, вместе с тем тонко подметил эту сторону событий 988 г. в Киеве: «Поскольку высшее язычество было раздробленным, оно было уничтожено Владимиром довольно мирным путем. Столкнули в воду этих идолов, стоявших в Киеве всего несколько лет. О них поплакали и о них забыли. И заметьте — не порубили, не сожгли. Проводили с почестями: так обветшавшую икону будут класть на воду, доверяя ее реке. И всё. Древние боги ушли (курсив наш. — М. В.)»<sup>184</sup>. В связи с «проводами» киевского идола славянского громовика ранее еще И. Е. Забелин писал: «И до сих пор ненадобную святыню, стружки от гроба, ветхую икону русские люди пускают на воду — пусть не разрушается грешными руками, но доплывет к своему берегу. Можно полагать, что и при этом случае язычниками руководило такое же убеждение в ненадобной святыне (курсив наш. — М. В.)»<sup>185</sup>.)

Наоборот. Следование языческим ритуалам<sup>186</sup> свидетельствует о том, что к Перуну относились не как к «бесу», нечисти, но как к богу, причем достаточно могущественному, чтобы даже отгородить Русь от его силы печенежскими степями и Днепровскими порогами, за которые сознательно был препровожден киевский кумир Перуна по личному приказу, подчеркнем это, уже ставшего христианином великого князя.

Сама организация «проводов — похорон» Перуна психологически и сакрально была возможна лишь при условии, что не утратилась вера в реальную мощь, действенную силу этого языческого бога. «Проводные» обряды по отношению к куску дерева, каковыми являлись киевский и новгородский кумиры Перуна с точки зрения христианской религии, — бессмыслица, абсурдная избыточность, но они вполне уместны по отношению к изваяниям пусть ставшего нежелательным, но сохранившего божественное могущество «первого» небожителя.

Нельзя не считаться и с настойчивыми указаниями на то, что именно великий князь Владимир был инициатором и руководителем, прямым (Киев) или косвенным (Новгород), «изгнания —

похорон» идолов Перуна. Думаем, вполне правомерно поставить вопрос: не содержится ли в летописных рассказах о финале «первой религиозной реформы» косвенное указание на то, что новообращенный христианин, Владимир, накануне крещения Руси еще и сам не утратил веры в божественную сущность языческого Перуна? Исключать такую возможность, с нашей точки зрения, нельзя<sup>187</sup>. Ведь в почитании великокняжеско-дружинного бога-покровителя он был, наверняка, воспитан; с верой в могущество Перуна прожил годы; несколько лет насаждал на Руси культ небесного громовика в качестве общегосударственного. Если это так, то данное обстоятельство позволяет лучше воспринять глубину того мировоззренческого и психологического перелома, который переживали на рубеже 980-990-х годов и население Руси, и глава Древнерусского государства.

Своеобразным эпилогом «первой религиозной реформы» можно считать глубоко символичный акт — возведение церкви св. Василия на месте киевского капища. В ПВЛ под 980 г., после повествования о создании великим князем кумирни в столице и жертвоприношениях там, говорится: «Но преблагий Богъ не хотя смерти грѣшникомъ, на томъ холмѣ (где находилось созданное Владимиром мольбище. — М. В.) нынѣ церкви стоять, святаго Василья есть, якоже послѣди скажемъ»<sup>188</sup>. Действительно, летописец возвращается к этой теме в статье под 988 г.: Владимир после крещения киевлян «повелѣ рубити церкви и поставляти по мѣс-томъ, иде же стояху кумири. И постави церковь святаго Василья на холмѣ, иде же стояше кумирь Перунъ и прочии, иде же творяху потребу князь и людье»<sup>189</sup>.

Подобного рода практика, необходимо отметить, являлась достаточно традиционной при христианизации, в частности средневековой Европы. Скажем, «...папа Григорий I (или Великий; около 540— 11. III. 604; римский папа с 590 г.; последний из четырех западных «отцов церкви», признан святым и восточной церковью. — М.В.), рекомендуя архиепископу Кентерберийскому Меллитусу осуществлять крещение англо-саксов постепенно и не пытаться сразу порвать все их связи с язычеством, советовал, в частности, не уничтожать старые святилища, а разрушать лишь идолов; опрыскав капище святой водой, в них можно поставить алтари и положить мощи святых. Ведь в привычных и знакомых местах язычникам легче было бы перейти к новой вере»<sup>190</sup>.

В 1387 г., во время крещения языческих насельников собственно Литвы, польский король и великий князь литовский Владислав (Ягелло, Ягайло) «велел на глазах у варваров в городе Вильне погасить огонь, почитавшийся священным, разрушить храм и алтарь, где приносились жертвы; леса — срубить, а змей — умертвить („литовцы искони почитали, как божества, огонь, лес, ужей, змей, особенно огонь, который непрерывно поддерживался подкладывавшим дрова жрецом...“<sup>191</sup>. — М.В.). Хотя варвары и оплакивали истребление своих ложных богов, но не осмеливались даже роптать против короля...»<sup>192</sup>. После этого «король Владислав основал в Вильне кафедральную церковь имени св. Станислава, патрона Польши, а главный алтарь ее поставил на том месте, где прежде горел огонь, ложно считавшийся вечным, чтобы языческое заблуждение стало всем очевидным»<sup>193</sup>.

Что касается непосредственно древнерусского материала, то ограничимся только двумя примерами.

В 1877 г. священником А. Лебедевым впервые полностью было опубликовано «Сказание о построении града Ярославля». По мнению Вяч.Вс.Иванова и В.Н.Топорова, хотя текст его подвергся позднейшей редакторской обработке, но основа «Сказания» восходит к одному или нескольким старинным древнерусским письменным источникам и устным легендам<sup>194</sup>.

«Сказание» повествует о том, что «по некоем времени, егда восприя сии человеци христианскую веру, ненавистник всякого добра диавол, не хотя зрети веры сия в людех, чини им мнозии страхования на месте, идеже некогда стояше Волос: ту и сопели и гусли и пение многажды раздавашеся и плесание некое видимо бываше; скотии же, егда на месте сем хождаху, необычно худобе и недугу предавашеся. И о сем человеци сии велие скорбя, поведа пресвитеру бывающая, и молвиша, яко вся сия напасть бысть гнев Волоса, яко сей претворися в злого духа, да он сокрушит людии, скотие их, како сокрушиша его и кереметь (капище, мольбище. — М. В.)... И пресвитер...

совет сотвори, да просят сии человеци князя и епископа на месте, идеже стоя керемерь, построить ту храм во имя святого Власия, епископа Севастийского, яко сей угодник Божий вельми силен своим ходатайством к Богу разорити наветы диавола и сохранити скотия людей христианских. И тако людии сии моли Князя, да повелит построить храм, а Князь моли епископа дати благословение построить церковь древяну во имя священномученика Власия. И, о великое чудо! егда освяти храм, бес преста страхования творити и скотия на пажити сокрушати, и за сие зримое чудо людии восхвалиша Бога... и благодариха его угодника св. Власия чудотворца.

Тако... создася сия церковь великаго угодника Божия Власия, епископа Севастийского» 195.

Второй пример, содержащийся в опубликованном А. П. Шаповым тексте о событиях, происшедших при крещении жителей Белоозера, см. в прим. 197.

Аналогичные по сути своей акции проводились в России и в начале XVIII в., при распространении христианства среди «инородцев» Сибири. Указом 1710 г. митрополиту Сибирскому Филофею (Лещинскому) предписывалось «ехать вниз великой реки Оби вниз до Березова и далей, и где найдут по юртам остяцким (остяки — устаревшее наименование хантов. — М. В.) их прелестные мнимые боги шайтаны, тех огнем палить и рубить, капища их разорить, а вместо тех капищ часовню строить и святые иконы поставляти, их остяков приводить ко крещению» 196.

Таким образом, возведение в Киеве на месте языческого капища церкви св. Василия зримым и семантически внятным для современников образом овеществляло идеологический поворот, происшедший в стране: на месте языческой Руси как бы в буквальном смысле, физически вставала христианская держава.

Символичен был и сам выбор святого, в честь которого воздвигли сей храм. Имя Василий являлось крестным именем князя Владимира, и, следовательно, св. Василий был его небесным покровителем. Таким образом, символика возведения на месте киевского языческого капища христианской церкви в глазах со-временников и потомков удваивалась, знаменуя и личную роль великого князя Владимира Святославича в отказе от язычества и крещении Руси<sup>197</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1 Повесть временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. Ч.1. С. 56 (далее — ПВЛ). Как отмечалось в первой главе, высказывавшиеся в историографии сомнения в существовании киевского пантеона князя Владимира (А. А. Шахматов, А. Е. Пресняков, Х. Ловмянский) поддержаны быть не могут, так как этот факт удостоверяется иными источниками.

2 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 317.

3 Там же. С. 320.

4 Корш Ф.Е. Владимировы боги. Исторический очерк. Харьков, 1908. С. 2.

5 Раушенбах Б. В. Феодальная реформа великого князя Владимира // Крещение Руси: история и современность (Сборник статей из периодической печати 1986-1988 гг.). М., 1990. С. 158.

6 Кузьмин А. Г. Падение Перуна: Становление христианства на Руси. М., 1988. С. 9.

7 Насколько нам известно, лишь Л. Мюллер кратко отметил данное обстоятельство. См.: Müller L. Die Taufe Russlands. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. München, 1987. S. 93.

8 Завадская С. В. «Епископы и старцы» в летописной статье 996 г. //

Восточная Европа в древности и средневековье. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Москва, 20-22 февраля 1995 г.: Тезисы. М., 1995. С. 22.

9 Петрухин В. Я. К проблеме происхождения древнерусской десятины: «Ветхий завет» и древнерусская традиция// Восточная Европа в древности и средневековье: Политическая структура Древнерусского государства. VIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Тезисы. М., 1996. С. 77.

10 Библия сиречь книги Священнаго Писания Ветхаго и Нового Завета. 2-е тиснение. СПб., 1900.

11 ПВЛ. Ч. 1. С. 64.

12 Там же. С. 56.

13 Там же. М.; Л., 1950. Ч. 2. С. 325.

14 Там же. Ч. 1. С. 58.

15 Кузьмин А. Г. Падение Перуна. С. 9, 11.

16 Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в.: Принятие христианства. М., 1988. С. 210.

17 Там же. С. 211.

18 Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1880. Т. 1, первая половина. С. 130.

19 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 316.

20 Lowmiański H. Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII). Warszawa, 1979; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981; Он же. Язычество Древней Руси. М., 1987.

21 Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 2.

22 Филарет, митрополит Киевский и Галицкий. Об истоках духовной традиции Русской Православной Церкви // Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11-18 мая 1987 года. М., 1989. С. 48.

23 Поместный Собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра, 6-9 июня 1988 года. Материалы. [Б. м.], 1990. С. 81.

24 Там же. С. 82.

25 Там же. С. 73.

26 О.Н.Трубачев, скажем, писал о «резкости, революционности смены язычества христианством на Руси» (Трубачев О. Н. В поисках единства//В начале было слово. Праздник славянской письменности и культуры в Новгороде. Л., 1990. С. 179); В. П. Даркевич считал, что «в истории принятия христианства на Руси эволюционистские теории не срабатывают (дела не меняет, что часть дружины и сама княгиня Ольга являлись христианами до официального учреждения новой религии).



Это явно взрывной процесс, рассчитанный на отказ от прошлого, не плавное вхождение, а толчок, осуществленный великим реформатором» (Даркевич В.П. К вопросу о «двоеверии» в Древней Руси// Восточная Европа в древности и средневековье. С. 12). К причинам формирования и последующего функционирования подобного подхода к вопросу о смене язычества христианством в отечественной науке с середины 1930-х годов см.: Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988. С. 221-227 (текст И. Я. Фроянова).

27        Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. 1.  
С. 106.

28        Там же. С. 106-107.

29        Там же. С. 107, 111.

30        О нем см.: Славяноведение в дореволюционной России: Библиографический словарь М., 1979. С. 324-325.

31        Строев П. М. Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815. С. 23-33.

32        Там же. С. 19-20.

33        Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 328.

34        См.: Там же. С. 316-321, 327-328, 359.

35        Там же. С. 327.

36        Там же. С. 327, 329.

37        Там же. С. 341-342.

38        Там же. С. 275-276.

39        Там же. С. 359. См. также: Там же. С. 341.

40        Там же. С. 327.

41        См., например: Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства. Л., 1945. С. 309, 314-317; Он же. Древняя Русь (Происхождение русского народа и образование Древнерусского государства). Л., 1946. С. 226, 231, 232; Греков Б. Д. Киевская Русь. Л., 1953. С.387; Аверкиев, архимандрит. Крещение Руси и заветы св. кн. Владимира русскому народу. М., 1995. С. 18 (переиздание мюнхенской публикации 1949 г.); Очерки истории СССР, IX-XIII века. М., 1953. С. 105; Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 106 (опубликовано по парижскому изданию 1959 г.); Клибанов А. И., Митрохин Л.Н. Крещение Руси: история и современность. М., 1988. С. 27; Даркевич В. П. К вопросу о «двоеверии» в Древней Руси. С. 12; Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси. Киев, 1989. С. 132; и др.

42        Раушенбах Б. В. Феодальная реформа великого князя Владимира. С. 158; Волошина Т. А., Астапов С.Н. Языческая мифология славян. Ростов-на-Дону, 1996. С. 142.

43        Вернадский Г. В. Киевская Русь. Тверь; М., 1996. С. 64 (перевод с англоязычного издания 1948 г.).

44        Там же. С. 65.

- 45 Членов А. М. Шестибожья князя Владимира // Украинський історичний журнал. 1971. № 8-10.
- 46 Курбатов Г. Л., Фролов Э.Д., Фроянов И. Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. С. 228.
- 47 Там же. С. 229. См. также: Кривошее Ю. В. Религия восточных славян накануне крещения Руси. Л., 1988. С. 18.
- 48 Кузьмин А. Г. Падение Перуна. С. 11.
- 49 Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси. С. 132.
- 50 ПВЛ. Ч. 1. С. 18.
- 51 Филарет. История Русской Церкви. М., 1848: Период первый: От начала христианства в России до нашествия монголов (988-1237 г.). С. 18. Почти дословно приводится в книжке архимандрита Аверкиева «Крещение Руси и заветы св. кн. Владимира русскому народу» (С. 17-18).
- 52 Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1988. Кн. I. Т. I. Стб. 123.
- 53 Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. I, первая половина. С.125-128.
- 54 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 445.
- 55 Там же. С. 445-446.
- 56 Свод древнейших письменных известий о славянах. 2-е изд., испр. М., 1994. Т. 1: (I-VI вв.). С. 221.
- 57 Там же. С. 183.
- 58 Там же. С. 185.
- 59 Толстой Н. И. Бог // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 203.
- 60 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1. С. 221.
- 61 См.: Кривошее Ю.В. Религия восточных славян накануне крещения Руси. С. 18.
- 62 История первобытного общества. Эпоха классового образования. М., 1988. С. 434.
- 63 Иванов Вяч.Вс, Топоров В.Н. Перун// Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-изд. М., 1992. Т. 2. С. 306.
- 64 Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 158.
- 65 См.: ПВЛ. Ч. 1. С. 25, 35, 39, 52.
- 66 Из последних работ см. особенно: Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1992. Вып. 19.

С. 131-134, здесь же литература вопроса.

67 Праславянский лексический фонд. М., 1977. Вып. 4. С. 182-183.

68 Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996. С. 157.

69 В середине XIX в. в селе Красиловка Козелецкого уезда от 80-летней старухи был записан текст с упоминанием Мокоши. См.: Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983. С. 182-183.

70 О сакрализации власти и ее носителей, вождей в потестарных и потестарно-политических обществах вообще, об их культовых функциях см.: История первобытного общества. Эпоха классового образования.

С.421-426. «...Главная фигура ритуала царь в роли первосвященника является диахронной фигурой демиурга,— писал В.Н.Топоров. -

Для первобытного сознания царь, несомненно, был участником космологического действия, а не исторического процесса; его роль в обществе определялась его космологическими функциями, сходными с

функцией других сакральных представителей „центра мира"... Отсюда — вера в божественность царя, в то, что он носитель идеи порядка,

закона, справедливости...». См.: Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982. С. 19.

71 Ср. мнение А. П. Новосельцева: «...В официальный языческий пантеон Владимира кроме высшего культа Перуна вошли в основном божества южного происхождения (Хорс, синонимом которого был Дажьбог), Семаргл и Стрибог» (см.: Новосельцев А. П. Принятие христианства Древнерусским государством как закономерное явление эпохи // История СССР. 1988. № 4. С. 108-109). «Это свидетельствует о том, - продолжал ученый, — что Владимир из множества языческих культов восточных славян тщательно отобрал, во-первых, главных..., а, во-вторых, больше почитавшихся в южных, центральных областях державы. Последнее важно было и потому, что пришедший из Новгорода князь нуждался в укреплении своей власти на юге. На первом месте стоял Перун — покровитель княжеской власти, ему воздавались особые почести, и потому уже в этой первой реформе Владимира главное — это выделение великокняжеской власти и ее укрепление». И далее: «первая религиозная реформа» дала результаты «прежде всего в укреплении Владимира на юге Руси, где сначала он выглядел как пришелец с севера» (Там же. С. 109).

72 Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1982. С. 376.

73 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 447.

74 В общем же плане, как отмечал В. Я. Петрухин, в религиозной идеологии распадавшегося первобытного общества нарастали серьезные противоречия, в силу которых «религиозная система переходной (к классовому обществу. — М. В.) эпохи оказывалась неустойчивой» (История первобытного общества. Эпоха классового образования. С. 435). Эти противоречия «разрешались уже идеологией классового общества, в которой... была достигнута жесткая структуризация культа в синполитейных обществах (т. е. относившихся к первобытной периферии обществ, уже социально дифференцированных, к их цивилизационной периферии. — М. В.) путем обращения к „готовым" формам классовой идеологии — „мировым" религиям...» (Там же. С. 447).

75 ПВЛ. Ч. 1. С. 83.

76 Новосельцев А. П. Принятие христианства Древнерусским государством как

закономерное явление эпохи. С. 119-120.

- 77 ПВЛ. 4.1. С. 59-75.
- 78 Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 68-69 (текст А.П.Новосельцева).
- 79 Соловьев СМ. Сочинения. М., 1988. Кн. I: История России с древнейших времен. Т. 1. С. 169.
- 80 Фурман Д. Е. Выбор князя Владимира// Вопросы философии. 1988. № 6. С. 92.
- 81 Там же.
- 82 Филист Г. М. Введение христианства на Руси: предпосылки, обстоятельства, последствия. Минск, 1988. С. 120-121.
- 83 Там же. С. 122.
- 84 Кривошее Ю. В. Религия восточных славян накануне крещения Руси. С. 22.
- 85 Гумилев Л. Выбор веры // Истоки'89. Альманах. М., 1989. С. 374.
- 86 Подробнее см., например: Поппе А. Политический фон крещения Руси (русско-византийские отношения в 986-989 годах) // Как была крещена Русь. М., 1988.
- 87 См.: Там же. С. 252 и след.
- 88 Согласно Иакову Мниху, Владимир «на другое лѣто по крещеньи къ порогомъ ходи, на третье Корсунь городъ взя...». См.: Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и Житие Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения. М., 1963. Вып. 37. С. 72.
- 89 Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 3. С. 87.
- 90 Там же. С. 82-83.
- 91 Цит. по: Пресняков А. Е. Лекции по русской истории. М., 1938. Т. II С. 59.
- 92 Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 3. С. 84-86.
- 93 См.: Кривошее Ю. В. Религия восточных славян накануне крещения Руси. С. 19.
- 94 Ср. весьма близкую нашей точку зрения: «Хотя во всех политеистических системах всегда выделялась фигура верховного, главного божества..., но верховенство одного бога (в рассматриваемом случае — Перуна) почти всегда не вело к подавлению всего остального сонма великих и малых богов». См.: Боровский Я. Е., Моця А.П. Концепция язычества и христианства в зарубежной историографии и данные археологии // Славяне и Русь (В зарубежной историографии). Сборник научных трудов. Киев, 1990. С. 129.
- 95 Др.-русс. мужъ в данном контексте выступает в значениях 'приближенный царя, короля или князя; воин из дружины князя'. См.: Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1982. Вып. 9. С. 300.

- 96 ПВЛ. Ч.1. С. 80.
- 97 Там же. С. 80-81.
- 98 Там же. С. 81.
- 99 Кузьмин А. Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 221.
- 100 См.: Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха... С. 73; Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1908. С. 29.
- 101 Павлова Р. Жития русских святых в южнославянских рукописях XIII — XIV вв. // Славянска филология. София, 1993. Т. 21. С. 101.
- 102 Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха... С. 68.
- 103 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). С. 245-247, 338-339.
- 104 Конецкий В. Я., Носов Е.Н. Загадки Новгородской округи. Л., 1985. С. 68-69.
- 105 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 159-160.
- 106 См.: Татищев В. Н. История Российская. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 112-113; Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. С. 256-257.
- 107 См.: ПВЛ. Ч. 1. С. 126.
- 108 Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 463; ПВЛ. Ч. 2. С. 344.
- 109 Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. С. 246. Аналогично см.: Введение христианства на Руси. С. 107 (текст О. М. Рапова); Смирнов П., протоиерей. История христианской православной церкви. М., 1994. С. 103; и др.
- 110 Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 18-20.
- 111 Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. I, первая половина. С. 147, прим. 1.
- 112 Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. С. 240.
- 113 Кривошее Ю. В. Религия восточных славян накануне крещения Руси. С. 23.
- 114 Там же.
- 115 Лесман Ю. М. Новгородские привески — источник для реконструкции динамики христианизации // Восточная Европа в древности и средневековье. С. 33.



