

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ

Б. А. РЫБАКОВ  
ЯЗЫЧЕСТВО  
ДРЕВНЕЙ  
РУСИ



---

МОСКВА «НАУКА» 1987

Книга — продолжение монографии Б. А. Рыбакова «Язычество древних славян», вышедшей в 1981 г. Она посвящена роли древней языческой религии в государственной и народной жизни Киевской Руси до принятия христианства. Автор показывает высокий уровень языческих воззрений и обрядов накануне крещения Руси, их проявление в общественной жизни, в прикладном искусстве, в церковных обрядах. Для историков, искусствоведов, широкого круга читателей.

Рецензенты:

В. П. ДАРКЕВИЧ, С. А. ПЛЕТНЕВА

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга является прямым продолжением, как бы вторым томом, моего исследования «Язычество древних славян», вышедшего в 1981 г. В первой книге автора интересовали прежде всего глубокие корни тех народных религиозных представлений, которые охватываются неопределенным термином «язычество».

При выяснении этих корней и глубины народной памяти приходилось широко пользоваться не только отрывочными сведениями об археологических реалиях древности, но и данными народного искусства и фольклора XIX в. и средневековыми поучениями против язычества, написанными в XI—XIII вв. Эти экскурсы в более поздние эпохи служили только одной цели — помочь выяснению *первичных* форм мифологии, ее *истоков* и, насколько это было возможно, определению времени возникновения тех или иных религиозно-мифологических представлений. Углубление в палеолит или энеолит не являлось самоцелью и отнюдь не означало полной и всесторонней обрисовки представлений этих эпох. Автору важно было показать, что элементы мировоззрения глубочайшей древности сохранились в крестьянской среде России вплоть до XIX, а кое в чем и до начала XX в. Это давало право широко использовать такой драгоценный материал, как этнографический, для всех промежуточных эпох.

Данный, второй, том посвящен, во-первых, анализу восточнославянского язычества на протяжении всего I тысячелетия нашей эры вплоть до встречи с христианством; во-вторых, здесь будет рассмотрен сложный симбиоз древней народной религии с привнесенным извне христианством.

Последняя стадия развития родоплеменного строя у восточных славян дала много нового в сфере идеологических представлений. Киевская Русь создавалась как языческое государство, в котором религия прадедов достигла своего апогея. С принятием христианства создается своеобразная амальгама старых и новых форм, названная «двоеверием».

Хронологически этот том охватывает время от первых упоминаний славян-венедов античными авторами в I—II вв. н. э. до татарского нашествия в 1237—1241 гг.

Восточнославянское язычество накануне создания Киевской Руси и в его дальнейшем сосуществовании с христианством отражено в большом количестве материалов, являющихся источниками для его изучения. Это, прежде всего, подлинные и точно датированные археологические материалы, раскрывающие самую суть языческого культа: идолы богов, святылища, кладбища без внешних наземных признаков («поля погребений»,

«поля погребальных урн»), а также и с сохранившимися насыпями древних курганов. Кроме того, это — находимые в курганах, вкладах и просто в культурных слоях городов многообразные изделия прикладного искусства, насыщенные архаичной языческой символикой. Из них наибольшую ценность представляют женские украшения, часто являющиеся в погребальных комплексах свадебными гарнитурами и в силу этого особенно насыщенные магическими заклинательными сюжетами и амулетами-оберегами.

Своеобразным, но очень плохо изученным остатком языческой старины являются многочисленные названия урочищ: «Святая гора», «Лысая гора» (местопребывание ведьм), «Святое озеро», «Святая роща», «Перынь», «Волосово» и т. п.

Очень важным источником являются свидетельства современников, занесенные в летописи или в специально написанные поучения против язычества. По поводу последних следует сказать, что они сильно отличаются от сведений современников о западных славянах. На запад, в земли балтийских славян, ехали миссионеры с заданием окрестить местное население и приобщить его к пастве римского папы. Рассказы католических епископов о славянских языческих храмах и обрядах являлись своего рода отчетностью перед римской курией об успехах их апостольской деятельности. Миссионеры писали по принципу контрастов: разгульное, неистовое язычество с многолюдными празднествами и кровавыми жертвоприношениями, с одной стороны, и благолепие и смирение после успеха проповеди христианства, с другой. Описание языческого культа было одной из задач западных епископов-миссионеров, и это делает их записи особенно ценными. Русские авторы XI—XIII вв. не описывали язычество, а бичевали его, не перечисляли элементы языческого культа, а огульно осуждали все бесовские действия, не вдаваясь в подробности, которые могли бы интересовать нас, но были слишком хорошо известны той среде, к которой обращались проповедники. Тем не менее, несмотря на указанную особенность русских антиязыческих поучений, они представляют несомненную ценность.

Что же касается этнографии как таковой, как науки XIX—XX вв., то следует сказать, что без привлечения необъятного и в высшей степени ценного этнографическо-фольклорного материала тема язычества не может быть доведена до конца.

Применительно к Киевской Руси мы должны сказать, что те темы, которые могут быть так полно представлены в предполагаемом этнографическом томе, для эпохи Киевской Руси не документированы или уцелели лишь фрагментарно. Можно во многих случаях использовать ретроспективный метод, но у этого метода есть одно слабое место — мы далеко не всегда знаем, на какой хронологической глубине следует остановиться в ретроспекции, где кончается точный научный метод и где начинается допущение.

Поискам этих граней между достоверным и предполагаемым посвящен ряд разделов книги «Язычество древних славян», в которых выяснялась глубина памяти русских, украинских и белорусских крестьян.

Выявление глубоких корней дает нам право на применение метода экстраполяции, т. е. распространения на Киевскую Русь тех верований и форм культа, которые документированы как для более раннего времени, так и для более позднего.

Учитывая возможности достоверной экстраполяции, мы должны насытить наши представления о язычестве древней Руси также и представлениями о хороводах, ритуальных песнях, маскарадах, о детских играх, о волшебных сказках. Почти все богатство восточнославянского фольклора, записанного в XIX в., мы можем проецировать в I тысячелетие н. э. и тем самым приблизить наше представление о той эпохе к ее реальному многообразию и красочности, которые совершенно недостаточно отражены археологией или поучениями против язычества.

Около полутора столетий Киевская Русь была государством с языческой системой, нередко противостоящей проникновению христианства. В Киевской Руси IX—X вв. сложилось влиятельное сословие жрецов («волхвов»), руководившее обрядами, сохранявшее давнюю мифологию и разработавшее продуманную аграрно-заклинательную символику.

В эпоху Святослава, в связи с войнами с Византией, христианство стало гонимой религией, а язычество было реформировано и противопоставлено проникавшему на Русь христианству: так называемый «Пантеон Владимира» был, с одной стороны, ответом христианству, а с другой — утверждением княжеской власти и господства класса воинов-феодалов.

Выполнение общеплеменных ритуальных действий («соборы», «события»), организация ритуальных действий, святилищ и грандиозных княжеских курганов, соблюдение календарных сроков годовичного обрядового цикла, хранение, исполнение и творческое пополнение фонда мифологических и эпических сказаний требовало специального жреческого сословия («волхвы», «чародеи», «облакопрогонители», «ведуны», «потворы» и др.). Через столетие после крещения Руси волхвы могли в некоторых случаях привлечь на свою сторону целый город для противодействия князю или епископу (Новгород).

Греческое христианство застало в 980-е годы на Руси не простое деревенское знахарство, а значительно развитую языческую культуру со своей мифологией, пантеоном главных божеств, жрецами и, по всей вероятности, со своим языческим летописанием 912—980 гг.

Прочность языческих представлений в русских феодальных городах средневековья явствует, во-первых, из многочисленных церковных поучений, направленных против языческих верований и проводимых в городах языческих обрядов и празднеств, а, во-вторых, из языческой символики прикладного искусства, обслуживавшего не только простых людей городского посада, но и высшие, княжеские круги (клады 1230-х годов). Во второй половине XII в. языческий элемент сказывался еще в полной мере. Картина мира тогдашних русских горожан представляла собой сочетание схемы Козьмы Индикоплова с такими архаичными образами.

Парадный золотой убор киевских княгинь был отражением и воспроизведением макрокосма в микрокосме личной одежды и украшений.

Архитектурный декор содержит ряд композиций завуалированно-языческого содержания (Дмитровский собор Владимира).

Наличие явно языческих сцен, связанных с русалиями, на украшениях княгинь свидетельствует об участии представителей социальных верхов в языческих обрядах.

На рубеже XII и XIII вв. устанавливается «двоеверие», т. е. известное компромиссное равновесие языческих и православных элементов. В прикладном искусстве на месте языческих сюжетов появляются христианские. Новые поучения против язычества (конца XII — начала XIII в.) свидетельствуют о том, что за два века формальной христианизации языческие теологи выработали новые представления о силах, управляющих миром, — появилось бичуемое церковниками учение о почитании «света», как эманации высшей божественной силы. Идея света, овеществленного в солнце и в динамике его небесного хода, наполнила искусство и удержалась несколько столетий.

Язычество древней Руси IX—XIII вв. — важный раздел русской средневековой культуры, без которого невозможно понять ни народную культуру деревни и городского посада, ни сложную и многогранную культуру феодальных верхов, ярким образцом которой является «Слово о полку Игореве», пронизанное народным языческим мировоззрением и предвосхищающее поэзию эпохи Ренессанса, так часто обращавшуюся к античному язычеству.

**Часть первая**  
**ЯЗЫЧНИКИ**  
**«ТРОЯНОВЫХ ВЕКОВ»**

**Глава первая**  
**ПРЕДКИ РУСИ**

**Глава вторая**  
**ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ**

**Глава третья**  
**СВЯТИЛИЩА, ИДОЛЫ И ИГРИЩА**

**Глава четвертая**  
**КАЛЕНДАРНЫЕ «ЧЕРТЫ И РЕЗЫ»**

# Глава первая

## ПРЕДКИ РУСИ

### ПОИСК КОРНЕЙ

Исследование язычества древних славян было предварительно рассмотрено исторических судеб славянства с глубокой доисторической древности, так как без этого было бы невозможно понимание всей многогранности процесса формирования религиозных представлений.

Данная книга, посвященная язычеству средневекового славянства и Киевской Руси, точно так же требует обязательного углубления в сложную проблему происхождения и древнейших судеб Руси.

Ядром государства Руси (называемого кабинетным термином «Киевская Русь») была, как известно, сравнительно небольшая область Среднего Поднепровья — от Десны до Роси, возглавившая процесс рождения феодальной государственности на огромном пространстве Восточной Европы — от Вислы до Волги и от Балтики до Черного моря.

Самый беглый взгляд на древнейшую историю восточнославянского мира убеждает в том, что на протяжении двух тысячелетий, предшествовавших возникновению Киевской Руси, наиболее развитым и исторически активным регионом являлось Среднее Поднепровье (см. карты).

Столь давнее и длительное первенствующее положение региона, ставшего первичным историческим ядром Киевской Руси, заставляет нас углубиться в сложную и запутанную проблему происхождения Руси и рассмотреть ее не в качестве узкой терминологической задачи о значении слова «Русь», а более широко, как длительную и многообразную историю народа, его земли и его культуры.

Однако при этом перед нами неизбежно встанет целый ряд отдельных вопросов, связанных с характером источников, с хронологическим и географическим диапазоном исследования, с методикой и результатами сопоставлений данных разных наук при комплексном, системном анализе. Свой взгляд на основные контуры этой проблемы я уже изложил в печати<sup>1</sup>, но здесь придется коснуться и некоторых других вопросов и новых дополнительных решений, возникших на основе новых изысканий. Основной метод поиска — ретроспекция, продвижение от известного к более отдаленному прошлому, менее известному нам. Но вместе с тем

<sup>1</sup> Рыбаков Б. А. Новая концепция предыстории Киевской Руси.— История СССР, 1981, № 1 и 2; Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982. (Раздел «Происхождение Руси»), с. 55—90. Карты на с. 58, 59, 71, 89.



поиск должен быть как бы «встречно-ретроспективным», т. е. одновременно с обратно-хронологическим ходом необходимо укладывать все наблюдаемые факты и явления в прямой, последовательный хронологический ряд ради того, чтобы устанавливать причинную связь явлений и реконструировать реальное течение интересующего нас процесса.

Первый вопрос, с которого следует начать.— это географическое определение понятия «Русская земля». В русских источниках XI—XIII вв. наблюдается непонятная на первый взгляд, но чрезвычайно важная для нас двойственность в определении этого термина: во-первых, им обозначалось все восточное славянство в целом, но наряду с этим существовало значительно более узкое применение термина. Широкое понимание словосочетания «Русская земля» чаще всего встречается в материалах XII—XIII вв., когда единая государственность уже отошла в прошлое, когда в реальной исторической жизни существовало полтора-два десятка совершенно самостоятельных, вполне суверенных княжеств-королевств. Именно эту обширную Русскую землю, раскинувшуюся по всей Восточной Европе, имел в виду поэт начала XIII в., когда писал:

О, светло-светлая  
И украсно украшена земля Руская!  
И многими красотами удивлена еси...  
Всего еси исполнена земля Руская!

Однако современники этого поэта, жившие в разных городах Русской земли (в таком широком ее понимании), в своей деловой письменности проявляли совершенно иное, значительно суженное понимание слов «Русь», «Русская земля»<sup>2</sup>. Оно проявилось у летописцев Новгорода Великого, Владимиро-Суздальской земли, Галицкого княжества и у самих Киевских летописцев, когда речь шла о далеких землях<sup>3</sup>. Под собственно Русью в значительно более узком смысле слова понималось историческое ядро Киевской Руси: Среднее Поднепровье и лесостепное Левобережье Днепра примерно до Курска<sup>4</sup>. (Рис. 1).

В ту эпоху, к которой относятся все эти сведения, очерченная территория никоим образом не может рассматриваться как некое политическое целое. Киевские Мономашичи враждовали здесь с черниговскими Ольговичами; северские князья стремились обособиться от Чернигова; в Переяславле-Русском появилась четвертая политическая сила — ставленники владими́ро-суздальских князей. Большинство приведенных выше сведе-

<sup>2</sup> Тихомиров М. Н. Происхождение названий «Русь» и «Русская земля». — Сов. этнография, М., 1947, т. VI—VII. Насонов А. Н. Русская земля и образование территории древнерусского государства. М., 1951.

<sup>3</sup> Полный перечень всех летописных примеров дан в книге «Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982, с. 59—67. Карта на с. 59.

<sup>4</sup> «В географическое понятие Русской земли, или «всей Русской земли», противопоставляемой Галичу, Суздалью, Смоленску и Новгороду, включались следующие города:

Киев	Треполь	Стародуб
Чернигов	Корсунь-на-Роси	Трубчевск
Переяславль Русский	Богуславль-на-Роси	Глухов

ний о Руси в узком смысле взято из описаний княжеских усадеб, происходивших на этой территории. Политического единства лесостепной Русской земли в XII—XIII вв. не было.