- 116 Тожество Ручая ПВЛ и Почайны обосновал знаток топографии и истории Киева Н. Закревский: «Мимо Боричева Взвоза, судя по местоположению, кроме речки Почайны никакой другой ручай протекать не мог». Речки Киянка и Голубица, соединяясь, «обе вместе, гораздо выше Боричева, впадают в Почайну. Сверх того, между этими ручьями и Боричевым находятся горы Киселевка и Здыхальница... Итак, мы должны заключить, что в древности мимо Боричева протекала Почайна как река судоходная и нарочитой глубины». См.: Закревский Н. Описание Киева. М., 1868. Т. II. С. 720.
- 117 Слово известно в ряде славянских языков, и его исходными значениями, согласно О. Н. Трубачеву, являлись 'палка, кол, дубинка, посох'. См.: Трубачев О. Н. Славянские этимологии 24-27// Езиковедско-этнографски изследованија в памет на академик Стојан Романски. Софија, 1960. С. 137-138.
- 118 Похороны Костромы // Северная пчела. 1842. 29 XI. № 267. С. 1068.
- 119 Клейн Л. С. Похороны бога и святочные игры с умруном // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд». Тезисы докладов. М., 1985. С. 48-49.
- 120 Там же. С. 49.
- 121 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 25.
- 122 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды... С. 24-32; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963. С. 72-75.
- 123 См.: Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды... С. 35-36; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в.: Весенние праздники. М., 1977. С. 206-208, 227-230.
- 124 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы... С. 149.
- 125 Там же.
- 126 Там же. С. 228-229.
- 127 Толстая С. М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Морена) // Ученые записки Тартуского гос. университета. Тарту, 1982. Вып. 576. С. 79 (= Труды по знаковым системам. Вып. XV).
- 128 Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 102-103, 106.
- 129 Сахаров И. П. Сказания русского народа. М., 1990. С. 359.
- 130 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 727.
- 131 О семантике поведения смех-плач см., в частности: Бернштам Т.А. Плач в его отношении к жизни и смерти (восточнославянские и балтские параллели) // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд». С. 13-14.
- 132 Похороны Костромы. С. 1068. Автор имеет в виду следующий пространный

рассказ статьи «О утверждении совершенном веры православныя в России и искоренении кумиров» «Киевского Синописа», отсутствующий в «Синописе или Кратком собрании от разных летописцев о

начале славянороссийского народа и первоначальных князех богоспасаемого града Киева...» Иннокентия Гизеля (Киев, 1674): «Носит же ся

повесть еще от старых людей, яко некоего идола (поскольку цитируемому фрагменту предшествует рассказ о низвержении киевского Перуна, в основном совпадающий с ПВЛ, но со ссылкой на „Хронику”

М. Стрыйковского (впервые издана в 1582 г.) (Киевский синопис или

Краткое собрание от различных летописцев о начале славянороссийского народа и первоначальных князех богоспасаемого града Киева... 2-е изд.

Киев, 1823. С. 53-54), то речь идет, по всей видимости, о кумире Перуна. — М. В.), егда влекоша вернии с горы утопити в Днепре, биюще его

нещадно, бес в том идоле восклицаше рыдая зело. И оттуду дорогу ту с горы нижая монастыря Златоверхого Михаила нарекоше чортово беремище, си есть, тяжко чорту... Воверженный же он болван в Днепр поплынул вниз; а невернии людие идуче бегом, плакаху и зваху глаголюще: выдыбай наш господу боже, выдыбай, си есть выплыви. Идол же той выдыбал или выплыл тамо на брег, идеже ныне монастырь Выдубицкий; и нарекоша место оно урочищем от выдыбанья идола, Выдыбичи, а потом Выдубичи». См.: Киевский синопис... С. 55, а также: Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1989. Т. I. С. 289.

133 Арсеньев Н. С. Плач по умирающем боге // Этнографическое обозрение. 1912. № 1//2. С. 16.

134 Там же. С. 17.

135 Зилинский О. Из истории восточнославянских народных игр (Кострома — Коструб) // Русский фольклор. М.; Л., 1968. Т. XI. С. 204-205.

136 Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы»... С. 117.

137 О них см.: Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды...; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники...; Виноградова Л. Н. «Русалии» на Балканах и у восточных славян: есть ли элементы сходства? // Балканские чтения — 2. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1992.

138 Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1989. Вып. 15. С. 71.

139 ПВЛ. Ч. 1. С. 81.

140 Виноградова Л. Н. Календарные «проводы» как rites de passage // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд». С. 25; Толстая С. М. Похороны как вторичная ритуальная форма // Там же. С. 80; Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы»... С. 99-100.

141 Пропп В. Я. Русские аграрные праздники... С. 91; Виноградова Л. Н. Календарные «проводы» как rites de passage. С. 24-25; Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы»... С. 102.

142 Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы»... С. 102.

143 См., например: Иванов Вяч.Вс, Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 133; Топоров В.Н.

Река // Мифы народов мира. Т. 2. С. 374-376.

144 См.: Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-е изд. М., 1991. Т. 1. С. 355-358; Т. 2. С. 452, 630-631.

145 ПВЛ. Ч.1. С. 117.

146 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 232.

147 Там же. С. 41.

148 Гиппиус А. А. Об одной числовой модели в древнерусских текстах // Конференция «Истоки русской культуры (археология и лингвистика)». Тезисы докладов. М., 1993. С. 46.

149 В этой связи трудно не вспомнить выразительную псевдобытовую ситуацию из сатирической повести XVII в.: «По неколику времени прииде убоги к богатому просити ему лошади и глагола ему: „Много ти, брате, ссужал, а наполнити не мог“. И егда даде ему лошадь, он же вземь нача у него хомута просити. И оскорбися на него брат, нача поносити убожество его, глаголя: „И того у тебя нет, что своего хомута“. И не даде ему хомута.

Поиде убогой от богатого, взя свои дровни, привяза за хвост лошади, поиде в лес и привезе ко двору своему и забы выставить подворотню и ударив лошадь кнутом. Лошадь же изо всеи мочи бросися чрез подворотню с возом и оторва у себя хвост.

И убоги приведе к брату своему лошадь без хвоста. И виде брат его, что у лошади ево хвоста нет, нача брата своего поносити, что лошадь, у него отпроя, испортил, и, не взяв лошади, поиде на него бить челом во град к Шемякине судии». См.: Повесть о Шемякином суде // Русская демократическая сатира XVII века. 2-е изд., доп. М., 1977. С. 17.

150 Толстой Я. И., Усачева В. В. Волосы // Славянские древности. Т. 1. С. 420.

151 Там же.

152 Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. С. 53.

153 Толстой Н. И., Усачева В. В. Волосы. С. 422.

154 Там же. С. 423.

155 Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. С. 53.

156 Толстой Н. И., Усачева В. В. Волосы. С. 423.

157 Подробно см.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. С. 52 и след.

158 Иванов Вяч. Вс. Конь // Мифы народов мира. Т. 1. С. 666. См. также: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. С. 81-85, 139.

159 Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских

древностей. С. 63.

160 Там же. С. 63, 72 и др.

161 Константин Багрянородный. Об управлении империей / Текст, перевод, комментарий. М., 1989. С. 39.

162 ПВЛ. Ч. 1. С. 53.

163 Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха... С. 72.

164 Полное собрание русских летописей. М., 1908. Т. 2. Стб. 468.

165 Константин Багрянородный. Об управлении империей. С. 47, 49.

166 Строев П. М. Краткое обозрение мифологии славян российских. С. 26-27, прим. 1.

167 Никольский Н.М. История русской церкви. Минск, 1990. С. 77 (издание осуществлено по последней прижизненной публикации работы Н.М. Никольского в 1931 г.).

168 Здесь уместно вернуться к вопросу о причинах невключения Велеса/Волоса во Владимиров пантеон. Исследователи обращались к нему неоднократно, высказывая разнообразные суждения. Ф. Е. Корш выразил следующее мнение: «Возможно, что летописец перечислил не всех богов, которых изображения стояли при Владимире на этом холме. Так, напр., неужели там не было кумира Велеса? Казалось бы, как на посвященном богам холме, так и в летописном известии о нем, он должен был занимать второе место после Перуна» (Корил Ф. Владимировы боги. С.2). Е.В.Аничков писал, что Велес не назван среди Владимировых богов потому, что был божеством «несомненно более широкого распространения, чем боги Владимира» (Аничков Е. В. Язычество древней Руси. С. 313). Б. Д. Греков полагал, что Волоса в пантеоне нет «конечно, потому, что ему и не надлежало быть тут. Он стоял в другом месте, на рынке, на Подоле, у самой речки Почайны» как бог купцов, купеческое божество (Греков Б. Д. Киевская Русь. С. 387). (Мысль о том, что Велесов кумир располагался на Подоле, первым, кажется, высказал Н. Закревский: говоря об улице Волоская или Волошская, он писал, что «она находилась в той части Киево-Подолы, которая в 1650 г. называлась Епископскою или Бископскою... Не вела ли она в древности к капищу Волоса, от коего и получила свое название?». См.: Закревский Н. Описание Киева. М., 1868. Т.1. С. 217.) Выдвинув свое приведенное нами ранее предположение о причинах возникновения киевского пантеона и принципах его организации, Б.А.Рыбаков считал, что «возможно, что и невключение в пантеон Волоса — бога, почитаемого разнужданными карнавалами, звериными масками и буйными русалиями..., связано со стремлением придать пантеону более приличный, достойный вид, устраняя из него все то, что слишком контрастировало с православным церковным благолепием и внешней благопристойностью греческой веры» (Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 446). К этому суждению присоединились некоторые авторы (Волошина Т. А., Астапов С. Н. Языческая мифология славян. С. 141-142). Ю. В. Кривошеев увидел в Велесе божество словен новгородских, попавшее в Киев в результате похода Олега 882 г.; «как бог присоединенного племени Велес был поставлен в Киеве „ниже" (Полянского. — М.В.) Перуна», на Подоле (Кривошеев Ю.В. Религия восточных славян накануне крещения Руси. С. 15). По мнению А. П. Новосельцева, забвение столь важного языческого божества, как Волос, вероятно, объясняется тем, что «этот бог был покровителем воинов-купцов, совершавших далекие заморские походы еще при отце и деде Владимира, который от таких походов отказался и явно их не поощрял. Его внешняя политика была связана исключительно с окраинными землями государства...» (Новосельцев А.П. Принятие христианства Древнерусским государством как закономерное явление эпохи. С. 109). А.Г.Кузьмин выразил мнение, согласно которому отсутствие Велеса в пантеоне может быть связано с каким-то конфликтом в Киеве. Не исключено, что торгово-ремесленный Подол остался на стороне Ярополка во время его борьбы с Владимиром за великокняжеский стол (Кузьмин А. Падение Перуна. С. 12). А.Карпов объяснял отсутствие Велеса тем, что он являлся божеством «нижнего» мира, богом богатства и земледелия. «Поэтому ему не было места рядом с „высшими", небесными божествами на „Перуновом холме". Он и оказался внизу», на Подоле (Карпов А.

Владимир Святой. М., 1997. С. 112).

По нашему мнению, объяснение отсутствия Велеса в киевском пантеоне лежит в первую очередь в мифологической плоскости. Согласно реконструированному Вяч.Вс.Ивановым и В.Н.Топоровым «основному», или грозовому, мифу, Перун и Велес теснейшим образом связаны между собой как его главные участники: бог грозы Перун, обитающий на небе, на вершине горы, преследует своего змеевидного врага, Велеса, живущего внизу, на земле. Причина их распри — похищение Велесом скота, людей, а в некоторых вариантах — жены громовержца (одним из имен которой было Мокошь). Преследуемый Велес прячется последовательно под деревом, камнем, обращается в человека, коня, корову. Во время поединка с ним Перун на коне или на колеснице своим оружием молотом — молнией ударяет по дереву, сжигая его, или по камню, раскалывая его. После победы бога грозы над змеем-Велесом появляется вода, идет дождь, приносящий плодородие, а змей скрывается в земных водах. См.: Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. С. 5; Они же. Славянская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. С. 450. Таким образом, Перун и Велес в славянской мифологии (и их прообразы в мифологии индоевропейской) как участники «основного мифа» являлись божествами равно великими, не-отрывно взаимосвязанными, обладающими верховной природой (о чем, в частности, явственно свидетельствуют договоры Руси с Византией, см.: ПВЛ. Ч. 1. С. 25, 52). При этом одно божество просто не могло быть подчинено другому, так как это «взрывало» бы самые основы славянской мифологической системы, «выбивало» бы одну из ее ключевых несущих конструкций.

Типологически весьма сходная ситуация наблюдалась в мифологии индоариев (и древних арийских племен Передней Азии), в которой имелись два оппозиционных, но неразрывно взаимосвязанных важнейших божества: Митра (бог дружелюбный, благожелательный, который был всегда с людьми, с живыми; ему принадлежал день, он отождествлялся с Солнцем) и Варуна (бог карающий, связанный с миром мертвых, водой; ему принадлежала ночь), которые в источниках очень часто фигурируют как нерасчленимое парное божество Митра-Варуна. «Их сосуществование, — писал Ж.Дюмезиль, — было основано на полном и прочном различии, таком, однако, что наличие одного члена требовало присутствия другого»; их взаимосвязь отражала тот тип отношений, «который не допускает того, чтобы один из членов парных понятий, поддерживаемых этой оппозицией, мог раствориться в другом» (Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 40), ибо «оба бога вместе с представляемыми ими понятиями и действиями равно необходимы для жизни человека и космоса» (Там же. С. 42). Более отдаленную аналогию составляют Инь-Ян древнекитайской натурфилософии.

Верность наших рассуждений, считаем, подтверждается тем, что кумир Волоса не был просто уничтожен, а, равно как и идол Перуна, был «изгнан — похоронен» накануне крещения жителей Киева путем бросания в воду — мир смерти. Согласно одному из древнейших дошедших списков Жития Владимира (список 1494 г.), вер-нувшийся из Корсуни великий князь «в Киевъ вшед, повелѣ испровреци и изби кумиры, овы исъѣщи, а иныя ижжещи, а Волоса идола, его же именоваху скотѣа бога, велѣ в Почаину реку вѣрещи»; далее следует рассказ о ниспровержении идола Перуна, кратко передающий соответствующее повествование ПВЛ (см.: Срезневский В. И. Память и похвала князю Владимиру и его житие по сп. 1494 г. // Записки имп. Академии наук по историко-филологическому отделению СПб., 1897. Т. I. №6. С. 10. См. также: Он же. Мусин-Пушкинский сборник 1414 года в копии начала XIX-го века. СПб., 1893 С. 107 (= Приложение к LXXII тому «Записок импер. Академии наук» №5); Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха... С. 73). «Изгнание — похороны» столь важного и широко почитаемого божества как Велес/Волос также может рассматриваться как своеобразный языческий пролог крещения Руси. См. также: Васильев М. А. Канун крещения Руси: «провода — похороны» киевских кумиром Перуна и Велеса (в печати).

169 Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. С. 173-175; Они же. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев (методология и историография). М., 1976. С. 114 и след.



- 170 Название, вероятно, произведено от финского Olhava. См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964. Т. I. С. 346.
- 171 Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985. С. 205  
206.
- 172 Топоров В. Н. Первобытные представления о мире. С. 15.
- 173 Там же.
- 174 Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. I. Т. I. Стб. 132.
- 175 Забелин И. Е. История русской жизни с древнейших времен. М., 1912. Ч.2. С. 409.
- 176 См.: Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба// Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. С. 72.
- 177 Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 117.
- 178 Идеино-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч.1.  
С. 55.
- 179 Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха... С. 68.
- 180 ПВЛ. Ч. 1. С. 80.
- 181 При христианизации язычников психологический фактор вообще имел далеко не мало важное значение. Скажем, польский король Владислав (Ягелло) в конце XIV в., обращая в новую веру жемайтов (самагиттов), согласно М. Меховскому, уничтожил идола их богов и велел креститься. На что «один из старших среди самагиттов ответил за всех: „Яснейший король, с тех пор как наши неподвижные и ленивые боги были уничтожены польским богом, мы покидаем их и их святилища и присоединяемся к более сильному твоему богу и богу поляков". Так они были крещены» (Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М.; Л., 1936. С. 103). Владимир, однако, добивался той же цели иным путем.
- 182 Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке // Краеведческие записки Ярославо-Ростовского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. Ярославль, 1960. Вып. IV. С. 43.
- 183 При внешнем разительном сходстве противоположностью ритуальному «выпроявлению» киевского и новгородского идола Перуна является содержащееся в «Славянской хронике» Гельмольда (11, 12) описание низвержения и именно сознательного «унижения» кумира Святовита, находившегося на о. Рюген, в городе Арконе. В 1168 г. датский король Вальдемар взял принадлежавшую славянскому племени руян Аркону и велел «вытащить этот древний идол Святовита, который почитается всем народом славянским, и приказал накинуть ему на шею веревку и тащить его посреди войска на глазах славян и, разломав на куски, бросить в огонь. И разрушил король святилище его со всеми предметами почитания и разграбил его богатую казну. И повелел, чтобы они (руяне. — М. В.)... приобщились к почитанию истинного бога. И отпустил средства на постройку церквей» (Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 235).
- 184 Лихачев Д. С. Тысячелетие культуры // Альманах библиофила. М., 1989. Вып. 26. С. 7. Ср.: «Изображать, что смена религий прошла мягко и безболезненно, нет причин. Старые боги сами не уходили: их свергали, били, топили, о чем имеются исторические свидетельства» (Трубачев О. Н. В поисках единства. С. 179).

185 Забелин И. Е. История русской жизни с древнейших времен. Ч. 2. С. 409.

186 Использование Владимиром «проводных» ритуалов по отношению к кумирам Перуна являет и следующую проблему: почему к киевскому и новгородскому идолам низвергнутого «бога богов» применили обрядовые действия, и в X в. безусловно характерные для «проводов» языческих персонажей более «низкого» мифологического ранга, уровня, подобных достоверно фиксируемым позднее Яриле, Масленице, Костроме, Купале, Морене и т. д.

Наиболее очевидный ответ заключается в следующем: поскольку ситуация с «низвержением» бывшего верховного общегосударственного «бога богов» являлась уникальной, то для его «выдворения — выпроваживания» *volens-nolens* использовали хорошо известный и ежегодно (сезонно) повторяемый арсенал «проводных» ритуальных средств, манипуляций с общепонятной семантикой (ср., впрочем, глубокую связь указанных «низших» персонажей с реконструируемым Вяч.Вс.Ивановым и В.Н.Топоровым «основным мифом» и его центральными персонажами, одним из которых являлся Перун. См.: Иванов Вяч.Вс, Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. С. 180-243).

Но решение может быть более усложненным, возможность чего подсказывают указания источников на действия, которые совершались в «постязыческую» эпоху в отношении обветшавших икон.

Согласно установлениям православной церкви, отразившимся в канонических ответах киевского митрополита Иоанна II (ум. 1089) Иякову черноризцу и которым Русская Православная церковь неизменно следует до сего дня, «святую трапезу древяну сущю и честные кресты и иконы, аще ветхы будутъ, постраивати (поновлять. — М.В.), а не отвреци (выбрасывать как негодные. — М.В.); аще отинудь ветхи будутъ, и божественныя иконы никакоже имающе вписаныхъ образъ святыхъ, въ местахъ оградныхъ или иныхъ честныхъ, где ни человекъ, ни ино что животинъ пометаемо скверно нечисто, погребуться со всякимъ храненьемъ». См.: Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. VI. Стб. 5-6.

Однако реальная практика была несколько иной. Согласно А. Олеарию, в 30-40-е годы XVII в. неоднократно посещавшего Россию, «когда иконы становятся старыми..., они их не выбрасывают и не сжигают их, но или опускают их в текущую воду, давая им плыть, куда им угодно (курсив наш. — М.В.), или на кладбище или в древесном саду закапывают их глубоко в землю, причем стараются не допустить каких-либо нечистот в этом месте» (Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. 320). В неканонических «проводах» икон по воде (что практиковалось и в XIX в.; см. также выше) нельзя не видеть отражения дохристианской архаики. Тем более поэтому интересно само отношение русских к иконам. Например, по свидетельству Большого московского собора 1667 г., «неискусные люди своя си иконы боги именовали» (Православная богословская энциклопедия. СПб., 1904. Т.V. Стб. 822); А. Олеарий замечал, что всякий русский «с нежного детства... пребывает в мысли, что иконы — боги, как, впрочем, старшие их и называют» (Олеарий А. Описание путешествия в Московию... С. 318).

В этом контексте закономерен вопрос: что обычно делали восточные славяне язычники с обветшавшими идолами, которые, хотя и «физически изношенные», оставались «вместилищами» языческих богов? Можно достаточно уверенно думать, что обновление кумиров не носило характер простого, внеритуального уничтожения старых идолов. Тогда действия с кумирами Перуна в Киеве и Новгороде могли в какой-то степени повторять не только календарные обрядовые действия, но ритуал «проводов» по реке обветшавших деревянных языческих идолов, с той, однако, существеннейшей (и не единственной) разницей, что на рубеже 980-990-х годов в «последний путь» отправляли не просто кумиры Перуна, а самого этого бога.