Следовательно, единодушное определение Русской земли только в географических рамках Среднего Поднепровья (с левыми притоками Днепра) должно рассматриваться не как отражение реальности XII в., а как прочное воспоминание о каком-то минувшем историческом периоде, когда Киевская земля и левобережная Северщина составляли единое целое, и это целое не включало в себя ни Дривлян, ни Радимичей, ни Вятичей, соседивших с Русью в узком смысле слова. Обращение к письменным источникам любого времени не даст нам ничего для установления хронологии этого загадочного региона. Время его существования находится за гранью наших письменных свидетельств. Единственный намек мы найдем у Константина Багрянородного (середина X в.), упомянувшего о какой-то «Внутренней Руси» вокруг Киева, но никаких подробностей он не сообщает.

Задача решается обращением к археологическому материалу. Для той эпохи, от которой мы получили точные и подробные сведения о географическом контуре Руси в узком смысле, мы и в археологическом материале не получим единства: вокруг Киева прослеживаются древности Полян, а далее на восток четко обозначается область Северы (северян) XI—XII вв.<sup>5</sup>

Если мы в своем поиске начнем углубляться в века, предшествующие оформлению Киевской Руси, то найдем искомое соответствие области Руси с определенным археологическим ареалом только в VI в. н. э. И это не случайно, так как именно в середине VI в. сирийский автор упоминает «народ РОС (РУС)», живший где-то северо-западнее приазовских амазонок, т. е. на Среднем Днепре<sup>6</sup>. К этому же VI в. возводит историю Киевской Руси и летописец Нестор, рассказывая о поездке славянского князя Кия в Константинополь к византийскому императору, в котором естественнее всего видеть Юстиниана (527—565 гг.) или Анастасия (498—518 гг.).

Археологические материалы VI—VII вв. дают нам очень яркую и четко определимую культуру, ареал которой поразительно точно совпадает с очерченной выше Русской землей<sup>7</sup>. Эта археологическая культура (которую из-за географического совпадения с Русской землей можно назвать «древностями русов») представлена большим количеством кладов дружинного инвентаря: серебряные с позолотой украшения, «пальчатые» фибулы для плащей, привозные (трофейные?) византийские серебряные сосуды VI в., богато декорированные пояса, изредка оружие. По форме височных колец, которые давно уже расцениваются археологами как

<sup>5</sup> Рыбаков Б. А. Поляне и северяне.— Сов. этнография, М., 1947, VI—VII. Карта на с. 100 (рис. 8).

<sup>6</sup> Дьяконов А. П. Известия Псевдо-Захарии о древних славянах.— ВДИ, 1939, № 4, с. 84—87.

<sup>7</sup> Рыбаков Б. А. Древности русов.— В кн.: Сов. археология, М., 1953, т. XVII. См. также: Киевская Русь.... Карта на с. 71.

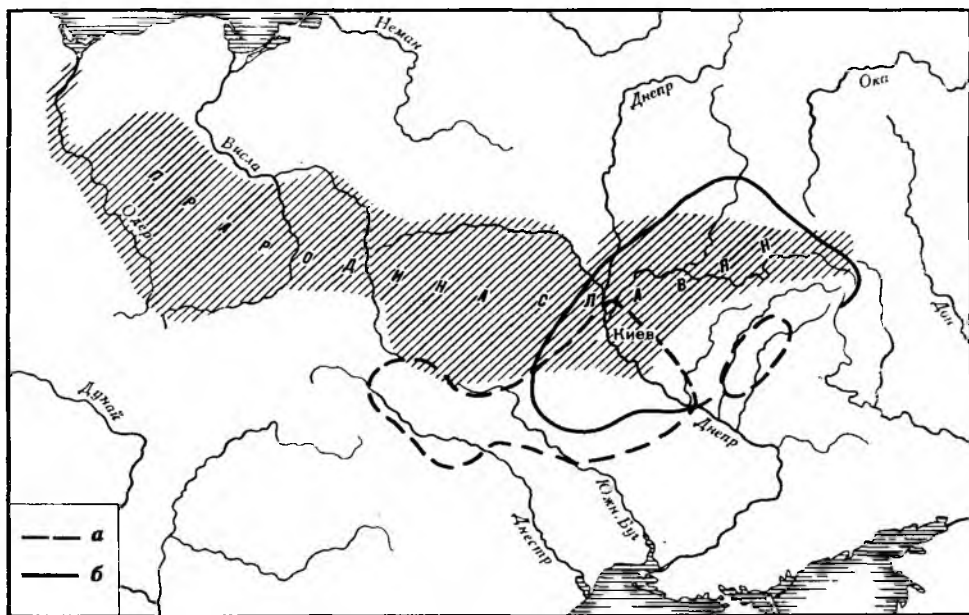


Рис. 1. ПРАРОДИНА СЛАВЯН (схема)

а — праславяне «сколоты» в VI—IV вв. до н. э.; б — «Русская земля» VI—VII вв. н. э.

племенные признаки, вся Русская земля VI в. делится на два района: западный среднеднепровский и восточный курско-северский. Височные спиральные кольца северского района нашли продолжение в курганных спиральных кольцах северян X—XII вв.

Наиболее богат среднеднепровский район и особенно его участок, прилегающий к р. Роси. Здесь, очевидно, был центр того союза племен, который объединил Среднее Поднепровье с Левобережьем, или, говоря летописными терминами, «Полян, яже ныне зовомые Русью» и левобережных Северян.

У этого мощного племенного союза было два внешних устремления: одно направление вело на северо-восток, к средней Оке, где впоследствии возникает Рязанское княжество, а другое, юго-западное, отражало участие среднеднепровских русов в общеславянском движении к северным рубежам Византийской империи. Здесь, на левом берегу Дуная, встречаются пальчатые фибулы днепровского типа, что соотносится с городом на Дунае — Русе. Сочетание историко-топонимических данных XI—XIII вв. с археологическими VI—VII вв. позволило нам углубить проблему происхождения Руси на три-четыре столетия от Киевской Руси. В дальнейшем ретроспективном поиске у нас не будет столь надежной поддержки письменных источников, и основным материалом останется только архео-

логический, которому, при всей его ценности, присущ целый ряд минусов. Во-первых, археологические культуры исторически безымянны и не могут быть соотнесены с этносами прямолинейно, так как одна общая материальная культура может принадлежать разным народам. Или, наоборот, единый народ в разных своих частях может создавать в зависимости от условий (природных или международных) разные, несходные между собой формы быта, отражающиеся в разных археологических культурах. Во-вторых, следует сказать, что в какой-то мере задача использования археологических материалов для этногенетических построений усложнена самими археологами, фетишизирующими некоторые археологические категории (особенно глиняную посуду). Нередки случаи, когда исследователи объясняют любой перерыв в плавной эволюции тех или иных форм предметов или построек исчезновением данного народа, а появление новых форм — приходом нового населения. При этом появление прищельцев находит какое-то объяснение, а «исчезновение» обычно кратко констатируется.

Далеко не всегда археологами учитываются такие общеевропейские события, как нашествие сарматов или гуннов, расширение Римской империи, падение Рима, великое переселение народов (в том числе и славян), которые несомненно влияли как на уровень развития, так и на облик культуры.

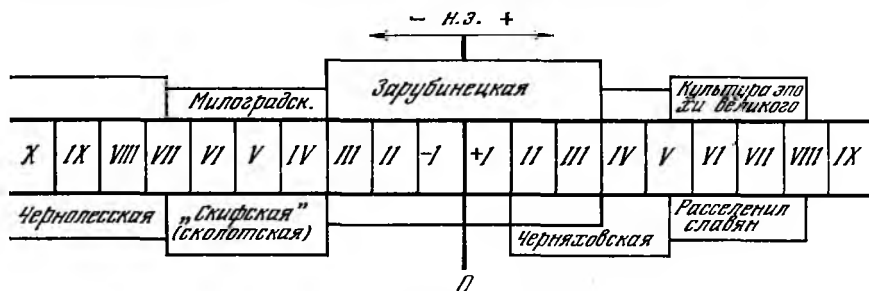
Еще одним, правда лишь терминологическим, минусом является принцип обозначения археологических культур. Обычно культуры получают научное наименование по месту первых раскопок (деревня, урочище), которое при дальнейших исследованиях может оказаться периферийным по отношению к культуре в целом. Когда впервые обобщается безымянный, не получивший единого названия материал, то часто вводится объективное наименование по географическому принципу (река, бассейн реки, административная единица), а иногда исследователи вводят в название той или иной культуры свои научные воззрения, субъективно сопоставляя культуру с каким-либо древним народом или этнической общностью.