187 Ср.: «Кажется, сам Петр I отдавал дань суевериям, когда речь шла о пользе государства. А Востоков описал дело столбцов Сибирского приказа о донском казаке Емельяне Шадрине, в 1718 г. объявившем „слово и дело“. Шадрин сообщил, что знает способ, как победить врагов — пустить под них воду, а сверху туман; надобен был для этого только камень из нутра ворона, сидящего на птенцах. Петр весьма заинтересовался делом. Преображенский приказ потратил

немало сил и средств для поимки ворона и добычи камня. Государь лично присутствовал при опытах. Только после очевидной неудачи казак Шадрин, уверявший, „что в той науке отвращения от Бога не имел и ноне не имеет, и колдовства в той науке и призывания нечистых духов нет“, был бит кнутом и сослан на 10 лет на каторгу». См.: Смилянская Е. Б. Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII в. в свете проблем истории общественного сознания // *Rossica*. Научные исследования по русистике, украинистике и белорусистике. 1996. № 1. С. 12.

188 ПВЛ. Ч. 1. С. 56.

189 Там же. С. 81.

190 Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 109.

191 Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. С. 100.

192 Там же.

193 Там же. С. 101.

194 Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. С. 55.  
См. также: Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке. С. 35-37.

195 Цит. по: Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке. С. 93.

196 Цит. по: Гемуев И.Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси. Новосибирск, 1986. С. 132.

197 Интереснейшая параллель сведениям ПВЛ о финале «первой религиозной реформы» обнаруживается в одном опубликованном А. П. Щаповым тексте: «На Белоозере жили люди неверные... да как учили креститься и веру христианскую познавать, и они поставили церковь, а не ведают, какого святом нареци; а на утро собрались, да и пошли церковь свящати, и как пришли к церкви, аже в речки под церковью стоит челнок, а в челноку стулец, а на стульце икона Василий великий, и они икону взяли в церковь, и нарекли церковь во имя Василия великого... И они церковь святили, да учили обедне пети, да как начали евангелие чести, и грянуло не по обычаю, кабы страшным великий гром грянул, и вси людие уполомились, ино в прежнее лето туто было мольбище идольское за олтарем, береза да камень, и ту березу вырвало, и камень взяло от земли, да снесло в Шексну и по топило». См.: Щапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире// Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. I. С. 41, прим. 2. В.О.Ключевский в связи с данным рассказом отмечал, что «в Белоозерском краю обитало финское племя весь (вепсы. — М. В.); камень и береза — предметы финского культа...». См.: Ключевский В.О. Сочинения в девяти томах. М., 1987. Т. I: Курс русской истории. Ч. I. С. 306.

## Приложение 1

### Анты и словене: этногенетические и раннеэтноисторические процессы в славяноязычном мире в первой половине — середине I тысячелетия н.э.

Как было отмечено в первой главе, проблемы этногонии славянства и его ранней этнической истории являлись, остаются и еще, вероятно, долго будут сохраняться в качестве наиболее сложных и остро дискуссионных в мировой палеославистике. Обусловливается подобная ситуация целым рядом взаимосвязанных обстоятельств, в числе которых укажем следующие:

— разнохарактерность, фрагментарность и объективная неполнота привлекаемых для решения этих проблем имеющихся в распоряжении ученых источников, с одной стороны, и тем, что

они продолжают пополняться (сегодня в первую очередь за счет археологии, но и языкознания, культурологии и т. д.), что, в свою очередь, влечет корректировку или пересмотр существующих концепций, а также возникновение новых — с другой;

— несмотря на многочисленные попытки комплексного подхода к славянской этногенетической проблематике и ее синтезного анализа, призывы к ним<sup>1</sup>, каждая из наук отталкивается в первую очередь от своего материала — уже хотя бы в силу преимущественной научной специализации своих представителей, — что неизбежно обедняет предмет знания, еще более удаляя его от и без того непростого для изучения объекта знания<sup>2</sup>;

— большое количество накопившихся за многие десятилетия разработки проблематики своего рода «историографической руды», которую исследователь должен тщательно просеять, и не без потерь для собственного нетривиального подхода (если таковой имеется), а также, и особенно, многочисленных устоявшихся «общих мнений», приобретших самодовлеющей инерционный характер, ставших как бы научными архетипами, сама способность которых быть фундаментом возводимых на их основе научных конструкций «выносятся за скобки», не обсуждается и не ставится под сомнение, что далеко не всегда верно и почти всегда малопродуктивно.

В настоящем Приложении мы стремимся заново, в первую очередь с точки зрения этнологии, обсудить проблему соотношения двух образований первой половины — середины I тыс. н. э. — словен и антов<sup>3</sup>, с особенностями истории формирования последнего из которых, как говорилось в первой главе, следует связывать восприятие юго-восточной частью славяноязычного мира божеств Хорса и Семаргла.

Но прежде позволим себе напомнить некоторые важные для последующего изложения ключевые положения, достаточно прочно (насколько это возможно для сравнительно молодой для отечественной науки отрасли знания) вошедшие в общую теорию этноса:

— этнос — это исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая, межпоколенная, выходящая за рамки круга лиц, непосредственно общающихся друг с другом, совокупность

людей, обладающих общим этническим самосознанием, т. е. коллективной этнической самоидентификацией;

— этническое самосознание возникает под воздействием ряда этнообразующих факторов, важнейшими из которых являются: сравнительно стабильные общие черты культуры; наличие языка общения (близких языков, диалектного континуума); общая территория расселения; представление о единстве происхождения и др.;

— этническое самосознание, будучи в конечном счете производным от этноформирующих факторов, т.е. явлением вторичным, после своего возникновения приобретает во многом самодовлеющий характер, продолжая поддерживать существование этноса и в случае ослабления действия (вплоть до исчезновения) отдельных этнофорных факторов, в целом же этническое самосознание является ядром этничности;

компонентами этнического самосознания, т.е. фиксируемыми на субъективном уровне членами данного этноса и объединяющими его в единство «мы», но отграничивающими от иных этносов («они»), выступают: представление о наличии общей культуры с особым акцентом на ее этнодифференцирующие моменты; представление о единстве происхождения, родственной связи всех членов «нашего» этноса (по емкому, на наш взгляд, определению С.А.Арутюнова, этничность — это осознание групповой культурно-генетической идентичности<sup>4</sup>); одним из важнейших признаков возникновения этнического самосознания, его внешним маркером выступает общее самоназвание (аутоэтноним); появление этнического самосознания знаменует завершение процесса этногенеза (эт-ногонии), т.е. формирования этноса, и начало его собственно этнической истории<sup>5</sup>.

Первый из вопросов, который мы далее будем рассматривать, — это проблема хронологии возникновения метаэтноса (т. е. этнического образования, охватывающего несколько более мелких этнических (этносоциальных) общностей, но объединяющего их через общее этническое

самосознания и общее самоназвание) с аутоэтнонимом словене (\*slověne).

В письменных источниках словене (в грекоязычной передаче этнонима — склавины) впервые упоминаются для времени около 512 г., когда, согласно «Готской войне» Прокопия Кесарийского, византийского писателя, активного политического и военного деятеля в 527-540 гг.6, часть германцев герулов, двигаясь в направлении от Дуная на север, прошла «поочередно все племена склавинов» (VI.15.2)7. Время около 512 г., таким образом, условно может считаться *terminus post quem* по существованию метаэтноса со сложившимся самосознанием, индикатором чего выступает аутоэтноним словене. Но ответа на вопрос: когда это самосознание сложилось? имеющиеся письменные источники не содержат.

Если, однако, опираться на некоторые теоретические положения, высказанные этнологами, то проблема появления словенского (здесь и далее прилагательное от словене) этнического самосознания как сознания принадлежности к метаэтнической общности с аутоэтнонимом \*slověne может быть в общем виде решена следующим образом.

«...Этническое самосознание, — писал М.В.Крюков, — всегда строится на контрверзе „мы — они“. Но характер этого противопоставления существенно различен на разных этапах развития общества. Представляется, что для самосознания этнической общности доклассового общества характерен признак попарного противопоставления. Каждая общность осознает свое отличие от других, себе подобных..., еще не наделяя всю их совокупность какими-либо общими признаками...». Общее название для «они» возникает «одновременно с появлением общего самоназвания для „нашей“ этнической общности, типологически уже не аналогичной племени». Такой уровень этнического самосознания, по мнению М.В.Крюкова, «соответствует этапу разложения родо-племенной структуры и вызреванию предпосылок классового общества»8. О возникновении единого славянского этноса «не позже, чем накануне переходного этапа к сложению раннеклассового общества», писал Ю. М. Лесман9.

Применительно к словенской метаэтнической общности подобное парное противопоставление всей совокупности «мы» (словене, т. е. «ясно говорящие, владеющие словом, истинной речью») всей совокупности «они» (немцы, т. е. «говорящие непонятно» или «не говорящие»)10 выражено более чем отчетливо, что влечет за собой соответствующие выводы о стадийном (и косвенно — хронологическом) периоде сложения словенской семьи племен.

Поэтому следует полагать, что многочисленные в прошлом и не оставляемые донныне попытки возвести этноним словене к тому или иному топониму, связать с лексемой «слава» и подобными, полностью исчерпали себя. С точки зрения этнологии и этнической ономастики этнонимическая пара словене — немцы абсолют-но прозрачна и закономерна, являя собой частный случай широко распространенного у народов мира раннего типа этнонимов, основанных на контрверзе «люди, настоящие люди» («мы») — «ущербные, неполноценные люди» («они», «чужие»)11. Отсюда, в частности, для суждения о наличии словенского этнического самосознания в принципе было бы достаточно обнаружить в источниках фиксацию даже не этнонима словене, а другого члена этнонимической пары — немцы.

Итак, о существовании словенского метаэтноса мы можем твердо говорить только с VI в., когда этноним \*slověne надежно фиксируется современными событиями того времени письменными источниками. При этом методологически важно, что племена этого метаэтноса, по крайней мере на Дунае, находились на предклассовой стадии развития, на этапе так называемой военной демократии. Все попытки ученых обнаружить этнос словене в предшествующие эпохи, настойчивые и уже буквально многовековые, где-то на пространствах Центральной и Восточной Европы не дали убедительных позитивных результатов12. Дело здесь, как мы считаем, заключается не просто в том, что античные авторы были плохо знакомы с этническими картиной и номенклатурой далеких и потому для них «темных» окраин Европы, где «скрыто» проживали \*slověne. На наш взгляд, бесплодность означенных попыток является следствием иной, фундаментальной причины — отсутствия данного этнического образования и его возникновения сравнительно незадолго до начала VI ст.



В последние годы это положение все тверже входит в историографию. Например, Ю. М. Лесман считал, что процесс славянского этногенеза протекал в III—IV вв., а в V в. произошло появление нового, славянского этноса — носителя пражской археологической культуры<sup>13</sup>; «кельты, германцы, славяне, — писал Г.С.Ле-бедев, — вот выражение ритмики этнического процесса, раз в полтысячи лет создававшего в Европе новые, кристаллизованные этнические образования (ключевым для завершения этногенеза германцев он полагал время около рубежа н.э., этногенеза кельтов — V в. до н. э. — М.В.)»<sup>14</sup>; по мнению Д. А. Мачинского, славяне «вступают в период кристаллизации своего этносознания» в конце V — первой трети VI в.<sup>15</sup>; В. Д. Баран полагал, что «разгром готов гуннами и последующие славяно-готские войны можно считать началом возникновения в Юго-Восточной Европе новой этнокультурной... общности, в которой ведущую роль играли славяне»<sup>16</sup>; «отсутствие фиксации самоназвания славян вплоть до VI в. н. э., — отмечал Ф. В. Шелов-Коведяев, — может указывать на относительно позднее сложение этноса»<sup>17</sup>.

Подобная позиция, однако, вызвала несогласие со стороны И. П. Русановой. «По мнению сторонников одного направления (в изучении славянских древностей. — М. В.), — писала она, — славянская общность — очень позднее образование, сложившееся лишь в середине I тысячелетия н. э., подтверждением чего они считают появление наименования „славяне" лишь в VI в. н. э. При таком представлении оказывается, что славянская общность сложилась необыкновенно быстро, создала сразу же довольно прочную и своеобразную культуру и распространилась на огромную территорию... Столь быстрое сложение огромной этнической общности, выступившей в середине I тысячелетия н. э. уже в сформировавшемся виде, кажется неправдоподобным». Сама И. П. Русанова придерживалась той точки зрения, согласно которой «славянская этническая общность складывалась постепенно на протяжении длительного времени. Если в V-VII вв. славяне не только имели общий язык и вполне самобытную культуру, распространенную на огромной территории, но были уже при этом разделены на несколько групп со своими этнографическими особенностями, то во всяком случае к рубежу нашей эры их предки должны были представлять собой группу родственных племен, обладающих вполне определенными самобытными чертами»<sup>18</sup>.

С последним процитированным положением И. П. Русановой не согласиться нельзя. Но о славянской общности какого порядка может идти речь применительно к рубежу нашей эры? Данную общность, на наш взгляд, можно определять самое большее как лингво-культурную и рассматривать в качестве лишь (мета)этнической потенции. Говорить же о ее словенском этническом характере возможным не представляется. Во-первых, для этого необходимо доказать наличие у насельников данной общности сформировавшегося единого этнического самосознания и его маркера — самоназвания \*slověne, что невозможно. Во-вторых, вступает в силу рассмотренный выше аргумент о необходимом достижении общностью определенной ступени социального развития, о чем применительно к рубежу эр говорить рано.

Сравнительно же быстрое сложение именно этнических общностей, при наличии, безусловно, столетиями вызревавших культурных, языковых и иных предпосылок, не является чем-либо «не правдоподобным», но, наоборот, достаточно типично. Например, древнекитайская этническая общность с оформившимся самосознанием и самоназванием хуся сформировалась относительно быстро в VII-VI вв. до н. э., во многом под влиянием внешнего стимула вторжения и последующего господства на Среднекитайской равнине кочевников ди; есть основания полагать, что процесс формирования общеэллинского самосознания и распространения этнонима эллин на всех жителей Древней Греции относится к VII в. до н. э.<sup>19</sup> И к том, и в другом случае, следовательно, процесс этнической консолидации протекал по историческим меркам весьма быстро. В общем же плане, минимальный временной интервал, лежащий между завершением этапа этногонии и переходом к собственно этнической истории, по некоторым подсчетам, мог составлять всего 80-100 лет<sup>20</sup>.

Второй аспект, на котором необходимо остановиться, — это комплекс вопросов, связанных с общностью, известной по источникам как анты. И важнейшие из них для нас — что собой представляла эта общность, каков был ее характер. Конкретно проблема может быть сформулирована следующим образом: являлись ли анты частью метаэтноса с самоназванием \*slověne, обладая соответствующим самосознанием, но в силу ряда исторических обстоятельств выделяясь из массы словенских племен, например в качестве субэтноса<sup>21</sup> (члены субэтноса осознают групповые особенности тех или иных элементов своей культуры, обладают самосознанием этнического порядка

и самоназванием, однако одновременно полагают себя частью основного этнического подразделения<sup>22</sup>), или «проблема антов» должна решаться иным образом.

Устоявшееся «общее мнение» безоговорочно отвечает на этот вопрос в пользу первой точки зрения. И резоны тому, казалось бы, имеются.

Во-первых, и анты, и словене, как о том свидетельствуют письменные источники VI в., говорили на одном языке, имели очень близкую материальную и духовную культуру (по информации, содержащейся у Прокопия Кесарийского (VII. 14.22-28), у склавинов и антов одинаковы типы поселения, характер ведения хозяйства, религиозные верования, одежда, образ жизни и нравы, формы управления, способы ведения войны<sup>23</sup>; согласно «Стратегикону» византийского полководца Маврикия, в 582-602 гг. занимавшего императорский престол, «племена склавов и антов одинаковы и по образу жизни, и по нравам» (XI.4.1)<sup>24</sup>). Кроме того, носители пеньковской (антской) археологической культуры, в ходе расселения ее носителей с основной территории, приняли деятельное участие в формировании безусловно этнически словенского населения в самых различных районах Европы.

Во-вторых, над исследовательским восприятием проблемы довлеет, укрепляя «общее мнение», то, что можно назвать «фактором языка»: коль скоро анты говорили по-славянски, то значит они были славянами, подразумевая под последними этнос. В результате на уровне «обыденного» научного сознания имеет место смешение глоттологического и этнологического аспектов проблемы, тесно, конечно, связанных, но далеко не равнозначных. То же обстоятельство дополнительно порождает ложную терминологическую и семантическую аллюзию — славянский язык > анты славяноязычны > анты — этнические славяне, — опасность которой уже отмечалась<sup>25</sup>. Чтобы избежать подобного рода терминологических коллизий, в Приложении под словенскими, этническими словенскими мы специально подразумеваем ту часть славяноязычного мира, у которой завершился процесс этногенеза, сложилась этническая самоидентификация, венчаемая аутоэтнонимом \*slověne.

Эти соображения подкрепляются, в-третьих, еще одним, носящим, впрочем, более психолого-научный, чем фактологический, характер: славянский метаэтнос существовал и существует по сей день (пусть и в редуцированном виде), анты же, «мелькнув» в источниках для конца IV в. и начала VI — начала VII в., затем бесследно исчезают и из них, и с исторической сцены вообще. Отсюда следует кажущийся очевидным вывод — анты являлись только «эпизодом» ранней истории словен, первоначально в силу ряда конкретно-исторических причин выделившись из общей массы словенского мета-этноса, а затем в ней же растворившись.

На своего рода «заднем плане» указанных соображений, в-четвертых, зачастую молчаливо предполагается, а иногда и открыто постулируется ключевое — метаэтническая общность с самоназванием \*slověne возникла задолго до фиксации этого этнонима в письменных источниках, поэтому анты, о существовании которых можно говорить в лучшем случае с IV в., моложе ее, а значит являются соподчиненной частью словенского метаэтнического образования. Таким образом, постулируется как бы «первородство» этноса \*slověne по отношению к антам.

И все же исследователи, основательно соприкасавшиеся с проблемой антов, ощущали ее «неудобство», ее «выпадение» из «стройной картины» ранней истории этнических словен.

В. Д. Королук, Г. Г. Литаврин, Б.Н.Флоря, авторы первой главы монографии «Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья», указывали, что анты — это «группировка славян», сформировавшаяся на территории, ранее занятой иранцами, оказавшими на них влияние (в этой связи они отмечали в том числе то, что «весьма существенно также заимствование восточными славянами у иранцев традиций почитания ряда иранских богов»). «Учитывая все это, — писали ученые далее, — можно высказать предположение, что эти процессы (взаимодействия с иранцами. — М.В.) привели к возникновению у группировки славян — антов — известных особенностей системы верований, обычаев, быта и т.п., отличавших их от всех остальных славян. Возможно, на этой основе и наметилось первоначально определенное обособление антов как особой этнополитической организации (племенного союза) от общей совокупности славянского этноса.

Обособление антов в связи с расселением славян на новой территории следует расценивать как первое проявление тенденции к распаду этнополитической общности славян... Возможно, однако, что объединения „склавинов" и антов не воспринимались писавшими о них авторами VI в. как две разные этнические общности (отметим, следовательно, что сама мысль о том, что анты — это этнос, отличный от словен, авторам не чужда. — М. В.)\* 26.

Приведя соответствующие сведения Иордана и Прокопия Кесарийского об «общем корне» словен и антов (см. далее), исследователи резюмировали: «Иными словами, Иордан и Прокопий видели различие между славянами и антами лишь в том, что они принадлежали к разным военно-политическим объединениям, т. е. это отличие было не собственно этническим, а этносоциальным и обуславливалось подданством двух нередко враждующих племенных союзов»<sup>27</sup>.

Последнее замечание авторов представляется нам весьма симптоматичным. Стоя на позициях «общего мнения» об антах как части этнических словен, в нем они вместе с тем фактически уравнивают и тех, и других. В этом случае принимаемое авторами *opinio communis doctorum* вступило в противоречие с определеннейшими свидетельствами письменных источников, которые всегда четко разграничивают словен и антов и никогда их не смешивают. При этом, конечно, словене VI ст. ни в коей мере не могут быть охарактеризованы как «племенной союз», единое «военно-политическое объединение», ибо являлись метаэтнолингвистическим образованием, состоявшим из массы племен и их союзов, зачастую временных<sup>28</sup>. Но в таком случае данную характеристику следовало бы относить и к антам. Некоторая интенция к этому в приведенном тексте просматривается (см. также далее), но реализовать ее, видимо, помешали инерция и давление все того же «общего мнения».

Продолжая антскую тематику, авторы писали: «Есть основания говорить и об определенных тенденциях к консолидации славянского этноса, которые проявились, как полагает В. Д. Королюк, в исчезновении этнонима [!] „анты" и распространении в VII в. названия „славяне" на представителей славянского этноса на всей территории славянского мира»<sup>29</sup>.

Вполне очевидна недостаточная согласованность этих положений друг с другом. Если анты являлись частью словенского этноса в VI в., то нет оснований писать о консолидации последнего в VII ст. Если же в этом столетии произошла консолидация и этноним словене, а значит и словенское этническое самосознание, рас-пространились на антов, то неизбежно следует заключить, что ранее анты словенами в этническом смысле не являлись.

Критически оценил приведенное суждение В. Д. Королюка и О. Н.Трубачев, писавший: «В принципе случайный факт последнего упоминания племенного имени антов в первых годах VII в. н. э. еще не дает никаких оснований для того, чтобы датировать точно этим временем... не только распространение имени склавен (славян) на всех славян, но и „консолидацию" славянского этноса»<sup>30</sup>.

Как отмечалось в первой главе, проблеме антов-«пеньковцев» существенное внимание уделил В. В. Седов. Антов VI-VII вв. ученый охарактеризовал как "племенное образование"<sup>31</sup>. Однако, повторим, не требует развернутых доказательств положение, согласно которому анты этого времени не являли собой некоего "племенного образования" или устойчивого «союза племен», сами состоя в потестарно-политическом отношении из отдельных племенных единиц и их нередко недолговременных объединений-союзов. Да и а priori очевидно, что если полагать насельников пеньковской культуры, простиравшейся в своей основной части на обширной территории от Прута до верховьев Северского Донца, антов, «племенным образованием», т.е. своего рода «суперсоюзом племен», который должен был, соответственно, иметь единый центр («столицу»), единый орган (органы) управления, продолжительную стабильность функционирования в качестве политического единства и т.д., то последовательно необходимо заключить, что перед нами — «образование», стоявшее на пороге государственности. Думаем, что столь далеко в оценке социальной продвинутости антского общества сегодня едва ли пойдет кто-либо из ответственных исследователей.

Как кажется, неадекватность характеристики антов в качестве «племенного образования» ощущал и В. В. Седов, когда писал (выделение в цитате наше): «Согласно Прокопию Кесарийскому, анты, как и остальные славяне, пользовались одним языком, у них был одинаковый быт, общие обычаи и верования, а ранее они назывались одним именем. Вместе с тем из письменных известий очевидно, что анты выделялись какими-то этнографическими особенностями — они называются наравне с такими этническими группами того времени, как гунны, утигуры, мидяне (для этой эпохи явный анахронизм. Прокопий Кесарийский в «Тайной истории» (XI. 11) действительно упоминает мидийцев (мидян), обитавших в северо-западной части современного Ирана и создавших в древности обширную державу со столицей в Эктабате, в 550/549 г. до н. э. завоеванную персами государства Ахеменидов, в одном ряду с сарацинами (арабами), склафинами и антами<sup>32</sup>, но в пассаже данный этноним использован для обозначения персов вообще<sup>33</sup>. — М.В.) и др. Византийцы каким-то образом отличали анта от славянина даже среди наемников империи»<sup>34</sup>. Определенное недоумение В.В.Седова снимается, если встать на ту точку зрения, согласно которой ран-несредневековые авторы, куда лучше (хотя далеко не идеально), чем современные исследователи, знавшие реалии своей эпохи, отъединяли антов и словен не просто «каким-то образом» и не просто в силу их «этнографических особенностей» (хотя и особенности, наверняка, имелись).

Так что же все-таки представляли собой анты: «группировку славян», «субэтнос», «союз племен», «племенное образование», «военно-политическое объединение» и т. п. или нечто иное?

Рассмотрение проблемы начнем с вопроса о «первородстве» этнической общности с самоназванием словене по отношению к антам.

Теория этноса, признавая тот факт, что в очень многих случаях язык выступает в качестве одного из важнейших этногенных факторов, вместе с тем не ставит знак равенства между языком и этносом, между людьми как носителями того или иного языка (и шире — культуры) и людьми как носителями того или иного этнического самосознания (скажем, современные сербы, хорваты и боснийские мусульмане говорят на легко взаимопонимаемых близкородственных языках (диалектах), но это разные этносы; китайцы севера и юга страны при встрече не поймут друг друга, но они сознают себя членами единого этноса хань). Поэтому славяноязычие антов не может служить аргументом в пользу их принадлежности к этническим словенам.

Следует, далее, констатировать, что на историческую сцену словене и анты в массовом порядке вступают практически одновременно.

Наиболее ранние памятники пражско-корчакской археологической культуры, носителями которой основательно считаются этнические словене, датируются сегодня V в.<sup>35</sup> Однако датировка ранних памятников пеньковской культуры, культуры раннесредневековых антов, аналогична<sup>36</sup>. Для нас крайне важно также и то, что при всей разности «славянских» этногонических гипотез и теорий археологи не считают одну из этих культур ответвлением, дериватом другой<sup>37</sup>.

На страницах письменных источников словене и анты появляются в первой половине VI в. также практически одновременно, но выступают всегда раздельно, как две самостоятельные силы и никогда не смешиваются; ни один источник при этом не указывает на антов как на часть этнических словен, что является очень серьезным аргументом *ex silentio*. Византийские авторы VI в., например, довольно неплохо знали и тех, и других и, кроме того, интересовались антами и «склафинами» не в кабинетно-познавательных целях, а руководствуясь в первую очередь вполне прагматическими мотивами, с точки зрения внешней политики империи и пограничной для нее опасности. И если бы анты были частью «склафинов», то они, надо полагать, отметили бы этот факт, ибо его следовало сугубо учитывать в отношениях Византии с этой частью «мира варваров».

Единственным текстом, который мог бы быть истолкован как указание на соподчиненное положение антов по отношению к словенам, является следующий пассаж из труда историка VI ст. Иордана «О происхождении и деяниях гетов» («Гетика») (35): рассказав о местах расселения «славинов», Иордан замечает: «Анты же, самые могущественные из них (выделено нами. — М.В.) (*Antes uero, qui sunt eorum fortissimo*), там, где Понтийское море делает дугу, простираются от Данастра вплоть до Данапра»<sup>38</sup>. Однако новейшие интерпретаторы данного фрагмента, Л. А. Гиндин и Ф. В. Шелов-Коведяев, полагали, что «семантика *is, ea, id* как указывающего на непосредственно

предшествующий ему объект и превосходной степени сравнения прилагательного (*fortissimi*) как очень высокой степени качества делает по меньшей мере равноправным перевод „которые намного могущественнее их (склавинов)". В этом варианте привлекает также и то, что он не требует никаких специальных дополнений и толкований и внутренне непротиворечив»<sup>39</sup>.

Как видим, ни материальные (археологические), ни письменные источники не только не содержат оснований для суждения о «первородстве» этнических словен перед антами, но со всей определенностью свидетельствуют об их равнозначности и равноценности, независимом функционировании для V-VI вв.

Более того, если до начала VI в. об этнических словенах мы ничего достоверно не знаем, то ситуация с антами иная: термин этот фиксируется в «Гетике» Иордана для конца IV ст. Нередко высказывались и высказываются мнения, согласно которым «об этнолингвистической принадлежности антов IV в. нельзя сказать ничего определенного»<sup>40</sup>, что анты IV в. — не славофоны, а иранцы<sup>41</sup>, и т.п. Основой для подобных как «осторожных», так и «радикальных» суждений служит, во-первых, вероятно, то, что сам этноним анты явно не славянский по происхождению, что, впрочем, «само по себе... мало что значит»<sup>42</sup> (о месте этнического имени анты в контексте ранней этнической ономастики славяноязычного населения подробнее см. в первой главе). Во-вторых, у нас действительно считанные факты, чтобы судить о «лингво-этнографическом лице» антов IV в. Однако если к ним подойти с должной осторожностью, но без гиперкритицизма, то и они позволяют сделать достаточно вероятностные выводы.

Иордан (*Get.* 247) повествует об остроготско-антской войне конца IV в., в которой «король» Винитарий победил антов «и короля их по имени Боз (*regemque eorum Boz nomine*) с сыновьями и 70 знатными людьми распял, чтобы трупы повешенных удваивали страх покоренных»<sup>43</sup>. Несмотря на малую длину лексического фрагмента *Boz* и неоднократные сомнения<sup>44</sup>, все же пока наиболее приемлемым объяснением остается то, которое усматривает здесь глоссу, где *geh* калькирует праслав. \**vođjъ* 'вождь' (в форме \**vožъ* или \**vožь*)<sup>45</sup> (ср. в «Истории» Феофилакта Симокатты, написанной, наиболее вероятно, в конце 620-х годов, замечание о славянском вожде Мусокии, называемом «на языке варваров риксом» (VI.9.1)<sup>46</sup>; ранее «риксами» же названы словенские и антские вожди в «Стратегиконе» Маврикия (XI.4.30)<sup>47</sup>.

А. Н. Анфертьев, новейший комментатор «славянских» фрагментов «Гетики», полагал, что все сопоставления лексемы *Boz* со славянскими языковыми фактами (в том числе от \**vođjъ*) «неправдоподобны не только с точки зрения вокализма, но и из общих соображений»<sup>48</sup>. Не беремся судить о вокализме, хотя существуют и другие, достаточно авторитетные суждения, не просматривающие в этом случае глоттологических трудностей, но не видим ни одного «общего соображения», запрещающего гипотезу о по крайней мере присутствии среди антов того времени славяноговорящих насельников.

Здесь нами усматриваются затруднения иного рода. Даже при принятии славянской лингвистической интерпретации данного лексического факта, он не может считаться решающим для категорических заключений о языке антов (или их части), ибо его возможно трактовать не только как фиксацию присутствия славофонов среди антов того времени, но и как всего лишь отражение имевших место контактов не славяноговорящих антов (например, иранцев) со славофонами. Напомним в этой связи, что в трактате «Об управлении империей» Константина Багрянородного, в главе, рассказывающей о происхождении «турок» (венгров) и основанной на собственно мадьярских преданиях, их первый предводитель, Леведий, статусно охарактеризован славянским словом «воевода» (*βοεβόδοσ*)<sup>49</sup>.

В том же известии Иордана о готско-антском конфликте привлекает внимание имя предводителя, «короля» готов — *Vuinitharius*. Кроме победы над антами, он еще известен, по Иордану, войной с «королем» гуннов Баламбером, в которой в конце концов потерпел поражение и погиб (*Get.* 248-249)<sup>50</sup>. Главным «деянием» Винитария, таким образом, являлась победа именно над антами. Между тем его имя (возможно, это прозвание) многие исследователи и давно этимологизировали как «победитель венетов» (или даже, по мнению О. Н. Трубочева, «потрошитель венетов»)<sup>51</sup>.



Если принять кажущуюся весьма вероятной этимологию имени Винитария как «победитель венетов» и зная, что его единственной крупной военной удачей, согласно Иордану, являлась победа над антами, то следует заключить, что германцы-готы знали антов в конце IV в. не только под их собственным наименованием, но и равно называли венетами, т.е. этнонимы анты и венеты были для них синонимами или рассматривались как тождественные (анты = венеты). Эта конструкция делает необходимым для нас обратиться к знаменитому «этнонимическому треугольнику» Иордана: венеты — словене — анты.

Иордан, закончивший «Гетику» незадолго до 550/551 г. и при ее написании широко опиравшийся на труд своего предшественника Флавия Магна Аврелия Кассиодора Сенатора «Готская история», заверченный, как обычно считают, не позднее 533 г.<sup>52</sup>, указывал, что у «левой стороны» Карпат, «которая склоняется к северу, от истока реки Вистулы на огромных пространствах обитает многочисленное племя венетов. Хотя теперь их названия меняются в зависимости от различных родов и мест обитания, преимущественно они все же называются славянами и антами» (Get. 34)<sup>53</sup>. В другом месте (Get. 119) говорится: «Они же (венеты. — М.В.), как мы сказали в начале [нашего] изложения или в каталоге народов, произойдя из одного корня, породили три народа («три [народа, имеющих каждый свое] название»<sup>54</sup>. — М.В.), то есть венетов, антов и славян...»<sup>55</sup>.

Наиболее старое и частью удерживающееся до сего времени мнение состоит в толковании этих сведений Иордана (Кассиодора) как указания на реальное существование в его время «трех групп славянства»<sup>56</sup>, что невозможно уже потому, что этноним венеты/венеды у славян никогда не был самоназванием<sup>57</sup>, т. е. источник в данном случае понимается буквально и принимается без внутренней критики.

Новую конструкцию Иорданова «этнонимического треугольника» предложил А. Н. Анфертьев. Ее сильной стороной является проведенный ученым источниковедческий анализ. Он полагал, что информация Кассиодора о венетах (Iord. Get. 34 [первые предложения]) восходит в конечном счете к тому же источнику, что и сведения о них писавшего в самом конце I в. Тацита (Germ. 46. 2)<sup>58</sup>; о словенах же и антах историк сведения получил от современников, готских информаторов (Iord. Get. 34 [последние предложения], 35). Пользуясь присущим ему творческим методом, Кассиодор соединил эти два разделенные примерно полутысячелетием информационных блока, руководствуясь тем, что славяне и анты жили на той же (или примерно на той же) территории, что и, согласно более раннему источнику, венеты. Отсюда у него родился «вывод о том, что славяне и анты и есть венеты, точнее — что это название двух основных венетских народов»<sup>59</sup>.

«В окончательном оформлении идеи о происхождении славян и антов ex una stirpe „из одного корня" (§ 119), — писал далее А. Н. Анфертьев, — вероятно, сыграли свою роль также какие-то представления об их близком родстве, бытовавшие в готской среде. Не исключено, во всяком случае, что именно из этой среды Прокопий почерпнул свою информацию об этнокультурной близости славян и антов и их общем — в прошлом — имени „спорами" (см. далее. — М.В.)... Не исключено..., что мы имеем дело с двумя вариантами одного рассказа». «Таким образом, — заключал А.Н. Анфертьев, — мы полагаем, что идентификация славян (и, добавим, антов. — М.В.) с частью венетов у И[ордана]... не имеет ничего общего с реальной историей»<sup>60</sup>.

Что касается Кассиодора (> Иордана), то готский источник его информации вполне вероятен. Но, подчеркнем, считать, будто указанное представление сложилось у готов — по крайней мере рискованно; единственно относительно достоверным является то, и в этом мы согласны с А. Н. Анфертьевым, что оно, возможно, у них бытовало. Гораздо выше вероятность и допустимость другого — восприятие готами «словено-антского» этногонического предания (словено-антская среда > готы > Кассиодор > «Гетика» Иордана).

Мнение же о готском источнике сведений Прокопия Кесарийского о некогда общем имени словен и антов («Да и имя встарь у склавинов и антов было одно. Ибо и тех и других издревле звали „споры"...» [VII.14.29]<sup>61</sup>) едва ли доказуемо. Обширная историография «проблемы „споров"» содержит многие другие решения, в том числе предполагался непосредственно «славянский» источник информации<sup>62</sup>. И если сведения Прокопия, и на наш взгляд являющиеся вариантом

рассказа об одном «имени — корне» словен и антов, получены не от готов, а из иной среды, пусть даже не от славофонов, это значительно по-вышает вероятность того, что перед нами — рефлексия "словено-антского» этногенетического предания, равно отразившегося и в «Гетике» Иордана, и в третьей части «Книг о войнах» Прокопия Кесарийского.

Иная проблема — причины причисления Кассиодором словен и антов к венетам, в результате чего, заметим, в его отразившемся у Иордана сочинении и родились так называемые три группы раннесредневекового «славянства».

Согласно А.Н.Анфертьеву, идентификация антов и словен с венетами — искусственная конструкция Кассиодора, ничего общего не имеющая с реальной историей, результат контаминации им разнородных и разновременных источников. Но буквально здесь же исследователь писал, что «отождествление в германской среде славян с венетами могло способствовать тому, что в позднейшее время славян называли вендами (виндами и т.п.) в самых разных частях зоны славянско-германских контактов...»<sup>63</sup>. Закономерно напрашивается вопрос: благодаря чему произошло подобное отождествление? Доводя мысль автора до логического завершения, следует, видимо, полагать, что произошло это благодаря массовому чтению германцами «Готской истории» Кассиодора (не сохранившейся) и «Гетики» Иордана...

Весьма натянутой, явно призванной «вынести за скобки» «неудобный» факт выглядит попытка А. Н. Анфертьева объяснить то, что «венетами называют соседних славян прибалтийские финны», ссылаясь на загадочную «прибалтийско-скифскую эпоху», когда у финноязычного населения еще не было контактов со славянами, а наименование «венеты» относилось к другим соседям — действительно венетам Тацита и лишь позднее «было перенесено на славян, переселявшихся в северо-восточном направлении»<sup>64</sup>.

Существует, наконец, и еще один «неудобный» — и отрицаемый А. Н. Анфертьевым — вероятностный факт, а именно отождествление венетов и антов готами в конце IV ст., задолго до написания труда Кассиодора.

Не исключая возможности опоры Кассиодора на более ранние источники в части сведений о венетах и их расселении, мы все же полагаем, что при отождествлении словен и антов с венетами и возведении их «родословия» к последним он руководствовался в первую очередь иными основаниями, чем «территория проживания» венетов, словен и антов, все же имеющими отношение к «реальной истории».

Существо дела, на наш взгляд, состояло в особенностях этнической номинации славяноговорящего населения германцами-готами, на устную традицию которых Кассиодор (или его предшественники) опирался в своей информации о словенах и антах начала VI в. Подобно тому, как позднее германцы именовали славян вендами, виндами и т. п., хотя им прекрасно было известно и их самоназвание, готы, с одной стороны, знали и тех, и других под аутоэтнонимами, с другой — равно могли именовать бытовавшим в их среде экзоэтнонимом венеты. Весьма вероятно, что из готской традиции Кассиодор почерпнул и представление о венетах как «общем корне» словен и антов.

В итоге для VI в. мы имеем готский ряд этнономастических тождеств: словене = венеты, анты = венеты. Замечательно при этом то, что Кассиодор (или Иордан), видимо, сознавал, что в его время венетов как отдельного «народа» не существовало. Ведь информация § 119 «Гетики» очевидным образом расходится со сведениями § 34, противоречит им: в § 34 фактически названы только два «венетских народа», и оба для VI в. — бесспорные реалии, тогда как венеты для времени Кассиодора в данном параграфе исчезают, "растворяясь" в словенах и антах.

Но дело в том, что § 119 «Гетики» содержит рассказ о покорении венетов готским «королем» IV в. Херманариком (Эрменриком), рассказ явно искусственного происхождения, измышленный предшественниками Кассиодора (Иордана) или им самим для возвеличивания этого правителя, подчинившего якобы все окружающие народы, как реальные, так и полупоэтические<sup>65</sup>. Поэтому историк мог счесть необходимым «осовременить» венетов в том же § 119 и для VI в. Так, полагаем, возникли в § 119 "Гетики" три группы раннесредневековых венетов (а не, заметим, славян, как зачастую этот отрывок произвольно интерпретируют).

В отношении славофонов, таким образом, выстраивается следующий германский этнонимический ряд (по возрастающей хронологической глубине): в средние века (и позднее) — славяне ≡ венды, винды и т. п.; раннее средневековье — заимствование прибалтийскими финнами у германцев наименования славян венетами<sup>66</sup> (в V в. устанавливаются регулярные контакты между Скандинавией и финноязычными прибалтами, а около VI в. начинается их взаимодействие с пришлыми носителями культуры ранних длинных курганов — славяноязычными кривичами<sup>67</sup>) и отождествление, с опорой на готскую традицию, словен и антов с венетами в «Гетике».

Открывает же этот ряд имя победителя антов Винитария, откуда следует тождество анты ≡ венеты. Причисление готами антов *Voz'a* к венетам позволяет с большой долей уверенности полагать, что анты конца IV в. в глазах ближайших и достаточно хорошо их знавших германских соседей принадлежали к тому же «венетскому» лингво-культурному кругу, в который германцами позднее включались и этнические словене. А это уже серьезный аргумент в пользу той точки зрения, согласно которой среди антов конца IV ст. был, по крайней мере, весьма явствен и силен славяноязычный компонент, что единственно могло сделать возможным для готов отождествление венетов и антов. Большую весомость в этом контексте приобретает и «аргумент Боза».

В общей форме (с поправками относительно этнического словенства антов и существования группировки «славян-венетов») мы согласны с О. Н. Трубачевым в том, что «для готов-германцев описываемого Иорданом времени (IV в.) связь между славянами-венетами и славянами-антами не составляла тайны»<sup>68</sup>.

Подводя некоторый итог этой части нашего «анто-словенского экскурса», мы должны констатировать, что определять характер антской общности VI-VII вв. в потестарно-политических терминах («союз племен», «племенное образование», «военно-политическое объединение» и под.) достаточных оснований нет, но имеются соображения, препятствующие подобной ее классификации. Равно нет оснований (кроме пресловутого *opinio communis*) и считать антов частью словенского метаэтноса, этническими словенами, постулируя тем самым «первородство» словен по отношению к антам. Более того, парадоксальность ситуации заключается в том, что «славянство» (не в этническом, но по крайней мере в лингво-культурном смысле) якобы «маргинальных» антов, возможно, «прощупывается» для времени даже более раннего, чем появляются достоверные сведения о собственно этнических словенах. Иное дело, что об антах IV ст. мы не можем обоснованно сказать — были ли они еще «союзом племен» или их общность уже носила этнический характер.

О равноценности, равноправности словен и антов VI в. свидетельствуют и этногонимические предания, донесенные Иорданом (< Кассиодором) и Прокопием Кесарийским. Станным образом их почему-то зачастую полагают основанием для постулирования этнического словенства антов. Однако если следовать «букве и духу» информации Иордана, то из нее следует, что некогда раньше словене и анты составляли одну общность («один корень»), у них было общее имя («венеты»), теперь же эта общность распалась на собственно словен и антов. По сути то же сообщает Прокопий: «встарь» и склавинов, и антов звали одним именем («споры»), теперь же они, пользуясь оборотом «Повести временных лет», «прозвались своим именем», т.е. произошел распад бывшего единства, переставшего существовать. При этом, повторим, Иордан (< Кассиодор) и Прокопий Кесарийский, не исключено и даже весьма вероятно, пользовались сведениями, исходившими от славофонов (хотя и опосредованно) и отражавшими, таким образом, определенные стороны их самосознания.