Выделение археологических культур является важным звеном исследования, но, к сожалению, нередко историческое осмысление археологических материалов искусственно расчлениется по замкнутым в себе культурам. А это мешает познанию исторического процесса в его динамике. Видоизменение археологической культуры одного и того же населения подменяется «сменой культур», под которой часто подразумевается смена населения. Очень часто истинной причиной изменения общего облика археологической культуры оказывается то или иное новое историческое явление, какие-то крупные катаклизмы, и хронологические рубежи культур бывают прямым следствием этих явлений. Однако при изолированном изучении одной культуры без учета критических переломных моментов в судьбе народа неизбежно теряется историческая перспектива.

Нам в нашем поиске корней среднеднепровской Руси придется иметь дело со следующими археологическими культурами:

Черняховская (по селу Черняхово на Киевщине);  
 Зарубинецкая (по селу Зарубинцы в излучине Днепра);  
 «Скифская» и милоградская;  
 Чернолесская (по урочищу Черный лес).

Географическое положение этих культур показано на картах, а их хронологическое соотношение видно из следующей таблицы:



Как видим, интересующие нас культуры хронологически плотно смыкаются друг с другом и только в одном случае сосуществуют, но это происходит, как увидим, в разных географических областях.

Кроме того, как установлено археологами, занимающимися той или иной культурой в отдельности, каждая интересующая нас археологическая культура как бы вырастает из предыдущей, уходит своими корнями в более раннюю культуру этой же области, хотя и создает новые виды поселений, материальной культуры, обрядности, что и позволяет выделять этот новый этап в качестве особой (но не обособленной!) археологической культуры. У нас почти не обращалось внимания на то, что все поименованные археологические культуры представляют собой не изолированные, взятые вне исторического контекста, самостоятельно зародившиеся (или «появившиеся») комплексы, а взаимосвязанные исторические этапы, генетически соединенные друг с другом, звенья единой цепи, которые в своей совокупности отражают исторический процесс во всем его конкретном многообразии, со всеми периодами подъема или упадка, инертности или активного расселения народности. Для доисторической археологии, не имеющей возможности контролировать свои построения данными языка и письменных свидетельств, задача установления генеалогической преемственности культур, различающихся многими признаками, сильно затруднена. Для исторической же археологии, с каковой мы имеем дело в нашем случае, решение этой задачи более обеспечено контрольными материалами.

Помимо хронологической непрерывности крайне важна, разумеется, и географическая совмещенность разновременных культур. Она может оказаться неполной, но эта неполнота должна быть исторически объяснена. Вообще все случаи изменений ареала, изменения и скачки в области хозяйства, общественного строя, идеологии, стиля искусства должны обязательно рассматриваться на широком фоне общих для очень обшир-

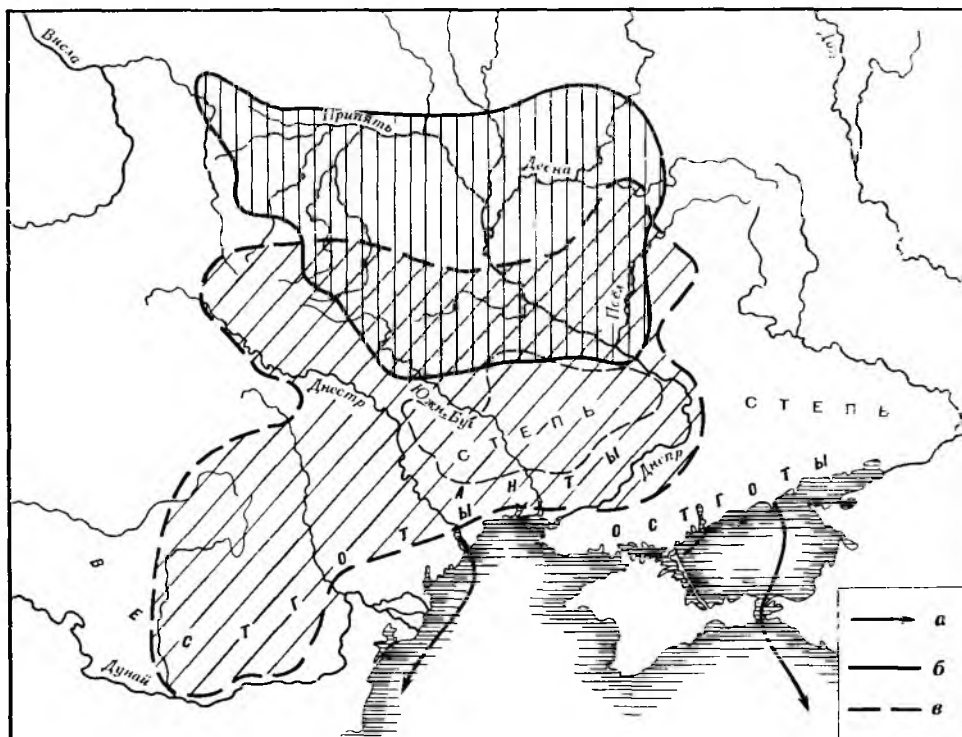


Рис. 2. ЗАРУБИНЕЦКАЯ И ЧЕРНЯХОВСКАЯ СТАДИИ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ КУЛЬТУР (схема)

а — морские походы готов; б — зарубинецкая культура; в — черняховская культура

ного региона (во много раз превосходящего ареал изучаемой культуры) явлений. Периоды подъема и упадка, расширения или сужения ареала археологической культуры, зарождение (или восприятие извне) новых черт, видоизменяющих облик культуры, — все это должно быть соотнесено с общевропейскими явлениями и событиями. (Рис. 2).

Рассмотрим географию нужных нам археологических культур.

1. «Русская земля» (в узком понимании термина), выявленная по историческим летописным данным, в VI—VII вв. н. э. совпала с определенной культурой пальчатых фибул и спиральных височных колец. По отношению ко всему славянству этого времени данная культура занимает крайнее юго-восточное положение.

2. По отношению к гипотетической прародине славян (устанавливаемой по лингвистическим, налелоботаническим и археологическим данным), относимой примерно к середине II тысячелетия до н. э., «Русская земля», отстоящая от формирования прародинны на два тысячелетия, тоже

занимает юго-восточный участок былой славянской прародины. *Главное ядро «Русской земли» по Днепру и Роси целиком вписывается в ареал прародины.* Только восточные рубежи «Русской земли» на Левобережье Днепра продвинуты несколько далее на восток (к Курску и Воронежу) чем мы можем проследить праславян времен прародины.

Дальнейшая задача состоит в рассмотрении тех археологических культур, которые констатированы для этой самой территории в промежутке между сложением прародины славян и пространственным обозначением «Русской земли» в VI в.

3. На рубеже бронзового и железного веков в интересующей нас восточной части славянского мира, в рамках прародины выявлена так называемая чернолесская культура киммерийского, предскифского времени. Чернолесская культура является дальнейшим развитием так называемой белогрудовской, которая в свою очередь вырастает из той широкой археологической общности, которая представлена тшинцево-комаровской культурой, принятой нами за прародину славян.

Качественное отличие чернолесской культуры Среднего Поднепровья от белогрудовской объясняется появлением такого важного фактора прогресса, как железо, широко распространенного именно в лесостепной и в лесной зоне.