На то, что четкое и осознанное разделение словен и антов было не просто отражением взгляда сторонних наблюдателей, «каким-то образом» вычленивших антов из «единого славянского этнического массива», но устойчивым фактом самосознания, на наш взгляд, имеется выразительное аутентичное свидетельство. У Прокопия Кесарийского в «Готской войне» содержится следующий рассказ: анты и склавины, оказавшись в ссоре друг с другом, вступили в сражение, в котором анты потерпели поражение. Склавинами был взят в плен юноша по имени Хилвудий. Его решил выкупить некий состоятельный ант, которому Хилвудий рассказал «в правдивой речи», что «родом он и сам ант (выделено нами. — М.В.)\* и «поскольку вернулся в отчие места, то впредь и сам будет свободен» (VII.14.18)<sup>69</sup>.

Достаточно признать членение на словен и антов фактом самосознания, а не следствием неких «этнографических особенностей», как без натянутости получает объяснение с некоторым недоумением вскользь упомянутое В. В. Седовым наличие в византийской армии во время войны с сасанидским Ираном в кампании 555-556 гг., согласно «Историям» Агафия Миринейского (около 530 — около 582), с одной стороны, анта Дабразега (II.21.6)<sup>70</sup>, с другой стороны, словенина («склава») «именем Сваруна» (IV.20.4)<sup>71</sup>.

Не находя достаточных оснований для принятия ранее высказывавшихся точек зрения о характере антской общности VI-VII вв. и памятуя о том, что общность с самоназванием \*slověne для VI-VII ст. безусловно являлась метаэтнической, мы должны прийти к выводу о том, что и антская общность этого времени носила аналогичный характер. Преимущество данной теории состоит, во-первых, в том, что она непротиворечиво, без необходимости прибегать к натяжкам и дополнительным толкованиям объясняет практически все известные ныне связанные с антитезой словене — анты факты и, во-вторых, на факты же опирается, в отличие от превратившейся в необсуждаемый научный постулат гипотезы об антах как соподчиненной части словен, фундированность которой оставляет желать большего.

Предыдущая часть нашего «анто-словенского экскурса» опиралась преимущественно на некоторые положения теории этноса и письменные источники. Но не менее важно постараться, хотя бы гипотетически, объяснить, «в пространстве и времени», каким образом могла сложиться ситуация, в условиях которой в VI — начале VII в. на раннесредневековой исторической сцене оказались два равноценных славяноязычных метаэтнических образования. Фактической основой дальнейших построений служат разыскания В. В. Седова<sup>72</sup>, теория которого, повторим (см. первую главу), сегодня нам представляется наиболее проработанной и цельной.

На рубеже н. э. в Висленском регионе существовала особая этнографолингвистическая (лингвокультурная) общность — «наследник» культуры подклешевых (подклошевых) погребений (400-100 гг. до н. э.), входившая в состав пшеворской археологической культуры. Ее западные соседи, германцы, ощущали отличие данной общности от круга собственно германских племен и обозначали ее экзоэтнонимом венеты. В «венетскую» общность входили (или ее составляли) будущие «словене» и «анты», находившиеся на этапе этногенеза, представлявшие собой этногенные потенции, т. е. еще не обладавшие прочно сформировавшимся этническим самосознанием и не имевшие общего самоназвания<sup>73</sup>.

Уже с конца I в. до н. э. начинается продвижение «пшеворцев» в юго-восточном направлении, а затем далее на восток. В итоге, уже в рамках черняховской археологической культуры складываются два ее субрегиона, два варианта — Верхнеднепровский и Подольско-Днепровский (для нас симптоматично, что ранее В. В. Седов их не разделял, объединяя в цельный Подольско-Днепровский регион<sup>74</sup>; выделение же им ныне двух интересующих нас вариантов черняховской культуры можно трактовать как косвенное подтверждение верности логики выстраиваемой теории). В их ареалах в ходе взаимодействия с субстратными насельниками и их постепенной ассимиляции у славяноязычного населения этногенетические процессы вступают в завершающую фазу. Не позднее конца IV в. в Подольско-Днепровском регионе уже сложился социум («союз племен»? образование этнического характера?) с самоназванием анты.

К началу VI ст. (по косвенным соображениям — сравнительно незадолго до этой даты) под воздействием внутренних (см. выше) и внешних<sup>75</sup> причин происходит сравнительно быстрая (в историко-хронологическом масштабе кажущаяся едва ли не «мгновенной») этническая консолидация славяноязычного населения Верхнеднепровского региона и ряда сопредельных территорий (археологический индикатор — формирование пражско-корчакской культуры), следствием которой стало возникновение словенского этнического самосознания, венчавшегося появлением аутоэтнонима \*slověne.

Анты же, как и словене, выходцы из «венетского» ареала пшеворской культуры, но оказавшиеся в иных местах расселения, чем более западные славофоны, и формировавшиеся на ощутимо ином, преимущественно иранском, субстрате, остались в стороне от процессов этнического генезиса словенского образования, не участвуя в них, не став (и не считая себя) частью словенской

метаэтнической общности, т.е. не имея соответствующего самосознания. Под воздействием принципиально тех же факторов, что отмечены выше для словен, генерировался (консолидировался) отдельный славяноязычный метаэтнос с самоназванием анты (археологический эквивалент — пеньковская культура). (Мы склонны придавать совокупности именно данных обстоятельств решающее значение в сложении этнических антов, а не специфике субстрата (иранцы сармато-аланы), в основном отличавшегося для такового у словен.)

В итоге, по крайней мере к первой половине VI в., когда словене и анты выходят на страницы письменных источников, славяноязычный мир раннего средневековья оказался разделен на два метаэтнических образования (общности), с сепаратными самосознанием и аутоэтнонимами. Вместе с тем очевидная не только для внешних наблюдателей, но и для самих словен и антов их лингвокультурная близость и особенно осознание происхождения от «одного корня», существовавшего некогда «встарь» (в археологической интерпретации — «пшеворцы» Висленского региона) позволяют думать, что в самосознании населения, составлявшего два славяноязычных метаэтнуса, присутствовали элементы, так сказать, суперметаэтнического словено-антского самосознания.

Этническое самосознание славофонов в первые века раннего средневековья в результате, представляется, имело весьма сложную структуру, иерархию уровней:

- элементы суперметаэтнического словено-антского самосознания;
- словенское самосознание — антское самосознание;
- самосознание отдельных племен и их союзов, так называемых этносоциальных общностей.

Письменные источники не содержат никаких оснований полагать, что в VI — начале VII в. самосознание этнических антов являлось недостаточно четко оформившимся, устойчивым, своего рода «мягким». Вместе с тем имелись мощные объективные факторы, способствовавшие его дезинтеграции. Присутствие некоторых элементов словено-антского суперметаэтнического самосознания в совокупности с общей языковой и культурной близостью к словенам явились важнейшей причиной относительно быстрой утраты антами собственного самосознания на основной территории их расселения, возможно, в течение VII в. (косвенным индикатором может служить то, что верхним хронологическим рубежом пеньковской культуры является VII в., затем она сливается с иными археологическими культурами Восточной Европы — пражско-корчакской и восходящими к ней культурами типа Луки-Райковецкой и роменской, принадлежавшими этническим словенам).

Те же обстоятельства обусловили скорое размывание антской этнической самоидентификации и вне основной территории их расселения, ее переключение на словенское этническое самосознание: хотя анты-«пеньковцы» приняли самое активное участие, вместе со словенами, в центральноевропейско-балканской экспансии, вне основной территории этноним анты источниками не фиксируется для обозначения какой-либо группы славяноязычного населения. (Это обстоятельство, кстати, можно рассматривать как косвенное подтверждение тезиса о том, что анты не являлись «союзом племен». Ведь самоназвания таких подлинно племенных союзов как хорваты, сербы, северяне (северы), возникших, вероятно, в условиях «славяно-иранского симбиоза» в Подольско-Дне-провском субрегионе черняховской культуры, оказались устойчивы и после миграционной иррадиации их носителей из антского (пеньковского) ареала.)

Что переключение с антского самосознания на словенское могло быть весьма быстрым, свидетельствует, например, тот факт, что часть «пеньковцев», увлеченных движением на запад авар, вместе с ними в 560-е годы обосновалась в Среднем Подунавье<sup>76</sup>. В дальнейшем, однако, во всех источниках «союзниками» авар в данной области называются только словене, но никогда анты, что затруднительно объяснить, если предполагать сохранение антского самосознания и самоназвания анты, тем более что для второй половины VI — начала VII в. анты не являлись архаизмом, и антская общность на основной территории продолжала безусловно существовать и оставаться хорошо известной раннесредневековым писателям.

Предлагаемая «словено-антская» этнолого-археологическая конструкция носит гипотетический



характер — уже даже потому, что, как говорилось в первой главе, теория В. В. Седова является на сегодня отнюдь не единственной из предлагаемых, да и сама проблема генезиса «славян» обсуждается в литературе в разных ее аспектах уже не одно столетие и, вероятнее всего, обречена быть дискуссионной еще долго. Но что касается этнологической части обрисованного конструкта, то мы не усматриваем в нем, в рамках этнологической теоретической парадигмы, которой следуем, противоречий и запретов теоретико-методологического характера; равно не противоречит он известным ныне материальным (археологическим) и письменным источникам.

Итак, согласно нашей точке зрения, в том этническом и этногенетическом «котле», который «кипел» в «варварской» Европе в эпоху Великого переселения народов, по историческим меркам практически одновременно (по крайней мере) родились и некоторое время существовали параллельно два равноправных славяноязычных этнических образования. И, возможно, будь История более «благоклонна» к антам, последующая этническая картина славяноязычного мира могла быть существенно иной...

Но дезинтегрировавшийся антский метаэтнос не исчез бесследно; он оставил, в том числе, осязаемый след в генезисе культуры славян, в частности «передав» восточнославянскому/древнерусскому язычеству богов Хорса и Семаргла.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1 См.: Седов В.В. Проблема происхождения и начальной истории славян // Историко-археологическое изучение Древней Руси: Итоги и основные проблемы. Л., 1988. С. 21 (= Славяно-русские древности. Вып. 1); Он же. Славяне в древности. М., 1994. С. 61. См. также: Васильев М.А. Следует ли начинать этническую историю славян с 512 года? // Славяноведение. 1992. № 2. С. 5; Он же. Рец. на: Седов В. В. Славяне в древности. М., 1994 // Там же. 1996. № 4. С. 98; Аксенова Е. П., Васильев М.А. Проблемы этногонии славянства и его ветвей в академических дискуссиях рубежа 1930-1940-х годов // Там же. 1993. № 2. С. 102, 104.

2 «Объект знания, — писал Г. П. Щедровицкий, — существует независимо от знания, он существует и до его появления. Предмет знания, напротив, формируется самим знанием. Начиная изучать или просто „включая“ в деятельность какой-либо объект, мы берем его с одной или нескольких сторон. Эти выделенные стороны становятся „заместителем“ или „представителем“ всего многостороннего объекта; они фиксируются в знаковой форме знания». Это объективированное знание и образует предмет знания. «В специально-научном анализе мы всегда рассматриваем его как адекватный объекту... Но при этом надо всегда помнить..., что предмет знания не тождествен объекту...». И далее: предмет знания «предстает перед человеком в объективированном виде как существующий помимо объектов, от которых он был абстрагирован. Его объективированная „данность“ порождает иллюзии — как будто бы имеют дело с самим объектом». См.: Щедровицкий Г.П. Проблемы методологии системного анализа. М., 1964. С. 14, 16.

3 В основу Приложения положены следующие наши работы: Васильев М. А. Следует ли начинать этническую историю славян с 512 года?; Он же. Славяне и анты: К проблемам этногенетических и раннеэтноисторических процессов в славяноязычном мире // Славяноведение. 1993. № 2; Он же. Рец. на: Седов В. В. Славяне в древности; Он же. Рец. на: Седов В. В. Славяне в раннем средневековье. М., 1995 // Славяноведение. 1997. № 2.

4 Арутюнов С. А. Фактор безэтничности // Расы и народы. М., 1989. Вып. 19. С. 23.

5 В силу большого количества литературы укажем только на следующие работы: Крюков М. В. Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза // Расы и народы. М., 1976. Вып. 6; Он же. О некоторых закономерностях эволюции этнического самосознания (Заметки на полях книги «Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма». М., 1989) // Советская этнография. 1990. № 4; Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983; Волкова Н. Г. Этническая история: содержание понятия // Советская этнография. 1985. № 5; Лесман Ю. М. К теории этногенеза: этногенез древнерусской народности // Скифы. Сарматы. Славяне. Русь. СПб., 1993 (= Петербургский археологический вестник. № 6).

- 6 Свод древнейших письменных известий о славянах. 2-е изд., испр. М., 1994. Т. I: (I-VI зв.). С. 170.
- 7 Там же. С. 177, см. также: с. 210-212.
- 8 Крюков М.В. Эволюция этнического самосознания... С. 61, 62. См. так же: Козлов В.И. О понятии этнической общности // Советская этнография. 1967. № 2. С. 104; Куббель Л.Е. Этнические общности и потестарно-политические структуры доклассового и раннеклассового общества // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М., 1982. С. 128; История первобытного общества. Эпоха классового образования. М., 1982. С. 320-321; Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. С. 267.
- 9 Лесман Ю. М. К постановке методических вопросов реконструкции этногенетических процессов // Славяне. Этногенез и этническая история (Междисциплинарные исследования). Л., 1989. С. 15.
- 10 Никонов В.А. Этнонимия // Этнонимы. М., 1970. С. 25; Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. О древних славянских этнонимах (Основные проблемы и перспективы) // Славянские древности: Этногенез. Материальная культура Древней Руси. Киев, 1980. С. 12, 17; Трубачев О.Н. Из исследований по праславянскому словообразованию: генезис модели на \*-epipъ, \*-janipъ // Этимология, 1980. М., 1982. С. 12.
- 11 Никонов В.А. Этнонимия. С. 15-16; Чеснов Я.В. О социальной мотивированности древних этнонимов// Этнонимы. С. 48; Крюков М.В. «Люди», «настоящие люди» (к проблеме исторических типологий этнических самоназваний) // Этническая ономастика. М., 1984.
- 12 Подробнее см.: Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 59-62.
- 13 Лесман Ю. М. К теории этногенеза: этногенез древнерусской народности. С. 101.
- 14 Лебедев Г. С. Археолого-лингвистическая гипотеза славянского этногенеза // Славяне. Этногенез и этническая история. С. 105-106.
- 15 Мачинский Д.А. Территория «Славянской прародины» в системе географического и историко-культурного членения Евразии в VIII в. до н. э. — XI в. н. э. (контуры концепции) // Там же. С. 122.
- 16 Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период. Киев, 1990. С. 354.
- 17 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 58.
- 18 Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н. э. — первой половине I тысячелетия н. э. М., 1993. С. 195.
- 19 Подробнее см.: Крюков М. В. Эволюция этнического самосознания...; Он же. Этнические и политические общности: диалектика взаимодействия // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе.
- 20 Лесман Ю. М. К теории этногенеза: этногенез древнерусской народности. С. 99.
- 21 Так, скажем, считал В. Я. Петрухин, писавший: «Можно лишь предположить, что противопоставление словене-анты — это традиционное для славянской этнической истории выделение маргинальной («лесостепной») группировки, отличающейся по культуре от остального этноса: до недавнего времени так различались русские и казаки и т. д. Относить выделение таких

славянских этнических (субэтнических) групп ко времени до VI в. оснований мало» (Петрухин В. Я. К дискуссии о начале славянской этнической истории // Славяноведение. 1993. № 2. С. 4). В этой связи приходит на ум, в частности, то, что, следуя данной логике, если бы об украинцах (ср. этимологию этнонима анты «живущие на Украине, пограничные жители») мы знали столь же сравнительно мало, как об антах, т. е. этноним и то, что их культура (включая язык) очень близка к русской, что и те и другие одного древнерусского «корня», то вполне могли бы характеризовать укра-

инцев как субэтнос по отношению к великорусскому этносу.

22 См.: Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. С. 81-87.

23 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 183, 185.

24 Там же. С. 369.

25 См.: Иванов С. А. Откуда начинать этническую историю славян? (По поводу нового труда польских исследователей) // Советское славяноведение. 1991. № 5. С. 4-5, 7, 11; Васильев М. А. Следует ли начинать этническую историю славян с 512 года? С. 17-18.

26 Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 24.

27 Там же. С. 25.

28 Подробнее см.: Иванова О. В., Литаврин Г. Г. Славяне и Византия // Раннефеодальные государства на Балканах, VI-XII вв. М., 1985. С. 46-56.

29 Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. С. 27.

30 Трубочев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. М., 1991. С. 93.

31 Седов В. В. Славяне в раннем средневековье. М., 1995. С. 82.

32 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 203.

33 Там же. С. 247.

34 Седов В. В. Славяне в раннем средневековье. С. 82. Аналогично см. ранее: Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979. С. 124-125.

35 См.: Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период. С. 338-344, 350; Седов В. В. Славяне в древности. С. 290-296.

36 См.: Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период. С. 344-346, 350; Седов В. В. Восточные славяне в VI-XIII вв. М., 1982. С. 26; Он же. Славяне в древности. С. 316-317.

37 См.: Лебедев Г. С. Археолого-лингвистическая гипотеза славянского этногенеза. С. 110-111; Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период. С. 350-351; Седов В. В. Славяне в древности. С. 290-296, 316-317.

38 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 108-109.

39 Там же. С. 139.

- 40 Там же. С. 159 (суждение А. Н. Анфертьева).
- 41 См., например: Русанова И. П. Славянские древности VI-VII вв. М., 1976. С. 112.
- 42 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 159.
- 43 Там же. С. 114-115.
- 44 См.: Там же. С. 159-160.
- 45 Трубочев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. С. 11, 229.
- 46 Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1995. Т. II: (VII-IX вв.). С. 23.
- 47 Там же. Т. I. С. 375, 389.
- 48 Там же. С. 160.
- 49 См.: Константин Багрянородный. Об управлении империей / Текст, перевод, комментарий. М., 1989. С. 158, 159, 391.
- 50 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 115.
- 51 Браун Ф.А. Разыскания в области гото-славянских отношений. СПб., 1899. С. 252, прим. 1, 333; Иордан. О происхождении и деяниях гетов. *Getica* / Вступит. статья, перевод, комментарий Е. Ч. Скржинской. М., 1960. С. 320; Трубочев О. Н. *Germanica* и *Pseudogermanica* в древнейшей ономастике Северного Причерноморья. Этимологический комментарий // *Этимология* 1986-1987. М., 1989. С. 51; Он же. Этногенез и культура древнейших славян. С. 89, 229; Буданова В. П. Готы в эпоху Великого переселения народов. М., 1990. С. 133. А. Н. Анфертьев (Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 146-147) категорически отвергал первую из указанных этимологий, ссылаясь на мнение Фёрстеманна, далеко не единственно возможное, с самыми пессимистическими заключениями о месте и времени готско-«венет-ских» контактов.
- 52 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 99.
- 53 Там же. С. 107.
- 54 Там же. С. 154.
- 55 Там же. С. 111.
- 56 К историографии вопроса см.: Там же. С. 33.
- 57 См.: Васильев М.А. Рец. на: Седов В. В. Славяне в древности. С. 99.
- 58 См.: Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 39.
- 59 Там же. С. 131.
- 60 Там же. С. 132.
- 61 Там же. С. 185.
- 62 См.: Там же. С. 227-228; *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*. Wrocław; Warszawa; Kraków, etc., 1989. Z. 2. Seria greca. S. 89.
- 63 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 132.

- 64 Там же.
- 65 Там же. С. 153-154.
- 66 Там же. С. 58.
- 67 Седов В. В. Восточные славяне в VI-XIII вв. С. 46-58; Он же. Первый этап славянского расселения в бассейне озер Ильменя и Псковского // Новгородские археологические чтения. Новгород, 1994. С. 132-135; Он же. Славяне в раннем средневековье. С. 211-217.
- 68 Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. С. 89.
- 69 Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. С. 183. Попытка комментаторов данного рассказа провести границу между «склави́нами» и антами не по этнической линии, а путем трактовки антов как «племенного союза», враждебного в какой-то исторический момент «склави́нам» (Там же. С. 218), по указанным выше причинам нами принята быть не может.
- 70 Там же. С. 295.
- 71 Там же. С. 297.
- 72 См. в первую очередь новейший двухтомник ученого «Славяне в древности» и «Славяне в раннем средневековье».
- 73 В. В. Седов, отстаивая тезис о славянском этническом характере населения уже культуры подклёшевых погребений, писал: «Этноним славяне — самоназвание славянского этноса. Очевидно, он появился не сразу в момент его становления. Формирование этноса и рождение этнонима — явления часто не одновременные. О.Н.Трубачев (см.: Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. С. 90. — М. В.)... отмечает, что появлению этнонима обычно „...предшествовал длительный период относительно узкого этнического кругозора“», когда самоидентификация выражалась понятиями «мы», «свои», «наши», «люди (вообще)» (Седов В.В. Славяне в древности. С. 147). Но как раз «узкий этнический кругозор», перечисленные самоопределения, более по своему характеру соседско-территориальные и/или кровнородственные, чем этнические, свидетельствуют о том, что этногенетический процесс во второй половине I тыс. до н. э. был далек от завершения, а значит — в нашем случае — метаэтнической общности с самоназванием словене просто еще в тот период не было.
- 74 Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. С. 95, рис. 17.
- 75 В конкретном историческом контексте к ним в данном случае могут быть отнесены, во-первых, «миграция, когда в условиях переселения, освоения новых земель и связанного с ними противостояния с окружающими необходимо укрепление взаимопомощи и координации действий» (Лесман Ю.М. К теории этногенеза: этногенез древнерусской народности. С. 99); во-вторых, «внешняя по отношению к общности экспансия (завоевание или его опасность, миграции, проходящие через территорию общности [в нашем случае речь должна идти о гуннах и, ранее, готах. — М.В.]...), когда объединение и взаимопомощь больших групп людей позволяет сохранить... самоё жизнь малых коллективов...» (Там же).
- 76 Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. С. 126-127; Он же. Славяне в раннем средневековье. С. 120-124; Авенариус А. Авары и славяне. «Держава Само» // Раннефеодальные государства и народности (VI-XII вв.). М., 1991. С. 28.