Географически чернолесская культура, во-первых, целиком уместается на восточной половине славянской прародины, а во-вторых, удивительно точно совпадает с областью архаичных славянских гидронимов (по О. Н. Трубочеву)<sup>8</sup>. Никогда в другое время ни одна культура не дает на карте такого своеобразного рисунка, как чернолесская. Тем более показательнее ее совпадение с ареалом праславянских гидронимов. Отношение чернолесской культуры к будущей «Русской земле» таково: основное днепровское ядро «Русской земли» и часть Левобережья (Ворскла) покрыты памятниками чернолесской культуры, а на Правобережье чернолесская культура распространяется (в границах славянской прародины) и далее на запад, охватывая и те области, где в дальнейшем сложилась, очевидно, тоже праславянская милоградская культура, в значительной мере (в своей южной части) базирующаяся на землях прародины<sup>9</sup>.

4. «Скифская» культура получила свое название в отличие от других не по первому месту раскопок, а по историческому осмыслению культур, синхронных упоминанию скифов в VII—IV вв. до н. э. Описывая Скифию V в. до н. э., Геродот, как известно, очертил в Восточной Европе огромный квадрат 700×700 км. Южной стороной «скифского тетрагона» было побережье Черного моря от устья Дуная до Керченского пролива. Западная сторона шла приблизительно на среднее течение Припяти, а восточная примерно на Оскол. Северная сторона скифского

<sup>8</sup> Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. М., 1979. Карта чернолесской культуры и праславянских гидронимов на с. 197. Единственное превышение ареала гидронимов относится к верховьям Днестра.

<sup>9</sup> Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. Карта на с. 191.

квадрата, наименее известная путешественнику, терялась в лесной зоне, где-то севернее Сеймы и низовой Припяти<sup>10</sup>. Этот условный квадрат был населен восемью различными народами. Культура скифского типа была распространена на значительной части тетрагона, но собственно скифы (иранцы по языку, кочевники по типу хозяйства) занимали только одну пятую часть квадрата, примыкавшую к Понту и Меотиде. Геродот, как бы предостерегая будущих археологов, четко отделяет собственно скифов-скотоводов от других народов, которые могли иметь скифские черты в своей культуре, но скифами не являлись.

Скифы-скотоводы располагались в южных приморских степях, за пределами как древней прародины славян, так и хронологически близкой к ним чернолесской праславянской культуры.

5. В интересующем нас среднеднепровском лесостепном регионе размещались не кочевые скотоводческие, а оседлые земледельческие народы, наследники местных племен чернолесского времени с добавлением родственных скифам гелонов, история которых недостаточно изучена. Культура скифского типа (оружие, конское снаряжение, звериный стиль), имевшая вполне определенный социальный, верхушечный характер, распространялась и на земледельческую лесостепь, будучи воспринята знатью местных (в том числе и праславянских) племен.

Безусловно, правы те археологи-скифологи (Б. Н. Граков, А. И. Мелюкова и др.), которые считают невозможным рассматривать все культуры внутри скифского тетрагона как единую скифскую. При определении археологической культуры нельзя ни в коем случае искусственно соединять культуру степных кочующих скотоводов, не имевших поселений и живших в кибитках, с культурой оседлых пахарей, построивших огромные крепости и жившие в постоянных поселках.

Почти половина земледельческих племен внутри скифского квадрата проживала на территории древней славянской прародины. Греки, покупавшие хлеб у этих племен, живших по Днепру-Борисфену на протяжении 400 км, называли их скифами, но Геродот сообщил их самоназвание — «сколоты». В силу этого и скифообразную культуру лесостепных земледельцев Правобережья следует вычленивать из неправомерного соединения с настоящей скифской (степной) и именовать в согласии с Геродотом сколотской<sup>11</sup>.

Наиболее полнокровным историческим центром сколотской земледельческой культуры была довольно широкая (в 3 дня пути) полоса Правобережья, почти полностью совпадающая с ядром «Русской земли» VI—VII вв. н. э. К более детальной географии сколотских племен и «царств» VI—V вв. до н. э. нам еще придется вернуться в связи с тем, что единственным историческим осмыслением этой очень яркой страницы в истории Среднего Поднепровья представляется признание «борисфенитов», пахарей среднеднепровской лесостепи, занимавших восточную часть древней славянской прародины, славянами.

<sup>10</sup> Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. Карта на с. 19.

<sup>11</sup> Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. Раздел «Сколоты-праславяне», с. 195—238.



6. «Позднескифская» (правильнее позднесколотская) культура IV в. до н. э. в результате крайне неблагоприятных условий, сложившихся после сарматского вторжения в южнорусские степи, пережила упадок и развивалась не так, как во времена расцвета и оживленной торговли с Ольвией. Новые, сильно обедненные формы культуры в восточной части праславянского мира получили название зарубинецкой культуры по селу Зарубинцы в излучине Днепра близ Переяславля Русского. Исследователи отмечают ряд черт, роднящих зарубинецкую с предшествующей «скифской».

География зарубинецкой культуры впервые за целое тысячелетие нарушает ставшую для нас уже привычной полную преемственность ареалов старых и новых форм быта: зарубинецкая культура быстро и ощутимо переступает северную границу древней прародины и устремляется в лесную зону, доходя до всего бассейна Верхнего Днепра. Это отражает не распространение *форм* культуры на соседние племена, а реальное продвижение *носителей* культуры. Говоря иначе, это свидетельствует о продвижении среднеднепровских славян в глубь более северных литовско-латышских (балтских) племен и тех племен, которые были носителями милоградской культуры (геродотовских неvroв), но всей вероятности тоже праславянских, но более первобытных, чем высокоразвитые борисфениты-сколоты. Причина этого станет нам ясна, как только мы сопоставим этот скоропостижный отток населения плодородной лесостепи в суглинистые леса севера с таким общеевропейским событием, как нашествие сарматов.

Все предшествующее развитие восточного участка славянской прародины более чем за тысячу лет было поступательным и не знало крупных и длительных поражений в борьбе со степными соседями: против киммерийцев были построены мощные крепости и создано всадничество, а со скифами сложились отношения некоего равновесия, исключавшие порабощение земледельцев; отношения могли быть вассальными, федеративными или просто союзными — это пока не просматривается, но влияние скифов-кочевников несомненно. Сарматское же нашествие и оттеснение земледельцев даже из лесостепи длилось около шести столетий и именно на эти столетия падает зарубинецкая, обедненная форма быта.

Одним из важных центров зарубинецкой культуры, наиболее насыщенным импортными вещами, являлся все тот же участок Среднего Поднепровья, который так выделялся в предшествующее сколотское время — правый берег Днепра от Киева до устья Роси (см. карту). Зарубинецкая культура почти всеми археологами и лингвистами (Т. Лер-Сплавинский, Ф. П. Филин) признается славянской. Попытка связать ее с балтскими племенами оказалась несостоятельной.

В западной половине славянского мира синхронной зарубинецкой была пшеворская культура. Сарматского ига там не было, и эта культура была более полнокровной, чем зарубинецкая.

К концу существования этих двух археологических культур (раннепшеворской и зарубинецкой) имя славян-венедов впервые попадает в географические описания античных авторов: Плиний Младший (ок.

77 г. н. э.) знал носителей пшеворской культуры в Прибалтике, а Тацит (98 г. н. э.) знал и о зарубицах, так как пишет о смешанных венедо-сарматских браках.

Мы ознакомились со сменой культур, происходившей в интересующем нас регионе за целое тысячелетие. Много веков границы этих культур определяла старая область славянской прародины в ее восточной оконечности. Только в конце I тысячелетия до н. э. под давлением сарматов по всей тысячеверстной южной границе началось колонизационное движение в лесную зону, нарушившее устойчивые границы прародины.