## Приложение 2

### Являлась ли новгородская Перынь местом официального капища Перуна в годы «первой религиозной реформы» князя Владимира

В 980-988 гг. (хронология «Повести временных лет»; далее — ПВЛ) великим князем Владимиром Святославичем была проведена общегосударственная языческая реформа, часто называемая в историографии «первой религиозной реформой» этого князя, о чем обстоятельно говорилось в третьей главе.

В ходе данной реформы в Киеве было создано капище, в котором находились кумиры пяти языческих божеств во главе с Перуном<sup>1</sup>, поскольку ядром языческого реформаторства Владимира являлась попытка утверждения Перуна в качестве верховного общегосударственного официального «бога богов» Древнерусского государства.

Вполне закономерно, что аналогичная по целям акция была проведена дядей князя Добрыней во «второй столице» Древней Руси — Новгороде. Согласно статье ПВЛ под 980 г., «Володимерь же посади Добрыну, уя своего, в Новьгородъ. И пришедь Добрыне Ноугороду, постави кумира надъ рѣкою Волховомъ, и жряху ему людье ноугородьстии аки богу»<sup>2</sup>. В Ипатьевской и ряде других летописей уточняется: «постави Перуна кумира»<sup>3</sup>.

В 988 г., накануне принятия Русью христианства, киевское капище было уничтожено, а идол Перуна, в полном соответствии с языческой «проводной» обрядностью, «выпровожен — похоронен» за пределами русских земель. Что касается разрушения новгородского святилища Перуна, то в ПВЛ это событие не отразилось, однако о нем сообщает Новгородская первая летопись (НПЛ) младшего извода под 989 г.: «Крестися Володимерь и вся земля Руская; и поставиша в Киевѣ митрополита, а Новуграду архиепископа... И прииде къ Новуграду архиепископъ Аким Корсунянинъ, и требища разруши, и Перуна постѣче, и повелѣ влещи въ Волхово; и поверзыше ужи, влекаху его по калу, биюще жезлѣ-емъ; и заповѣда никому же нигдѣ же не прияти. И иде пидьблянинъ (житель новгородского подгороднего села Пидьбы. — М.В.) рано на рѣку, хотя горьнци вести в город; сице Перунъ приплы къ берви, и отрину и шистомъ: „ты, рече, Перушице, досыти еси пиль и яль, а нынѣ попллови прочь“; и плы съ свѣта окошьное»<sup>4</sup>.

Как видим, древнейшие письменные источники дают крайне скудную информацию о местоположении новгородского капища Перуна времени «первой религиозной реформы». Из них достоверно следует лишь то, что Перунов кумир был поставлен Добрыней на берегу Волхова и либо в самом городе, либо выше по течению Волхова, так как село Пидьба расположено вниз по реке от Новгорода.

Между тем, согласно Новгородской третьей летописи (НПЛ) и сведениям собирателя фольклора Павла Ивановича Якушкина (1820-1872) (см. далее), созданное Добрыней святилище локализуется в Перыни, урочище, находящемся в 4 км от Новгорода, вверх по Волхову, около его истоков из озера Ильмень, на левом берегу реки. Урочище занимает небольшой плоский холм, имеющий господствующее положение над северными низменными берегами Ильменя; в весеннее половодье Перынский холм превращается в остров<sup>5</sup>.

Стоящий вне сомнений факт сооружения Добрыней в начале 980-х годов капища Перуна на берегу Волхова и информация НПЛ и П. И. Якушкина повлекли за собой то, что в 1948 г. в Перыни под руководством А. В. Арциховского, а с 1951 г. — В. В. Седова развернулись археологические раскопки, причем еще до их начала «была поставлена цель — найти остатки языческого храма» Перуна<sup>6</sup>. Результатом исследований 1951 г., продолженных в 1952 и 1953 гг., стало открытие материальных остатков некоего сооружения, которое было интерпретировано В. В. Седовым как святилище Перуна.

«Центральную часть святилища, — писал В.В.Седов, — составляла приподнятая над окружающей поверхностью горизонтальная площадка в виде правильного круга диаметром 21 м, окруженная кольцевым рвом шириной до 7 м и глубиной более 1 м. Точно в центре круга раскопками выявлена яма от столба диаметром 0,6 м. Здесь стояла деревянная статуя Перуна, которая, как сообщает летопись, в 988 г. была срублена и сброшена в Волхов. Перед идолом находился жертвенник — круг, сложенный из булыжных камней.

Ров, окружавший культовую площадку, представлял в плане не просто кольцо, а ободок в виде гигантского цветка с восемью лепестками. Такую форму придавали ему восемь дугообразных выступов, расположенных правильно и симметрично. В каждом таком выступе на дне рва во время языческих праздников разжигали ритуальный костер, а в одном из них, восточном, обращенном к Волхову, судя по количеству углей и прокаленности материка, горел „неугасимый" огонь.

В планировке святилища, вероятно, можно видеть геометризованное изображение одного из цветков, посвященных Перуну» 7.

Хотя В. В. Седов как бы прямо не постулировал соотнесенность "первой религиозной реформы» и открытого им «святилища Перуна», но он с первых посвященных памятнику публикаций увязывал перыньское капище с известием НПЛ8, в которой местоположение официального святилища Перуна, разрушенного в финале языческой реформы Владимира, отнесено к Перыни. Более категорично высказывались некоторые последующие исследователи. «Святилище Перуна было создано (Добрыней. — М.В.) в сосновой роще у истока Волхова из озера Ильмень; место это до сих пор называется Перынью»9, — писал Б.А.Рыбаков. По мнению И. П. Русановой и Б. А. Тимощука, «важнейший культовый центр находился в Перыни под Новгородом, где в 980 г. был поставлен идол... Идол Перуна в 988 или по другим сведениям в 991 г. был срублен и брошен в Волхов»10. Согласно Н.Е. Носову, культовый центр в Перыни существовал задолго до 980-х годов, а Добрыня «поставил в 980 г. статую Перуна как верховного божества на месте уже действовавшего капища» 11.

Экспедицией 1952 г. рядом с первым памятником были частично раскопаны сходные по форме следы еще двух, которые некоторые ученые, в том числе В. В. Седов, также уверенно трактовали как капища12.

Открытие В. В. Седовым новгородского «святилища Перуна» было высоко оценено в науке, сам памятник стал рассматриваться как до известной степени «классический» образец культовых языческих сооружений славян.

Однако некоторыми археологами в частном порядке высказывались сомнения в том, что «Перунова кумирня» в Перыни — это именно языческое капище, а не остатки снесенных сопок13. Нельзя в этой связи не отметить, что и В. В. Седов еще в публикациях 1953 и 1954 гг. результатов раскопок в Перыни указывал на большую близость «перыньского культового сооружения» с «курганной архитектурой языческих славян»14.

Бытовавшие среди части археологов сомнения в правильности атрибуции найденного в Перыни археологического памятника были оформлены в статье 1995 г. В.Я.Конечного, который веско усомнился в «однозначности принятого толкования»15.

Аргументация этого исследователя новгородских древностей сводилась к следующим положениям:

1) при малом угле наклона и небольшой глубине рва четко выделить его восьмилепестковую форму невозможно; методика графической реконструкции «лепестков» выглядит достаточно искусственной; сравнение В.В.Седовым «восьми лепестков» рва с изображением посвященного Перуну цветка — романтическое объяснение, которое «вряд ли может быть принято всерьез»;

2) «следы кострищ во рву, безусловно, присутствовали, но говорить с уверенностью о четкой

системе их расположения... затруднительно»;

3) столб в центре остатков «капища» скорее всего принадлежит позднему сооружению<sup>16</sup>.

Но главное же обстоятельство, полагал В. Я. Конецкий, заключается в том, что раскопки 1952-1953 гг. выявили еще два кольцеобразных рва, причем все три рва — включая «восьмилепестковый» — оказываются вытянуты в одну линию<sup>17</sup>.

Отметив указанные выше курганные аналогии перыньскому «святилищу», проведенные В.В.Седовым, В.Я.Конецкий полагал, что «этот путь исследования был верным. Но только после того, как на рубеже 1970-х и 1980-х годов был раскопан ряд разрушенных сопок, от которых сохранились лишь основания, окруженные рвами, стало ясно, что же именно находилось в Перыни. Речь может идти о группе сопок, насыпи которых до нашего времени не сохранились. Действительно, в настоящее время такие детали, как деревянные столбы в центрах основания сопок, кострища и каменные вымостки во рвах воспринимаются как достаточно характерные детали сопочной архитектуры. Трактовка перыньского комплекса в качестве остатков разрушенных сопок представляется весьма вероятной еще и потому, что взаимное расположение „рвов“, открытых раскопками, соотносится с соотношением между собой насыпей в типичном сопочном могильнике: в пользу этого говорят и топография памятника, расположенного на возвышенном месте у воды, и размещение насыпей („рвов“) в одну линию (что характерно для сопок), и размеры материковых останцов, и характер рвов, включая их стратиграфию.

Вместе с тем, независимо от окончательного ответа на вопрос о том, что же представляет собой „святилище в Перыни“, была бы крайне желательна публикация этого комплекса археологических объектов (в первую очередь материалов хранящихся в архиве Института археологии РАН масштабных раскопок в Перыни 1953 г.<sup>18</sup> — М.В.). Только после такой публикации можно будет решить вопрос о времени, а, следовательно, и о причинах разрушения объектов, составляющих комплекс: было ли это связано с принятием христианства или подчинилось утилитарной цели — строительству храма<sup>19</sup>.

Таким образом, гипотеза об археологически найденных в Перыни остатках «святилища Перуна» 980-х годов сегодня, кажется, должна быть оставлена. Но последнее процитированное замечание В.Я.Конецкого — о возможной связи сноса сопок с принятием христианства — вкупе с вековой устойчивостью топонима Перынь все же позволяет основательно предполагать, что и на археологическом уровне возможно аргументировать культовый характер Перыни как места поклонения Перуну (в этом контексте, конечно, вне связи с «первой религиозной реформой»).

Действительно, «сопки... как показывают археологические исследования последних лет, представляли собой центры отправления языческих культов, — писал С. Л. Кузьмин. — В ряде случаев... раскопками удалось проследить деревянные столбы, венчавшие насыпи; зафиксированы следы активной ритуальной деятельности (костры, жертвоприношения). Не удивительно, что в ближайшей округе Новгорода, где „крещение“ происходило в экстремальной обстановке, сопки стали объектом гнева „крестителей“. В некоторых случаях сопки были скрыты (Деревяницы, Нередица, Перынь, возможно — Хутынь); на их месте либо возникали христианские древнерусские могильники XI-XII вв. с погребением по обряду ингумации, либо строились храмы и основывались монастыри<sup>20</sup>.

Согласно Иакову Мниху, «блаженный же князь Володимиръ... крестився самъ, и чада своя и всю землю Рускую крести от конча и до конча, храмы идольския и требища всюду раскопа (курсив наш. — М.В.) и поѣче, и идолы съкруши...»<sup>21</sup>. Б. А. Тимощук интерпретировал данное сообщение как свидетельство того, что при введении христианства на Руси раскапывали языческие святилища «в том случае, если они имели земляные сооружения». Если же смотреть на данное свидетельство через призму интересующего нас аспекта, то под данную категорию подпадают и земляные сопки<sup>22</sup>.

В связи с обсуждаемой проблемой нельзя не коснуться и ее лингвистического ракурса. Отметим, что не все просто обстоит с наиболее «сильным» аргументом в пользу трактовки Перыни как места отправления культа славянского громовика — этимологией топонима Перынь.

С. Л. Николаев и А. Б. Страхов, например, разделяли и.-е. \*perō(u)nos, \*perəunos 'гром, бог-громовержец' и \*perūp(v)- 'гора\*' и возводили др.-русск. Перынь (напомним о возвышающемся относительно окружающей местности характере урочища), болг. Перин планина и др. к слав. \*perunь 'горная местность'<sup>23</sup>. Исследователи, настаивая на «необходимой осторожности в использовании топонимического материала в реконструкции мифологии», сочувственно цитировали<sup>24</sup> следующее высказывание Н. Ф. Сумцова: «...Шатки местные названия в смысле опоры для построения дохристианской археологии. Названия „Перыно“, „Перынь“, может быть, ничего общего с Перуном не имеют и произошли от какого-либо личного прозвища или заимствованы от других народов»<sup>25</sup>.

С. Л. Николаев и А. Б. Страхов указывали на вероятное народно-этимологическое сближение \*perūp- 'горный' и \*Perunь 'бог-громовержец', устойчивым атрибутом которого было возвышенное место<sup>28</sup>. В связи с последним суждением заметим, что даже если имело место народно-этимологическое сближение двух разнохарактерных основ, то это само по себе не ставит под сомнение культовый характер Перыни как места поклонения Перуну в дохристианскую эпоху.

Большинство авторитетных лингвистов, впрочем, не сомневались в связи рассматриваемого топонима и теонима Перунь. Р.О.Якобсон в небольшой по объему, но фундаментальной по характеру работе 1964 г. писал: «Славянский языковый мир имеет характерную тенденцию к размежеванию мужского суффикса -un-ь и женского -yn-ь: Хот-un-ь — Хот-yn-ь, Gog-un-ь — Gog-yn-ь, Pol-un-ь — Pol-yn-ь. Соответственно новгородское капище Перуна называлось Перынь, и схожая форма сохранена в балкано-славянской топонимии — Perin (< Perunь) planina<sup>27</sup>. Ср. также диалектное чередование — перинь — перуника или перунига в болгарском названии растения *Iris germanica* (серб. перуника и богина)\*<sup>28</sup>.

О. Н. Трубачев, также считая топоним Перынь производным от Перунь, указывал: «От последнего абсолютно регулярно образовывалось производное с формантом -jь, засвидетельствованное и в летописях в эпоху принятия христианства: Перуну рѣнь „Перунова отмель“... Кроме того, можно принять также более архаичный способ производства с продлением гласного (врддхи), как еще индоевропейский и вполне оправданный в культовых местах. В полном виде это выглядело бы как \*Перынь из \*Перунь. Фактически засвидетельствованное Перынь объяснимо как амальгама обеих словообразовательных моделей, старой и более новой. Другой хороший пример на \*Perunь/Perunь представлен в болгарском языковом ареале, в названии гор Перин, Пирин планина. Таковы показания форм \*Perunь/\*Perunь/\*Perunь\*<sup>29</sup>.

Далеко идущий вывод в связи с формой женского рода топонима сделал В. Н. Топоров: «На основании внешних и внутренних данных, архаичных или поздних, восстанавливается женское соответствие Перуну — \*Перынь, имя которой совпадает с позднейшим названием святилища Перуна в Новгороде и соответствует имени женского персонажа в ряде других традиций. Этот реконструированный образ должен (в соответствии с „основным мифом“. — М.В.) пониматься как жена громовержца...»<sup>30</sup>. Аналогичные суждения высказывались ранее в совместных трудах В.Н.Топорова и Вяч.Вс.Иванова. В публикации 1976 г. они писали об имени Perunь, понимаемом «как имя жены Громовержца (точнее — как женский вариант того же имени)... Поскольку Перынь... по типу образования совпадает с такими обозначениями горы, как гот. *faīguni* (ср. хет. *peruna-* 'скала', др.-инд. *parvata-* 'гора' и т. п.) и сама Перынь представляла собой возвышенное место, напрашивается сопоставление Перыни, горы, понимаемой в реконструкции как жена Громовержца Перуна, с такими сакральными объектами, как чеш. *Mochošín Vrch*, которое также следует толковать как возвышенность Мокоши и самое Мокошь. Иначе говоря, сопоставленность, соотнесенность горы Перуна (и, следовательно, самого Перуна) и горы перуновой жены — Перыни или Мокоши можно рассматривать как свидетельство той стадии эволюции славянской мифологии, когда Мокошь (= Перынь. — М.В.) находилась на том же уровне мифологической системы, что и Перун...»<sup>31</sup>.

В данных суждениях не может не обратить на себя внимание, в частности, определенный логико-мифологический диссонанс, а именно: остается не разъяснено, почему место поклонения мужскому божеству Перуну было наречено именем его мифологической жены, его мифологического «женского соответствия».

До сих пор, как кажется, языковеды основывались более на реконструкциях и обращали мало внимания на весомый пласт разновременных собственно (древне)русских и иных письменных источников, в которых форма Перынь является далеко не единственной.

В Перыни существовал мужской монастырь Рождества Богородицы, упоминаемый в летописях под 1386 г., когда его, вместе с другими 23 монастырями, сожгли новгородцы во время военной угрозы городу со стороны войск Дмитрия Донского (акция имела целью лишить московского великого князя потенциальных опорных военных пунктов близ столицы Новгородской земли); затем в 1552 г., когда монастырь весь выгорел. В 1634 г. Перынский монастырь был приписан к Юрьеву монастырю, в 1764 г. — обращен в приходскую церковь Юрьевой слободы 32.

В статье, рассказывающей о событиях 1386 г., Новгородская четвертая летопись (НІVЛ) говорит о монастыре «на Перыне», варианты — «на Перуни(Ѣ)» 33; Софийская первая летопись (СІЛ) содержит форму «на ПерунѢ»34. О событиях 1552 г. Новгородская вторая летопись сообщает, что «на ПеринѢ монастырѢ вы-горѣль весь»35. С. Герберштейн (и вслед за ним А. Олеарий36) писал, что до принятия христианства новгородцы поклонялись идолу Перуна, находившемуся на месте, где ныне расположен Перунский (Perunzki) монастырь37. В Хронографе 1679 г., в «Повести о Словене и Русе», говорится о «мѣсте нѣкоем, зовомо Перуня», а чуть ниже тот же топоним дан в форме «Перыня»38 (ср. у епископа Макария о монастыре Рождества Богородицы, который прослыл «в народе под именем Перыня или Перынского...»39). П. И. Якушкин записал в 1859 г. от некоего «старика рыболова» рассказ о Перыни и Перуне (см. далее). Старик вел свое повествование «под самым скитом Юрьевским, известным в народе под именем Перюньского»40 (далее дважды при передаче слов рассказчика — «скит Перюньской»41). Любопытно пояснение П.И.Якушкина по поводу передачи им на письме фонетики данного названия: «Это не совсем Перюньский и не совсем Перунский, а звук какой-то средний между у, ю и ы. В книгах монастырь называется Перынь»42. В той же записи «рассказа старика» трижды фигурирует теоним, транслитерированный П.И.Якушкиным как «Перюнь»43. Поэтому исходную форму названия монастыря, с поправкой на особенности его произнесения (диалектные? индивидуальные?) «стариком рыболовом», должно принять как Перунской (ср. у С. Герберштейна). В изданной в 1852 г. книге А. Ратшина говорилось о монастыре Перыньском или Перунском44. В «Указателе» 1907 г. к первым восьми томам «Полного собрания русских летописей» обозначен монастырь Перинь (Перынь)45.

В связи с новгородской Перуновской топонимикой нельзя не обратить внимание и на следующие факты. В восьми километрах от Пскова ниже по течению реки Великой находится деревня Перино, называемая также Ольгин городок; здесь располагался упраздненный до 1764 г. Николаевский Перыньский монастырь, храм которого был разобран в 1817 г.46. Эта обитель упоминается и П.И.Якушкиным как монастырь Микола Перинского (Перынского)47.

Таким образом, разновременные и разнохарактерные источники позволяют утверждать, что закрепившаяся к XX в. форма топонимического названия Перынь долгое время не являлась единственной и устоявшейся. Они фиксируют продолжительно бытовавший различный характер фонетического оформления его второго гласного — у, ы, и.

В связи с приведенной точкой зрения В.Н.Топорова выскажем свою осторожную гипотезу о возможном пути возникновения новгородского топонима в форме именно женского рода. Когда в 988 г. киевский идол Перуна (а таким образом и само это божество) был «изгнан — выпровожен» за пределы Руси, за Днеп-ровскими порогами «изверже и вѣтръ на рѣнь, и оттолѣ прослу Перуня Рѣнь, якоже и до сего дня словеть»48. Однако в «Мазуринском летописце» (конец XVII в.) автором которого являлся выходец из Новгородской земли Исидор Сназин, бывший членом патриаршего летописного скриптория49, название отмени пере-дано как «Перыня Рень»50.