Перед нами стоят теперь два вопроса, без ответа на которые мы не получим истинной исторической перспективы происхождения и предстории Руси: во-первых, вопрос о взаимоотношениях черняховской и зарубинецкой культур и их отношения к славянству, а во-вторых — вопрос об отношении сколотской культуры скифского времени к славянам или, точнее, к праславянам.



Историческому осмыслению черняховской культуры мешало прежде всего то, что ее рассматривали обособленно от общего процесса, противопоставляя ее как предшествующим, так и синхронным археологическим культурам. Основания для такого противопоставления на первый взгляд имелись: география черняховской культуры очень своеобразна — она, в отличие от зарубинецкой, охватывала не только лесостепь, но и степи Причерноморья, вплоть до побережья; другим географическим отличием было то, что она не углублялась, подобно зарубинецкой, в глубокую лесную зону и шире растекалась по лесостепи до самых Карпат и доходила до Черного моря на юге. Другим существенным отличием черняховской культуры от предшествующей был иной, более высокий уровень жизни: земледелие велось усовершенствованным плугом (с «череслом» — плужным ножом), гончары заимствовали (вероятно из Ольвии) гончарный круг, усовершенствовалась выплавка железа, возобновилась после длительного перерыва широкая торговля хлебом, отразившаяся в сотнях кладов римских серебряных монет, обнаруженных в лесостепи, появилось вновь множество античных предметов роскоши, ввезенных из греко-римских городов юга, изменилась форма поселений — старые укрепленные родовые поселки сменились обширными открытыми селами с вольной планировкой.

Всех перечисленных отличий, говорящих о новом, повышенном уровне развития, оказалось достаточно для того, чтобы исследователи стали не столько исторически сопоставлять зарубинецкую и черняховскую культуры, сколько противопоставлять их друг другу и отчуждать их вопреки тому, что открывший обе культуры в 1899 г. киевский археолог В. В. Хвойко определил их как две фазы развития славянской культуры Среднего Поднепровья. К настоящему времени обе культуры достаточно хорошо изучены, и мы можем рассмотреть их как звенья исторического процесса за время с III в. до н. э. и до IV—V вв. н. э. Рубеж между рассматриваемыми нами культурами — II век н. э. — делит этот

семисотлетний промежуток почти поровну; первая его половина — примитивная зарубинецкая культура, а вторая половина — вырастающая (по археологическим формам) из зарубинецкой, но значительно более развитая культура черняховская, сохранившая в своих бытовых чертах много зарубинецких элементов (например, в керамической посуде)<sup>12</sup>.

При изучении этих семи-восьми веков истории Среднего Поднепровья перед исследователями в первую очередь, естественно, должен стать вопрос об *исторических условиях* развития этого большого хронологического отрезка. Как только мы этот вопрос поставим, мы сразу же определим причины всех отмеченных выше различий двух сменяющих друг друга археологических культур.

При этом еще раз необходимо подчеркнуть, что археологические культуры следует рассматривать не как самодовлеющие организмы, а лишь как доступные нашему изучению формы быта; это в особенности относится к культурам, сменяющим друг друга на одной и той же территории.

1. Переход в Среднем Поднепровье от сравнительно высокой скотской (скифо-земледельческой) культуры VI—IV вв. до н. э. с ее всадничеством и хлебным экспортом к более примитивной, но сохраняющей преемственность, культуре последующих веков (III в. до н. э.— III в. н. э.), названной по первому месту раскопок зарубинецкой, связан с нашествием на степи и на лесостепь многочисленных сарматских племен с берегов Дона в III в. до н. э.

Зона соприкосновения праславян Правобережья и Ворсклы с сарматами была протяженностью около 600 км. Кочевники временно отвоевали у пахарей широкую полосу плодородных земель.

Общеизвестно, что царские скифы-кочевники не смогли удержать ни своих приморских пастбищ, ни священных могил у Порогов и перекочевали в Крым.

Исследователи почему-то не обращали внимания на то, что в источниках сарматской эпохи есть сведения и о том, что скифы-пахари (скоты) тоже переместились из своей земли, так подробно описанной Геродотом, но в другом направлении, чем скифы-номады. Первым об этом говорит Страбон (7 год до н. э.):

«Множество людей из Малой Скифии переправлялось через Тирас и Истр и поселялось в той стране (Фракии). Значительная часть Фракии была также названа *Малой Скифией* тем более, что фракийцы уступили пришельцам отчасти подчиняясь силе, отчасти из-за плохой земли, так как большая часть земли болотиста»<sup>13</sup>.

Из текста Страбона недостаточно ясно, какая область подразумевалась под Малой Скифией.

<sup>12</sup> Симонович Э. А. Зарубинецкая и черняховская культуры в Поднепровье.— В кн.: Древние славяне и их соседи. М., 1970.

<sup>13</sup> Страбон VII—4—5.— Страбон. География. М., 1964, с. 284.

Интересны сведения Плиния о задунайских землях, дополняющие Страбона:

«Фракия с одной стороны начинается от берега Понта, где впадает в него Истр (Дунай). В этой части прекраснейшие города: основанный милетянами Истрополь, Томи, Каллатия (прежде называвшаяся Кербатирой). Здесь же лежали Гераклея и Бизона, поглощенная разверзшейся землей. Теперь остается Дионисополь, прежде называвшийся Круном. Здесь течет река Зира. *Всю эту область занимали скифы, называемые пахарями.* У них были города: Афродисиада, Либист, Зигера, Рокобы, Эвмения, Парфенополь и Герания»<sup>14</sup>.

Еще одно дополнение дает сочинение Арриана (первая половина II в. н. э.), перечисляющего те же приморские города (с добавлением Одесса—Варны, Месембрии, Анхиала и Аполлонии) и поясняющего: «Все это — эллинские города, лежащие в Скифии»<sup>15</sup>.

Перед нами две группы населенных пунктов в низовьях Дуная, в Добрудже: во-первых, приморские гавани, населенные греками, но находящиеся в Скифии, и, во-вторых, собственно скифские города, нередко с негреческими именами. На побережье Черного моря эта область простирается примерно на 200—250 км. Скифские города, как предполагают, находились не у моря. Наличие нескольких городов на сравнительно небольшой территории подтверждает слова Плиния о «скифах-пахарях», так как настоящие скифы-кочевники «не имеют ни городов, ни укреплений» (Геродот IV — 46).

Чрезвычайно важно указание на скифов-пахарей, которых, как уже многократно говорилось, следует отождествлять со сколотами («борисфенитами»).

Наличие семи городов у скифов дополнительно свидетельствует о том, что речь идет именно об оседлом, земледельческом народе, каковым и являлись по археологическим данным сколоты Среднего Поднепровья, у которых тоже были «города», хорошо известные археологам. Сведения Плиния подкрепляются сообщениями Тацита о славянах-венетах в устьях Дуная и смыкаются с целым рядом других данных, завершающихся рассказами о болотистом «острове русов» восточных авторов IX—X вв.<sup>16</sup> Тацит (98 г. н. э.) говорит о своих современниках, славянах, под их новым именем венедов, а Плиний пишет в прошедшем времени о какой-то давней ситуации, когда переселенцы перенесли за Дунай древний термин «скифы-пахари». По всей вероятности, Плинием отражено продвижение южной части среднеднепровских скелотов в III—II вв., теснимых сарматами. Южную половину скелотских царств в Днепре («парадатов» и «авхатов» см. ниже) заняли сарматы, археологические памятники которых вклиниваются в зарубинецкую область на Руси. Очевидно, богатое скелотское всадничество, хорошо знавшее торговые пути на юго-запад, к Ольвии-Борисфену, ушло в этом направлении от

<sup>14</sup> ВДИ, 1949, № 2, с. 275—276, по общей пагинации с. 843—844.