Поэтому имеются основания предположить, что первоначально урочище Перынь могло именоваться — учитывая его топографические особенности и восходящую к индоевропейской архаике связь Перуна с возвышенными местами, — например, \*Перуня (> Перыня) хълмь (в этой связи, помимо болгарского Пирин планина, ср. то обстоятельство, что среди наименований



южнославянских возвышенностей, сел, дубрав и потоков, засвидетельствованных с раннего средневековья, у словенцев имеется Перуня Вес<sup>51</sup>). Принимая во внимание приведенное ранее замечание О. Н. Трубачева относительно топонима Перуня Рень, в результате упрощения данного сочетания и изменения его падежной формы мы «абсолютно регулярно» должны были бы получить форму Перунь/Пе-ры(и)нь, возможно, что через промежуточное Перуня/Перыня, отразившееся в Хронографе 1679 г. и в труде епископа Макария.

Суждения языковедов-славистов, при всех нюансах, таким образом, сводятся к констатации производности топонима Перынь от имени славянского громовика<sup>52</sup>. Однако, образно говоря, относительно безоблачный до недавнего времени индоевропейско-славянский горизонт Перыни сегодня таковым уже не выглядит.

В. П. Яйленко было обращено сугубое внимание как раз на особо отмеченное нами чередование в письменных источниках гласных во втором слоге рассматриваемого географического названия с констатацией, что колебания в топониме огласовки второго слога ы-и-у труднообъяснимы на русской почве<sup>53</sup>. Еще более категоричен был автор при комментировании особенностей произношения «стариком рыболовом» наименования Перынского скита, зафиксированных П.И.Якушкиным: «Такая неопределенность звука, колеблющегося между ы, у, ю, — безусловный показатель нерусского происхождения названия, что само по себе снимает сближение с именем Перуна»<sup>54</sup>.

Поэтому «форма Перунь может быть результатом народно-этимологического сопоставления названия урочища с именем божества Перун», как то находим в Мазуринском летописце<sup>55</sup>, точнее — «Повести о Словене и Русе» (см. далее). «Хотя эта поздняя легенда содержит рациональное зерно — на Перыни было раскопано языческое святилище (следует ссылка на публикацию В.В.Седова 1953 г. — М.В.), в ономастической части она — плод народной этимологизации: как название Волхова произведено от слова волхв, так и название местности Перынь увязано происхождением с именем бога Перуна»<sup>56</sup>.

«На наш взгляд, — продолжал автор, — топоним Перынь объясняется из вепс. *pern* 'крутой, обрывистый берег реки или озера', что вполне соответствует характеру урочища... Видимо, эст. *perw*, *perv* 'склон, склон горы, берег' позволяет восстановить историческую форму вепсской основы *pern* как \**perupe*, причем огласовки русских передач топонима предполагают протовепсскую форму с более продвинутым *ü*, которое отразилось в русском сначала как ы(и), затем у(ю)\*<sup>57</sup>.

Последнее— и ключевое— заключение В. П. Яйленко основывалось на специальном исследовании А.К.Матвеева, пришедшего к выводу о том, что в русском языке «прибалт.-фин. *ü* в большинстве случаев соответствует ы, но иногда 'у. Замена прибалт.-фин. *ü* ~ рус. 'у' обычна, сложнее объяснить соответствие прибалт.-фин. *ü* ~ рус. и. Случаи передачи фин. *ü* рус. и... свидетельствуют о том, что нетипичный для русского языка прибалт.-фин. *ü* передается разными путями»<sup>58</sup>. Вместе с тем, ряд фактов говорит о том, что «первоначально прибалт.-фин. *ü* соответствовало рус. ы»<sup>59</sup>. Поэтому «остаётся предположить, что в древности прибалт.-фин. *ü* соответствовало рус. ы (примерно до XVII века), а затем 'у (или и), при этом зона прибалт.-фин. *ü* ~ рус. ы... будет указывать на сравнительно рано ассимилированные прибалтийско-финские наречия»<sup>60</sup>.

Принципиальная слабость этимологии В. П. Яйленко состоит, как нам представляется, даже не столько в том, что она основана на реконструируемом вепс. \**perupe*, но в том, что чередования огласовки у, ы, и во втором слоге топонима вполне удовлетворительно объясняются на индоевропейско-славянской почве. К то-му же вепс. \**perupe* «подозрительно» близко имени громовика у славян и балтов и, далее, индоевропейскому наименованию горы, возвышенного места.

Обратимся теперь к рассмотрению письменных источников, которые позволяли связывать перыньское «святилище Перуна» именно с «первой религиозной реформой» великого князя Владимира Святославича.

Выше указывалось, что наиболее древние памятники — ПВЛ и НЛ младшего извода — как воздвижение, так и низвержение при Владимире I новгородского кумира славянского громовика конкретно с Перыню не связывают, вообще не давая четкой топографической привязки

местоположения Перунова капища.

Развернутый рассказ о конце «первой религиозной реформы» в Новгороде и ниспровержении идола Перуна накануне крещения новгородцев содержится в НІVЛ и СІЛ. Оба памятника относятся к XV в. и восходят к общему протографу, составленному, по мнению Я.С.Лурье, во второй четверти XV в. и представлявшие-му собой общерусский (митрополичий) летописный свод<sup>61</sup>.

В интересующей нас летописной статье (в НІVЛ датированной 6497 г., в СІЛ — 6499 г.) оба памятника в качестве источника имели приведенный выше текст, сохранившийся в НІЛ младшего извода, но с определенными дополнениями (далее курсивом нами выделены основные вставки, отсутствующие в НІЛ младшего извода): «Въ лѣто 6499 крестився Владимиръ и взя у Фотѣя патриарха, у Царягороцьского, перваго митрополита Киеву Леона, а Новугороду — архиепископа Акима Корсунянина... И прииде Новугороду архиепископъ Акимъ и требища разори и Перуна посьче. И повелѣ влещи въ Волховъ. И поверзавше ужи, влечахуть и по калу, биюще жезлиемъ и пихающе. И въ то время въшелъ бяше въ Перуна бѣсъ: „О горе! Охъ мнѣ! Достался не милостивымъ симъ рукамъ" (очевидная переключка с текстом статьи 988 г. ПВЛ, в котором летописец определяет Перуна как беса, обманывавшего людей в образе деревянного кумира; поэтому-то двенадцать мужей Владимира и били киевский идол палками, пока его влекли со Старокиевской горы к Ручаю — Почайне. «„Велик еси, господи, чудна дѣла твоя!" Вчера чтимъ от человекъ, а днесъ поругаемъ»<sup>62</sup>, — с пафосом восклицает автор. — М.В.). И вринуша его въ Волховъ. Онъ же плова сквозѣ велики мость, верже и палицу свою [и рече: „На семь мя поминають Новгородскыя дѣти"] (заключенная в квадратные скобки „речь Перуна" отсутствует в НІVЛ и в большинстве списков СІЛ<sup>63</sup>; имеется как вставка также в Ермолинской летописи (конец XV в.): „тѣшайтесь, Новгородстии людие, а мене подминаете"<sup>64</sup>, и Уваровской летописи, или „Летописце о 72-х язык" (конец XV — начало XVI в.), в части до 1418 г. сходной с Ермолинской<sup>65</sup>: „Сим тѣшашеся, людие новгородстии, и поминаите мене"<sup>66</sup>. — М.В.). Ею же и нынѣ безумнии, убивающесея, утѣху творять бѣсомъ. И заповѣда никому же нигдѣ же не перяети его». Далее следует совпадающее с НІЛ младшего извода повествование о питьблянине<sup>67</sup>. По замечанию Д. С. Лихачева, «весь этот рассказ производит впечатление составленного на основании народного предания»<sup>68</sup>.

Как очевидно, в общем протографе СІЛ и НІVЛ второй четверти XV в., дополнившем сохранный НІЛ младшего извода текст, а также в последующих летописных сводах, использовавших в качестве первоосновы соответствующие тексты НІVЛ и СІЛ, о связи воздвигнутого Добрыней официального капища Перуна с Перынью не говорится. Поэтому вторую четверть XV в. можно полагать *terminus ad quem* появления в письменных источниках подобной увязки.

Но она имеется в НІЛ. Для нас особо значима датировка этого памятника. Первоначальная пространная редакция данной летописи, согласно С.Н. Азбелеву, была составлена в 1674-1676 гг., окончательная — в 1682 г. или ближайšie годы; полный вид краткой редакции НІЛ относится к 1682-1690 гг.<sup>69</sup> В.В.Яковлев полагал, что пространная редакция НІЛ появилась после 1692 г., краткая — не ранее конца XVII в.<sup>70</sup>.

Интересующий нас текст — с незначимыми для темы различиями — совпадает с содержащимся в СІЛ и НІVЛ. Но в нем имеется одна существеннейшая вставка, выделенная далее курсивом: «...И прииде епископъ Іоаким, и требища разори и перуна посьче, что въ Великомъ Новѣградѣ стоялъ на Перыни, и повелѣ повлещи въ Волховъ...»<sup>71</sup>. В частности, именно эта информация предопределила выбор Перыни как места археологических поисков экспедицией А. В. Арциховского — В. В. Седова сооруженного в начале правления великого князя Владимира «святилища Перуна»<sup>72</sup>.

В основу пространной редакции НІЛ, вероятно, лег один из списков Новгородской Уваровской летописи (НУВЛ) XVII в., а именно — список, хранящийся в БАН (34.4.1); пространная редакция

НШЛ, по мнению В. В. Яковлева, представляет собой, скорее всего, дополненный список НУвЛ73. Однако в НУвЛ — насколько о том позволяет судить публикация 1795 г. — интересующая нас вставка отсутствует, содержащийся здесь рассказ о низвержении новгородского кумира Перуна совпадает с таковым в СЛ и НШЛ74. Поэтому, вероятно, вставку следует отнести на счет хронистов конца XVII в., составивших НШЛ.

Следовательно, уже одно то, что имеющаяся в НШЛ вставка появилась не ранее конца XVII в.<sup>75</sup>, очевидным образом разорвав значительно более ранний текст, делает крайне затруднительной возможность рассматривать ее как аутентичную событиям семивековой давности в контексте именно «первой религиозной реформы» и полагать одной из важнейших источниковых основ трактовки Перыни как места расположения официального капища Перуна в первые годы княжения Владимира Святославича. Ограничимся пока этой констатацией.

Обратимся теперь к другому источнику, привлекавшемуся для обоснования местоположения святилища Перуна<sup>76</sup>, созданного и существовавшего в годы проведения «первой религиозной реформы», в Перыни, — к рассказу «старика рыболова», записанному 16 января 1859 г. П. И. Якушкиным:

«— Какой это столб стоит? — спросил я старика, указывая на столб, очень похожий на верстовый... Мы в это время были под самым скитом Юрьевским, известным в народе под именем Перюньского.

— А вот видишь ты, какое дело было, — начал рассказчик. — Был зверь-змияка, этот зверь-змияка жил на этом самом месте, вот где теперь скит святой стоит, Перюньской. Кажинную ночь этот зверь-змияка ходил спать в Ильмень озеро с Волховскою коровницею. Перешел змияка жить в самый Новгород; а на ту пору и народился Володимер — князь в Киеве; тот самый Володимер князь, что привел Руссею в веру крещенную. Сказал Володимер князь: „всей земле Русской — креститься“. Ну и Новгороду — тожь. Новгород окрестился. Черту с Богом не жить: Новый-Город схватил змияку Перюна, да и бросил в Волхов. Черт силен: поплыл он не вниз по реке, а в гору — к Ильмень-озеру; подплыл к старому своему жилью, — да и на берег! Володимер князь велел на том месте церковь рубить, а дьявола опять в воду. Срубили церковь: Перюну и ходу нет! От того эта церковь называется Перюньскою; да и скит тоже Перюньской.

— А столб-то какой?

— Да на то и поставлен: место, где, значит, Перюн из Волхова выскочил...

Позже я узнал, — замечает далее П. И. Якушкин, — что этот „столбчик-памятник“ не что иное как верстовой столб, поставленный водяною коммуникацией»<sup>77</sup>.

Даже подходя сугубо формально, данный рассказ «старика рыболова» нельзя рассматривать как подтверждение существования в Перыни именно официального капища Перуна, созданного Добрыней. Между тем, взятый как таковой, данный рассказ, если попытаться трактовать его исторически, дает любопытнейшую картину: в дохристианскую эпоху в Перыни существовало святилище Перуна; затем какое-то Перуново капище было создано непосредственно в Новгороде («змияка» «перешел жить» в город) и разрушено после крещения новгородцев; вслед за тем было уничтожено святилище в Перыни, а на его месте воздвигнута церковь. Если условно принять «рассказ старика» в качестве аутентичного первоисточника, то, вероятнее всего, созданное капище и было официальным святилищем Перуна, находилось в самом городе<sup>78</sup> и функционировало параллельно с перынским. Это, впрочем, именно гипотетическая интерпретация, и для однозначных суждений о связи двух «мест жительства» Перуна — в Перыни и Новгороде — с «первой религиозной реформой» приведенное П. И. Якушкиным повествование надежных оснований не содержит.

Зачастую в историографии записанный П. И. Якушкиным рассказ называют «местным преданием»<sup>79</sup> или даже расширительно именуют это единственное в своем роде записанное за многие десятилетия собирания севернорусского фольклора повествование как «местные

предания»<sup>80</sup>. Однако, как мы полагаем, столь прямолинейное решение в данном случае сомнительно.

Нельзя не видеть бросающуюся в глаза неоригинальность рассказа «старика рыболова», записанного в середине XIX в., и его зависимость от «Повести о Словене и Русе» (ПСР) («Сказание о Великом Словенске»), памятника, созданного в первой трети XVII в.<sup>81</sup>. «Богатая рукописная традиция ПСР, — писали А. В. Лаврентьев и А. А. Турилов, — целостная в текстологическом отношении (известно не менее сотни списков XVII-XVIII вв.), свидетельствует о популярности памятника по крайней мере с середины XVII в., когда после включения его в начальную часть патриаршего летописного свода 1652 г. он приобрел статус официальной версии древнейшей истории Руси... На протяжении XVIII — начала XIX в. ПСР неоднократно служила образцом и источником провинциальной историографии»<sup>82</sup>. Создателем ПСР, безусловно, являлся человек, близкий новгородской культурной среде<sup>83</sup>; по предположению А.В.Лаврентьева и А.А.Турилова, им был выходец из Старой Русы Киприан, архимандрит располагавшегося недалеко от Новгорода Хутынского монастыря, в 1626-1634 гг. являвшийся митрополитом Новгородским<sup>84</sup>.

Приведем соответствующий фрагмент ПСР по «Мазуринскому летописцу», составленному в конце XVII в. Исидором Сназиным<sup>85</sup>:

«...Больший же сын Словенов Волхов бесоугодник и чародей люот бысть тогда и бесовским ухищрением мечты<sup>86</sup> творя многии, и преобразуясь во образ лютаго зверя крокодила, и залегоша в реце Волхове путь водный и непокаряющихся ему овых пожираше, овых же опровержаше и потопляше. Сего ради людие тогда неvegliаси окаяннаго того богом нарицаху и Грома его или Перуна нарекоша; и белоруским бо языком гром Перун именяется. Постави же он, окаянный чародей, ношних ради мечтаний градок мал на месте некоем, зовома Перыня (так же здесь и далее в „Хронографическом рассказе о Словене и Русе и граде Словенске“<sup>87</sup>; Ф.А. Гиляров в составленной на основе различных списков ПСР компиляции давал следующие разночтения: Перуне, Пероня, Перуна<sup>88</sup>. — М.В.), иде же и кумир Перун стояше. И баснословят о сем Волхове неvegliаси, глаголюще в боги его, окаяннаго, претворяюще, истинно же о сем, окаянном Волхове, испытно, яко зле разбиен бысть и удувлен от бесов в реце Волхове. И мечтанием бесовским окаянное его тело несено бысть вверх по оной реце Волхове и извержено на берег против Волховнаго городка, идеже ныне зовется Перыня (скрытый намек на то, что на момент „удавления от бесов“ Волхов-Перун находился не в Перыне, но в ином месте. — М. В.); и со многим плачем ту от неvegliас погребен бысть окаянный с великою тризною поганскою, и могилу насыпаше на нем вельми высоко (может быть, косвенное указание на сопку? — М.В.), яко же обычай есть поганым. И по трех днех окаяннаго того тризница проседесе земля и пожре мертвое тело крокодилово, и могила его проседесе с ним во дно адово, иже и доныне, яко же глаголют, знак ямы тоя не наполнится»<sup>89</sup>.

Структурные и иные совпадения данного фрагмента ПСР и рассказа «старика рыболова» находятся вне сомнений, а более чем двухвековой хронологический разрыв между ними, на наш взгляд, однозначно свидетельствует о вторичности записанного П. И. Якушкиным повествования по отношению к ПСР. Таким образом, рассказ «старика рыболова» не является чистым продуктом новгородского фольклора, «местным преданием», но имеет отчетливо книжное происхождение. Большая же популярность ПСР в XVII — начале XIX в., многие десятки только сохранившихся ее списков без труда объясняют пути знакомства информатора П.И.Якушкина с основной канвой, подвергшейся рационалистическому осмыслению, рассматриваемого фрагмента ПСР (видимо, пересказанного ему кем-то, так как сам старик, кажется, был неграмотен).

О том, что инфильтрация «книжно-исторического» влияния к середине XIX в. в простонародные (и не только) массы уже приобрела, по крайней мере в ряде севернорусских местностей, осязательный характер, с превращением в элемент местного фольклора, хорошо видно из тех же «Путевых писем» П. И. Якушкина 1858-1859 гг. Так, псковский мещанин А. Ф. Поляков рассказывал фольклористу о том, что в псковской деревне Лыбуте родилась «царица благоверная Российская Ольга» (жена князя Игоря), родилась «в крестьянском звании и была перевозчицей». Она вышла замуж за князя «неизвестно за какого»; этого князя убил его двоюродный брат, послов которого, приехавших к вдове со сватовством, Ольга убила — кого в волчьей яме, кого в бане. Ольга ездила в Царьград к «тамошнему царю», матримониальные планы которого княгиня разрушила, став его крестной дочерью<sup>90</sup>.

Первоисточник рассказа А. Ф. Полякова вполне очевиден — это Житие княгини Ольги<sup>91</sup>, в котором, в частности, присутствует такая индицирующая деталь, как происхождение Ольги из Выбутской веси<sup>92</sup> (позднее село Выбутино или Лабутино, в двенадцати верстах от Пскова вверх по реке Великой<sup>93</sup>), отсутствующая, скажем, в «Степенной книге»<sup>94</sup>. Типологически для нас существенно то, что записанная П. И. Якушкиным информация, как и рассказ «старика рыболова»: 1) вторична по отношению к ее письменному первоисточнику; 2) получена, вероятно, устным путем<sup>95</sup>; 3) существенно сокращена и пересказана весьма вольно, со значительными искажениями.

В Изборске, далее, местные жители неоднократно рассказывали П.И.Якушкину о том, что здесь княжил Рюрик<sup>96</sup>, а изборский священник О.Александр ему даже «показал место, где, по народному преданию, находится могила царя Трувора»<sup>97</sup>. Эти изборские «народные предания», конечно, также не являются плодом «народной памяти» в буквальном смысле тысячелетней глубины, а есть следствие инфильтрации все той же «книжно-исторической» традиции.

Возвращаясь к рассказу «старика рыболова», отметим, что в нем исходная фабула фрагмента ПСР о Волхве-Перуне подверглась определенной фольклоризации. Речь идет в первую очередь о «Волховской коровнице», к которой каждую ночь «ходил спать в Ильмень озеро» «зверь-змияка». Вс.Ф.Миллер сопоставлял данный сюжет с былинами о Добрыне: «Змияка, находящийся, как эпические змеи, в связи с женщиной (какая-то Волховская коровница), напоминает того Змея-Горыничя, который унес Забаву Путятичну или Марию Дивовну и с которым бьется былевой Добрыня»<sup>98</sup>. Однако нашей «коровнице» ближе иные, более прямые аналогии. В севернорусской фольклорной традиции нередко в качестве зооморфной инкарнации «хозяина» воды, водяного, фигурирует живущая в воде (озере, реке) корова, или сам водяной имеет вид коровы либо признаки ее облика (он «с коровьими ногами и хвостом», «с двумя изрядной длины рогами», у него «уши длинные, как у коровы»)<sup>99</sup>. (Ср. одну из версий древнеегипетского мифа, согласно которой солнечный бог Ра поднимается из океана на небесной корове, которая встала из воды, ее двойником была «великая корова в воде» Метуэт, известная уже для III тыс. до н. э.; в индийской мифологии корова Камадхену появилась из океана при его пахтанье (взбивании) богами и асурами<sup>100</sup>.)

Что касается непосредственной увязки в рассказе о гибели «зверя-змияки» Перуна в Перыни с именем князя Владимира и его деятельностью по христианизации Руси, то и здесь нет веских оснований усматривать сохранение многовековой устойчивой народной традиции о конце «первой религиозной реформы» и разрушении новгородского официального Перунова святилища в Перыни. Ведь факт принятия Русью христианства именно при Владимире Святом был общеизвестен, поэтому мы, вероятнее всего, имеем дело с легко объяснимым развитием рассказа ПСР.