<sup>15</sup> ВДИ, 1948, № 1, с. 275, по общей пагинации, с. 401.

<sup>16</sup> Рыбаков Б. А. Киевская Русь..., с. 342—358. Карта на с. 345.

сарматской угрозы и оказалось далеко за Дунаем, где отвоевало у фракийцев земли. Зарубинецкая культура — это проявление быта простых людей, рядовых членов племени, оставшихся без своей племенной знати, смогшей уйти или в Крым или во Фракию.

2. Катализатором социального развития среднеднепровского праславянского населения была в скифское время экспортная хлеботорговля. Сарматское господство в степях перерезало торговые пути и нарушило экономическое развитие Ольвии, этого «окна в Европу» для среднеднепровских борисфенитов. Торговля с днепровскими земледельцами была для Ольвии, по-видимому, настолько важна, что постепенно и имя города, расположенного не на Днепре, а *западнее* Буга, стало заменяться именем реки, устье которой отстоит от Ольвии на 40 км: город стали называть Борисфеном.

Начиная с III в. до н. э. Ольвию ослабляли сарматы, кельты-галаты и дунайско-днепровские геты, разгромившие город в 48 г. до н. э. Критическое состояние города в III в. до н. э. при начале сарматского вторжения явствует из такого ценнейшего эпиграфического источника, как мраморный декрет в честь Протогена, богача, спасавшего город от голода и позора (власти заложили под залог храмовую утварь).

Зарубинецкая культура и декрет Протогена (как ни парадоксально совместное упоминание о них) — два результата одного и того же события, нарушившего нормальную жизнь и сколотских «царств» на Среднем Днепре, где резко понизился облик культуры, и «Торжища Борисфенитов» — Ольвии, при посредстве которой борисфениты-сколоты общались с античным миром.

Кроме того, следует отметить, что сама Греция, главный покупатель восточноевропейского хлеба, переживала тяжелый кризис: Во времена Страбона (рубеж нашей эры) «Эллада представляла поле развалин с великими памятниками прошлого: целые области обезлюдели, города превратились в захолустные деревушки...»<sup>17</sup>

3. Значительное превышение территории зарубинецкой культуры над древней областью славянской прародины прямо связано с упомянутыми выше событиями III в. до н. э. Если племенная знать Среднего Поднепровья (известная нам по богатым курганам VI—IV вв. до н. э. с вещами скифского стиля) могла силой оружия пробиться во Фракию, то простым людям приднепровских племен оставалось одно испытанное средство — уходить в леса, недоступные набегам кочевников. И пачалось продвижение праславян на север в лесную зону вверх по Днепру и его притокам, включая Припять и Десну. Таким образом, зарубинецкая культура охватила большое пространство от Пинска на западе до Брянска на востоке и от Кременчуга на юге до Могилева-Днепровского на севере. Эта обширная область включала разные ландшафтные зоны и жила неодинаковой жизнью: когда общая историческая ситуация стала более благоприятной, то южная часть зарубинецкой культуры быстрее перешла к новым формам, активнее восприняла новшества и возобновила древние

<sup>17</sup> Страбон. География. Предисловие, с. 775.

связи с античным миром, что в глазах археологов стало выглядеть как «появление новой культуры». Северные племена долгое время не ощущали этих новых условий бытия и оставались поэтому при прежних формах быта, тогда как на юге черняховский этап развития сильно отличался от более примитивного позднезарубинецкого, уцелевшего на севере.

4. Время и условия видоизменения форм быта в южной части зарубинецкого ареала мы тоже должны сопоставить с ходом исторического процесса в Европе. Прежде всего следует отметить ослабление сарматского ига. Сарматы вторглись в южнорусские степи как завоеватели и разрушители, нарушившие нормальную жизнь как варварских племен Скифии, так и прибрежных греческих колоний, грабя и разоряя и тех и других. Постепенно сарматская знать нашла свое место в системе античных городов, которые являлись «узорчатой каймой, пришитой к варварской одежде».

Кроме того, в I в. н. э. сарматы особенно интенсивно устремились на запад: при императоре Клавдии (41—54 гг. н. э.) сарматский авангард — языги — оказался уже за Карпатами в Дакии, а к 70-м годам сарматы, отеснив даков, заняли дунайскую долину, став соседями германцев (Плиний). Изменились и отношения со славянами: заключались сармато-венедские браки, славяне-венеды заимствовали сарматские обычаи (Тацит. Археологические данные будут приведены ниже). Складываются временные сармато-венедские племенные союзы (Певтингерова карта). Очевидно, сарматы в I—II вв. н. э. перестали быть той неодолимой силой, от которой лесостепные земледельцы бежали в III—II вв. до н. э. за Дунай во Фракию или в глухие леса на Припяти, Десне и Верхнем Днепре. Изменилось и славянское общество — для создания славяно-сарматского союза где-то у северо-западного угла Понта нужно было, чтобы возродилась славянская знать и возобновились пути на юг; о том, что славянские дружины доходили до устья Дуная, пишет Тацит (98 г. н. э.).

5. Важным показателем возрождения Причерноморья является судьба Ольвии: еще на протяжении I в. н. э. Овидий в начале столетия, а Дион Хризостом в конце его красочно описывали бедственное состояние причерноморских городов (Томы и Борисфен-Ольвия), постоянно подвергавшихся сарматским нападениям. «Дела тамошних эллинов пришли в крайний упадок...», однако жизнь брала свое и греки «снова заселили город (Борисфен), как мне кажется, по желанию скифов, нуждавшихся в торговле и посещениях эллинов...»<sup>18</sup>

Тяга варварского мира к торговым эмпориям юга привела к новому расцвету Ольвии во II — начале III в. н. э., о чем ярко свидетельствует декрет в честь архонта Теокла, сына Сатира. Перечисление различных городов, выразивших благодарность ольвийскому архонту, будучи положено на карту, дает нам представление о широких торговых связях города близ устья Борисфена. Здесь мы видим и соседние города северного

<sup>18</sup> Дион Хризостом. Борисфенитская речь.— ВДИ, 1948, № 1, с. 229. По общей пагинации с. 355.

берега (Тира, Херсонес и Боспор) и города южного побережья Понта (Гераклея, Амастрия, Синоп, Никомидия, Никея, Кизик). Важным направлением был тот район, в котором разместились в свое время уходившие от сарматов «скифы-пахари», давние контрагенты Ольвии: Истрия, Томы, Каллатия, Одесс (совр. Варна). Конец этого западного каботажного пути отмечен городом Византием, позднейшим Константинополем — Царьградом, конечным пунктом торговых экспедиций Киевской Руси в X в. Ольвия вернула себе международные связи. Для приднепровских славян окно в Европу было снова открыто.

6. Важную роль в судьбах Юго-Восточной Европы сыграла в I—II вв. н. э. Римская империя, заинтересованная в экономических ресурсах Причерноморья. Мозаику племен, городов и микростатусов в северо-восточной части Черноморско-азовского акватория объединило и привело в некую систему Боспорское царство, а такую же пеструю мозаику в западной половине объединила усилиями своих легионов Римская империя. Император Тиберий (14—37 гг. н. э.) занял Фракию, при Клавдии (в 56 г.) римляне заняли Тиру в устье Днестра, легионы Нерона оказались в Крыму и, по-видимому, в Ольвии. Особое значение имели военные предпринятия императора Траяна (98—117 гг.), покорившего обширную Дакию и продвинувшего границы империи вплотную к восточным славянам. Власть Рима в ольвийской зоне Понта окрепла. Торговые связи с лесостепными хлебородными областями получили некоторую военную поддержку и значительно возросли. Во всей бывшей земле «скифов-пахарей» (сколотов) найдены сотни кладов серебряных римских монет, документирующие размах торговли славян с Римом во II—IV вв. н. э. Известны два сгустка таких кладов: один в земле Полян и Руси (от Киева до Роси), являвшейся основой земли сколотов, а другой в верхнем течении Днестра, точно в том районе, где О. Н. Трубачев обозначил одно из скоплений архаичных славянских гидронимов.