Таким образом, мы полагаем, что и рассказ «старика рыболова», записанный П. И. Якушкиным, также не может рассматриваться как аутентично отразивший конец «первой религиозной реформы» в Новгороде и разрушение созданного при Владимире Святославиче официального капища Перуна в Перыни. Иное дело, что автор ПСР в рассматриваемом фрагменте в том числе наверняка опирался на местную новгородскую легендарно-мифологическую традицию об обитании в Волхове «хозяина» воды в облике змея (отзвуком этой мифологемы может являться отраженная в севернорусском фольклоре связь водяного с определенными видами рыб, особенно «голыми», т.е. без чешуи, рыбами — налимом и змееподобным угрем<sup>101</sup>; вообще же для Волхова как существа водного, а значит хтонического, змеобразный облик более чем закономерен<sup>102</sup>), в ПСР превратившегося в книжного «крокодила», а также на глубоко укорененную традицию увязывать Перынь/Перунь с поклонением здесь славянскому громовержцу в эпоху язычества, мощно подпитывавшуюся семантической прозрачностью наименования урочища.

Теперь вновь обратимся к вставке в ШИЛ и рассмотрим вопрос о ее возможных источниках.

Как уже говорилось, в лежащей в основе ШИЛ НУвЛ (БАН, 34.4.1), насколько о том позволяет судить публикация 1795 г., данная вставка отсутствует. Следовательно, она появилась уже при непосредственной работе над ШИЛ, ведшейся сначала в новгородской церкви или монастыре, куда новгородские книжники Никифор и Максим Клеткины передали нынешний список БАН в 1689 г., и продолжавшейся в Зеленецком монастыре, где список оказался в 1696 г.<sup>103</sup>. Та книжно-клерикальная



среда, в которой возникла пространная редакция НПЛ, делает, как кажется, маловероятным первое возможное предположение об источнике вставки, а именно — об отражении в НПЛ народной традиции о Перыни как месте почитания Перуна в дохристианскую эпоху.

Второй неисключенный вариант, может быть, наиболее предпочтительный, сводится к тому, что основой для вставки послужил разбиравшийся фрагмент ПСР. Это вполне допустимо хронологически (временной разрыв между известным ныне видом ПСР и НПЛ составляет от примерно четырех до семи десяти-летий, в зависимости от датировки появления данных памятников различными исследователями); к тому же следует учитывать чрезвычайную популярность ПСР с середины XVII в. Об этом, в частности, свидетельствует то обстоятельство, что во многих списках краткой редакции НПЛ ей предшествует ПСР. Хотя С. Н. Азбелев указывал, что «легендарная часть» (ПСР) не входила в состав краткой редакции НПЛ, а в известных ему списках пространной редакции данной летописи она вообще отсутствует<sup>104</sup>, это никак не отрицает большой вероятности знакомства составителей НПЛ с ПСР и использования ими ее информации во вставке.

Третье возможное предположение заставляет обратиться к «Запискам о Московии» австрийского дипломата С. Герберштейна, увидевшим свет в 1549 г. Как известно, он дважды, в 1517 и 1526 гг., в качестве представителя Габсбургского дома посещал Россию, выступая как посредник на переговорах советников Василия III с послами великого князя литовского и короля польского Сигизмунда I. Еще в отрочестве С. Герберштейн учил язык словен, что затем облегчило для него овладение русской разговорной речью. При написании «Записок» дипломат широко пользовался сведениями, почерпнутыми из устных источников и летописей.

Повествуя в своем труде о Новгороде, С. Герберштейн, в частности, коснулся и его «дикуин»: «Некогда новгородцы поклонялись и воздавали особые почести некоему идолу по имени Перун, стоявшему на том месте, где ныне находится монастырь, называемый от этого идола Перунским. Затем, по принятии крещения, они опрокинули его и сбросили в реку Волхов; говорят, будто он поплыл тогда против течения, а около моста слышали голос: „Вот вам, новгородцы, на память обо мне" — и вместе с этими словами на мост была выброшена его дубинка. И донныне часто случается, что в определенные дни в году раздается Перунов глас, слышав который граждане того места тотчас же сбегаются и избивают друг друга палками, отчего возникает столь сильное смятение, что начальнику стоит великих усилий усмирить его»<sup>105</sup>.

Как отмечал Ю. А. Лимонов, С. Герберштейн пользовался, среди прочих, летописным источником, близким Ермолинской (ЕЛ) и Уваровской (УВЛ) («Летописец от 72-х язык») летописям<sup>106</sup>. Действительно, приведенный текст (за исключением его концевой части, являющейся развитием темы «боев» новгородцев) наиболее близок соответствующим местам ЕЛ и УВЛ (в этой части сходной с ЕЛ), так как в нем имеется вставная «речь Перуна», присутствующая в данных летописях, но отсутствующая в НПЛ и большинстве списков СЛ. Выбор же С. Герберштейном из всей летописной статьи, повествующей о ниспровержении новгородского Перуна, именно данного пассажа, с опущением иных ее частей, непротиворечиво объясняется как реализация одной из авторских задач — рассказать западноевропейскому читателю о русских «дикуинах».

Не будем пространно доказывать, что приведенный текст С. Герберштейна также не может рассматриваться в качестве свидетельства того, что разрушенное в Перыни капище было именно тем, которое создал Добрыня в начале «первой религиозной реформы». Более интересно иное. А.В.Флоровский указывал, что летописный свод, которым пользовался австрийский дипломат, ближе всего соответствует, в частности, ЕЛ, НПЛ, СЛ, но ни в одном из этих сводов источник С. Герберштейна не повторяется полностью<sup>107</sup>; Ю. А. Лимонов отмечал, что автор «Записок о Московии» использовал памятник, близкий, т. е. не полностью идентичный, ЕЛ и УВЛ<sup>108</sup>. Можно предполагать, что в этой летописи имелись указания на Перынь (Перынский монастырь) как место святилища Перуна. Поэтому не исключено, что составлявшие ШЛ книжники имели в своих руках данный несохранившийся памятник и включили его сведения в НПЛ.

Однако такому заключению препятствует то обстоятельство, что в НПЛ отсутствует такая интереснейшая маркирующая деталь, как плавание кумира Перуна после его низвержения вверх по

Волхову, а также «речь Перуна». Кроме того, у С. Герберштейна фигурирует все же именно Перунский монастырь, а не просто Перынь.

Между тем именно присутствие столь яркой и характеристической детали, как плавание кумира Перуна вверх по Волхову после его «опрокидывания», чуждой известной летописной традиции, вкупе с привязкой местонахождения Перунова идола к Перунскому монастырю, выразительно сближает источник С. Герберштейна с соответствующим фрагментом ПСР. Следовательно, можно предполагать, что использованный С. Герберштейном памятник вобрал в себя как летописные сведения, так и определенный местный фольклорный материал, отразившийся также в ПСР.

Впрочем, весьма вероятна вероятность того, что вся приведенная «летописная конструкция», связанная с источником С. Герберштейна, излишня, и этот источник не обязательно был письменным. Австрийский дипломат мог получить сведения и изустно от какого-то русского, вероятнее всего новгородского, информатора, знакомого с летописями и новгородскими легендами, связанными с Перынью, а также хорошо знавшего новгородские реалии. В пользу этого свидетельствуют ссылка С. Герберштейна, кажется, на устный источник своей информации («говорят»); упоминание не просто Перыни, но именно находившегося здесь Перынского монастыря.

Таким образом, подводя основные итоги проведенного анализа обозначенной проблемы, укажем, что накопленный в последние десятилетия археологический материал позволяет сегодня реинтерпретировать результаты раскопок конца 1940-х — начала 1950-х годов в Перыни и с большой долей вероятности отказаться от трактовки перынского комплекса как «святилища Перуна» времени «первой религиозной реформы»; вместе с тем, те же археологические данные дают возможность предполагать культовый характер Перыни в дохристианскую эпоху.

Хотя суждения языковедов-славистов, при всех нюансах, сводятся к констатации производности топонима Перынь от имени славянского громовержца, но появление прибалтийско-финской альтернативы традиционной индоевропейско-славянской этимологизации топонима, да и сами отмеченные исследовательские разночтения, как кажется, делают необходимым дальнейшее лингвистическое исследование вопроса о связи слова Перынь с именем Перуна, связи, нам представляющейся максимально вероятной.

Наконец, письменные и фольклорные источники, которые могли бы быть использованы для обоснования расположения официального святилища Перуна, выступавшего в качестве верховного «бога богов» Древнерусского государства в годы проведения «первой религиозной реформы» (сведения С. Герберштейна, НПЛ, ПСР, П. И. Якушкина), как мы стремились показать в ходе анализа, не могут служить надежной и достоверной базой для категорических суждений подобного рода.

Поэтому, в целом, вопрос о местонахождении бесспорно существовавшего созданного Добрыней и уничтоженного при крещении новгородцев официального Перунова капища продолжает, на наш взгляд, оставаться открытым. И в качестве потенциального (по крайней мере) его разрешения было бы сегодня поспешно исключать новгородскую Перынь.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1 Повесть временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 56 (далее — ПВЛ).

2 Там же.

3 Там же. М.; Л., 1950. Ч. 2. С. 325.

4 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 159-160.

5 Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыне // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М., 1953. Вып. L. С. 92; Носов Н.Е. Новгород и

новгородская округа IX-X вв. в свете новейших археологических данных (к вопросу о возникновении Новгорода) // Новгородский исторический сборник. Л., 1984. Вып. 2 (12). С. 29.

6 Конецкий В. Я. Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом // Церковная археология. СПб.; Новгород, 1995. Ч. 1: Распространение христианства в Восточной Европе. С. 80.

7 Седов В. В. Восточные славяне в VI-XIII вв. М., 1982. С. 261.

8 Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни. С. 92, 99; Он же. Новые данные о языческом святилище Перуна (По раскопкам Новгородской экспедиции 1952 г.) // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М., 1954. Вып. 53. С. 107. См. также: Он же. Восточные славяне в VI-XIII вв. С. 261.

9 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 253.

10 Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1994. С. 28.

11 Носов Н. Е. Новгород и новгородская округа... С. 30. См. также: Он же. Городище и Новгород в IX-XII вв. (замечания о социально-топографической структуре древнерусского города) // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Л., 1988. Вып. 11. С. 19; Он же. Новгородское (Рюриково) городище. Л., 1990. С. 178-179.

12 Седов В. В. Новые данные о языческом святилище Перуна. С. 107-108; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 256-257; Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. С. 28.

13 См.: Клейн Л.С. О древнерусских языческих святилищах // Церковная археология. Ч.1. С. 72-73. См. также: Slupecki L.P. Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw, 1994. P. 144 и след.

14 См.: Седов В.В. Древнерусское языческое святилище в Перыни. С. 103; Он же. Новые данные о языческом святилище Перуна. С. 107-108.

15 Конецкий В. Я. Некоторые аспекты... С. 80.

16 Там же. С. 82-83.

17 Там же. С. 83-84.

18 Там же.

19 Там же. С. 84-85.

20 Кузьмин С. Л. Крещение и христианизация Новгородской земли: акт и процесс по данным археологии // Церковная археология. Ч. 1. С. 88.

21 Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения. М., 1963. Вып. 37. С. 70.

22 Тимошук Б. А. Сакральные границы языческих святилищ // Конференция «Истоки русской культуры (археология и лингвистика)». Тезисы докладов. М., 1993. С. 63.

23 Николаев С. Л., Страхов А. Б. К названию бога-громовержца в индоевропейских языках // Балто-славянские исследования 1985. М., 1987. С. 158, 160.

- 24 Там же. С. 158, прим. 19.
- 25 Сумцов Н. Заметки о народной словесности (по поводу «Введения в историю русской словесности» проф. П. В. Владимирова) // Русский филологический вестник. Варшава, 1905. Т. LIII, вып. I. С. 98.
- 26 Николаев С. Л., Страхов А. Б. К названию бога-громовержца... С. 158.
- 27 О южнославянских обозначениях типа Перунова гора, Перунова возвышенность см. также: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 8, здесь же литература.
- 28 Якобсон Р.О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1970. Т. V. С. 612.
- 29 Трубачев О. Н. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания // Вопросы языкознания. 1994. № 6. С. 13-14.
- 30 Топоров В. Н. Боги древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 165; Он же. Боги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 208.
- 31 Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983. С. 191. См. также: Они же. Исследования в области славянских древностей. С. 106.
- 32 См.: Зверинский В. В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1890. Т. I. С. 200.
- 33 Полное собрание русских летописей. СПб., 1848. Т. IV. С. 94 (далее — ПСРЛ).
- 34 ПСРЛ. СПб., 1851. Т. V. С. 241.
- 35 ПСРЛ. СПб., 1841. Т. III. С. 456.
- 36 Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. 128.
- 37 Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 150.
- 38 ПСРЛ. М.; Л., 1962. Т. XXVII. С. 138.
- 39 Макарий, епископ. История Русской Церкви. СПб., 1857. Т. I. С. 152.
- 40 Якушкин П. И. Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний. СПб., 1860. С. 118.
- 41 Якушкин П. И. Путевые письма... С. 119.
- 42 Там же. С. 118, прим. 1.
- 43 Там же. С. 119.
- 44 Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 1852. С. 392.

- 45        Указатель к первым восьми томам Полного собрания русских летописей. Отдел второй. Указатель географический. СПб., 1907. С. 227.
- 46        Александров А. А. Ольгинская топонимика, выбутские сопки и руссы в Псковской земле // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. Сборник статей к 75-летию В. Д. Белецкого. СПб., 1994. С. 25.
- 47        Якушкин П. И. Путевые письма... С. 164.
- 48        ПВЛ. Ч. 1. С. 80.
- 49        Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Вып. 3 (XVII в.), ч. 2. С. 122-124.
- 50        ПСРЛ. М., 1968. Т. XXXI. С. 46.
- 51        Иванов Й. Культ Перуна у южных славян // Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1903. Т. VIII. Кн. 4. С. 157; Якобсон Р. О. Роль лингвистических показаний... С. 610.
- 52        Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, в частности, отмечали: «Заслуживает внимания то, что новгородские летописи (в самом чередовании форм на Перынь, на Перуни) подтверждают ощущение живой семантической связи между топонимом и именем бога...». См.: Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. С. 7.
- 53        Яйленко В. П. Прибалтийско-финская топонимия средневекового Новгорода и его окрестностей // Ономастика и эпиграфика средневековой Восточной Европы и Византии. М., 1993. С. 72.
- 54 Там же. С. 120, прим. 121.
- 55        Там же. С. 72.
- 56        Там же.
- 57        Там же.
- 58        Матвеев А. К. Некоторые вопросы адаптации ударных гласных в финно-угорских субстратных топонимах Русского Севера // Советское финно-угроведение. 1972. № 1. С. 5.
- 59        Там же.
- 60        Матвеев А. К. Некоторые вопросы адаптации... С. 5-6.
- 61        Подробнее см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV-XVI в.), ч. 2. С. 51-52, 57-60.
- 62        ПВЛ. Ч. 1. С. 80.
- 63        ПСРЛ. Л., 1925. Т. V. С. 72, прим. 4.
- 64        Там же. СПб., 1910. Т. XXIII. С. 16.
- 65        Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. С. 21-22.



- 66 ПСРЛ. М.; Л., 1963. Т. XXVIII. С. 19.
- 67 Там же. Т. V. С. 72-73. Соответствующий текст НІVЛ см.: Там же. Пг., 1915. Т. IV, ч. 1. С. 90-91.
- 68 ПВЛ. Ч. 2. С. 344.
- 69 Азбелев С. Н. Новгородские летописи XVII века. Новгород, 1960. С. 61-68.
- 70 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 2. С. 288-289.
- 71 ПСРЛ. Т. III. С. 207. См. также: Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 172.
- 72 Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни. С. 92; Азбелев С. Н. Новгородские летописи XVII века. С. 8.
- 73 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 2. С. 288-289, 290.
- 74 Российская летопись по списку софейскому Великого Новаграда в продолжение издаваемых манускриптов Библиотеки Академии Наук по ея повелению. СПб., 1795. Ч. 1. С. 81.
- 75 Азбелев С. Н. Новгородские летописи XVII в. С. 43-44; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 2. С. 288-289.
- 76 Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни. С. 92.
- 77 Якушкин П. И. Путевые письма... С. 118-120.
- 78 Именно таково было мнение В.Л.Янина и М. Х. Алешковского. См.: Янин В. Л., Алешковский М. Х. Происхождение Новгорода (К постановке проблемы) // История СССР. 1971. № 2. С. 38.
- 79 Миллер Вс. Материалы для истории былинных сюжетов. X // Этнографическое обозрение. 1892. № 4. С. 129-131.
- 80 Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни. С. 92; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 253.
- 81 Лаврентьев А В., Турилов А.А. «Повесть о Словене и Русе» («Сказание о Великом Словенске») о происхождении и ранней истории славян и Руси // Славяне и их соседи. Миф и история. Происхождение и ранняя история славян в общественном сознании позднего средневековья и раннего Нового времени. Тезисы 15 конференции. М., 1996. С. 19. А. Л. Гольдберг датировал ПСР временем до 1650 г. См.: Гольдберг А. Л. Легендарная повесть XVII в. о древнейшей истории Руси // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1982. Т. XIII. С. 52.
- 82 Лаврентьев А. В., Турилов А.А. «Повесть о Словене и Русе»... С. 19.
- 83 Гольдберг А. Л. Легендарная повесть XVII в.... С. 52.
- 84 Лаврентьев А. В, Турилов А.А. «Повесть о Словене и Русе»... С. 24.
- 85 Подробнее см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 2. С. 122-124.
- 86 Мечеть, мьчть, мечть 'наваждение, чары', мечетный, мечтений, мечтный 'происходящий от наваждения, колдовства' (Словарь русского языка XI-XVII вв. М.,

1982. Вып. 9. С. 133).

- 87 ПСРЛ. Л., 1977. Т. XXXIII. С. 140.
- 88 Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи (по 969 год). Приложения. М., 1878. С. 17.
- 89 ПСРЛ. Т. XXXI. С. 12. См. также: Там же. Т. XXVII. С. 138; Т. XXXIII. С. 140; Карамзин Н.М. История государства Российского. М., 1989. Т. I. С. 196; Попов А. Н. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М., 1869. С. 443-444; Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи... С. 17.
- 90 Якушкин П. И. Путевые письма... С. 154-157.
- 91 Книга житий святых на месяц Июль. 3-е тиснение. М., 1852; Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. М., 1910. Кн. 11. С. 302-314; Житие святых праведных великих княгини российской Ольги // Сост. по Минеи-Четьи Ив. Ориентов. М., 1864. С. 5-23.
- 92 В этой связи см.: Александров А. А. Ольгинская топонимика, выбутские сопки и руссы в Псковской земле.
- 93 Жития святых... Кн. 11. С. 303, прим. 1.
- 94 ПСРЛ. СПб., 1908. Т. XXI, первая половина. С. 7-16.
- 95 См.: Якушкин П. И. Путевые письма... С. 154.
- 96 Там же. С. 169, 172.
- 97 Там же. С. 190.
- 98 Миллер Вс. Материалы для истории былинных сюжетов. X. С. 130.
- 99 См.: Криничная Н.А. На синем камне. Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994. С. 11-12; Петрухин В. Я. Жертва// Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 182; Мифологические рассказы и легенды Русского Севера // Сост. и автор коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1996. С. 144-145.
- 100 Иванов Вяч. Вс. Корова // Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-е изд. М., 1991. Т. 1. С. 5.
- 101 Криничная Н.А. На синем камне. С. 9-10.
- 102 В этой связи см., например: Иванов Вяч.Вс. Змей // Мифы народов мира. Т. 1. С. 468-471.
- 103 См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, ч. 2. С. 167-168, 289.
- 104 Подробнее см.: Азбелев С. Н. Новгородские летописи XVII века. С. 47-54.
- 105 Герберштейн С. Записки о Московии. С. 150.
- 106 Лимонов Ю.А. Герберштейн и русские летописи // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1969. Т.Н. С. 216-221, 229. См. также: Флоровский А. В. Каким летописным текстом пользовался Герберштейн? // Ученые записки высшей школы г. Одессы. Одесса, 1922. Т.П. С. 79.

107 Флоровский А. В. Каким летописным текстом пользовался Герберштейн? С. 79.

108 Лимонов Ю.А. Герберштейн и русские летописи. С. 216-221.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

### Языки и диалекты

авест. — авестийский

алт. — алтайский

англ. — английский

арийск. — арийский

бел. — белорусский

белудж. — белуджский

болг. — болгарский

бурят. — бурятский

вед. — ведический санскрит

вепс. — вепсский

герм. — германский

гот. — готский

греч. — греческий

дигор. — дигорский

др.-герм. — древнегерманский

др.-евр. — древнееврейский

др.-инд. — древнеиндийский

др.-норв. — древненорвежский

др.-перс. — древнеперсидский

др.-русск. — древнерусский

и.-е. — индоевропейский

инд. — индийский

иран. — иранский

ирон. — иронский

исл. — исландский

кельт. — кельтский

кит. — китайский

курд. — курдский лат. — латинский

мид. — мидийский

н.-перс. — новоперсидский

общегерм. — общегерманский

осет. — осетинский

перс. — персидский

перс.-тадж. — персидско-таджикский

пехл. — тексты пехлевийского письма

польск. — польский

праслав. — праславянский

прибалт.-фин. — прибалтийско-финский

румын. — румынский

русск. — русский

санск. — санскрит

серб. — сербский

с.-хорв. — сербскохорватский

скиф. — скифский

слав. — славянский

словацк. — словацкий

ср.-перс. — среднеперсидский

тадж. — таджикский

фин. — финский

хет. — хеттский

чешск. — чешский

эст. — эстонский

якут. — якутский