Особый интерес представляет датировка *начала* этого мощного потока римского серебра. Если составить диаграмму монет, распределив их по времени правления императоров начиная с рубежа нашей эры, то на протяжении всего I в. н. э. количество серебра будет весьма невелико. Резкое возрастание количества римских денариев, зарытых в Среднем Поднепровье, наблюдается именно с императора Траяна. Огромная империя Траяна и постоянные войны в Европе и Азии требовали непрерывного пополнения продовольственных запасов; среднеднепровский рынок хлеба был важным элементом в экономическом балансе империи. Высокий уровень притока серебра держится в лесостепи несколько веков вплоть до гуннского нашествия. Это объясняет нам, почему автор «Слова о полку Игореве» упоминает «Трояновы века» как счастливую эпоху славянского прошлого. На территории задунайских «скифов-пахарей» Траян поставил величественный монумент в честь покорения Дакии — «Тропеум Траяни». В «Слове о полку Игореве» «тропа Траяна» означает ориентир, к которому скачут «через поля на горы» славянские дружины, по всей вероятности, в эпоху завоевания Балкан в VI в. Очевидно, эпическая память восточных славян сохранила и имя Траяна и воспомина-

ние о благоденствии в последующие века (до трагического «времени Бусова», т. е. до конца IV в. н. э.).

7. Перечисленные выше некоторые общеисторические черты первых веков нашей эры исчерпывающе объясняют все особенности так называемой черняховской культуры и ее существенное отличие от предшествующего зарубинецкого этапа. Географическое отличие, заключающееся в том, что характерные черняховские признаки проявились не на всей зарубинецкой территории, а лишь на ее южной, лесостепной половине, объясняется тем, что только эта южная половина и вошла в тесные и плодотворные взаимоотношения с возродившимися и оправившимися от сарматского удара античными городами и прежде всего с Ольвией-Борисфеном. Вторая географическая черта — просачивание черняховской культуры на юг, по Днепру и в приморскую зону — тоже стоит в прямой связи с той оживленной торговлей с античным миром, которая возобновилась для Среднего Поднепровья в «Трояновы века», во II—IV вв. н. э.

Развитие ремесла, покупка предметов роскоши, переход к новой, более высокой форме поселений — все это следствие экономического подъема, обусловившего и новую ступень социального развития, связанного с обогащением местной знати без существенного выдвигания военного, всаднического элемента, что, очевидно, следует связывать с жизненной заинтересованностью империи в сохранении мира и регулярных торговых связей. Характерно отсутствие крепостей в черняховское время на всем пространстве лесостепи.

8. Наш экскурс в предысторию Руси требует рассмотрения степени устойчивости центров сменяющих друг друга археологических культур. Задача эта очень проста, так как для каждой эпохи четко вырисовывается *один и тот же* район правобережья Среднего Поднепровья — от Киева до р. Роси (или до р. Тясмина).

*Скифское время VII—IV вв. до н. э.* — «киевская археологическая группа» от Киева до Тясмина <sup>19</sup>.

*Зарубинецкая культура III в. до н. э. — I в. н. э.* — сгусток поселений от Киева до Роси <sup>20</sup>.

*Черняховская культура II—IV вв. н. э.* — на карте наблюдается два крупных сгустка памятников: один в бассейне р. Роси, другой на Днестре. Три меньших сгустка: 1. Средний Буг (Южный); 2. Излучина Днепра у Порогов (правый берег); 3. Между Дунаем и Тирою <sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Тереножкин А. И., Ильинская В. В. «Скифский период». — В кн.: Археология УРСР, Київ, 1974, т. II, Карта; Петренко В. Г. Правобережье Среднего Приднепровья в V—III вв. до н. э. М., 1967. Карта на с. 7; Онайко Н. А. Античный импорт в Приднепровье и Побужье в VII—V вв. до н. э. М., 1966, Карта-рис. 7 на с. 45.

<sup>20</sup> Максимов Е. В. Зарубинецкая культура на территории УССР. Київ, 1982. Карта на с. 8; *Он же*. Античный импорт на Середньому Подніпров'ї в зарубинецький час. — Археологія, Київ, 1963, т. XV. Карта на с. 111. См. так же: Сьмонович Э. А. Зарубинецкая и черняховская культуры в Поднепровье, с. 17—22.

<sup>21</sup> Последнюю по времени публикации сводную карту см. в статье: Гей О. А. Черняховские памятники Северного Причерноморья. — Сов. археология, 1980, № 2. Карта на с. 49.



Район Роси и треугольник, образуемый Росью, Днепром и линией от верховий Роси к Киеву, постоянно во все времена является главным, наиболее значительным и ярким по культуре. Кроме того, археологический материал позволяет установить преемственную связь между культурами: поздне скифская культура «генетически» связана с раннезарубинецкой, а черняховская культура в определенных исторических условиях вырастает в южной половине зарубинецкой из зарубинецких форм. После бурных событий великого расселения славян в V—VI вв. мы снова видим район Роси как главный культурный центр «Русской земли», память о рубежах которой дожила до XII в.

9. В итоге о черняховской культуре следует сказать, что она является прежде всего порождением, прямым следствием того подъема в развитии причерноморского региона и его широкой периферии, который наблюдается начиная со II в. н. э. Отток сарматов на Средний Дунай, прекращение разгрома античных городов, появление в эпоху Траяна такого могучего хозяина, как Рим, заинтересованного в экономике варварского земледельческого мира, широкая и длительная торговля хлебом с ним, социальное развитие самого варварского мира — вот комплекс тех новых исторических условий, в которых протекал переход от первобытных (поневоле) зарубинецких форм быта к новым, называемым нами условным термином черняховских.

Черняховская культура, сложившаяся под сильным воздействием римской, обозначилась в южной части зарубинецкой области во II в. н. э. одновременно с началом упомянутого подъема и прекратила свое существование в IV—V вв. н. э., выродившись в более примитивные формы в связи с тем общеевропейским кризисом IV—V вв. н. э., который был следствием нашествия гуннов и падения Римской империи в результате варварских завоеваний.

Начало и конец черняховского этапа в развитии Среднего Поднепровья точно совпадают с этими крупными рубежами в истории Восточной Европы и Европы в целом.

\*

В нашем затянувшемся поиске предков Руси нам предстоит рассмотреть давний и спорный вопрос о готах в Причерноморье и их отношении к черняховской культуре. Это тем более необходимо сделать, что именно в связи с готами упоминается соседний с ними народ «росомонов». Когда археологи на рубеже XIX и XX вв. обнаружили два этапа культуры «полей погребальных урн» в Среднем Поднепровье, то обе культуры рассматривались как славянские древности центральной восточноевропейской области Полян — Руси. Взгляды Хвойко были поддержаны рядом археологов, в том числе крупнейшим археологом-систематизатором А. А. Спицыным. Однако уже через восемь лет после открытия черняховской культуры немецкие ученые объявили эту культуру готской, хотя от Приазовья, где исторические источники размещают готов III—IV вв. н. э., до Черняхова и Ромашок, где вел работу Хвойка, свыше 500 км. Не сходится и хронология: черняховские элементы появляются во

II в. н. э.<sup>22</sup>, а «готы появились в южнорусских степях лишь в начале III в. н. э.»<sup>23</sup>, точнее в 230-е годы. Тем не менее, начиная с П. Рейнке, немецкие археологи из Майнца, Франкфурта-на-Майне, Вюрцбурга, Лейпцига упорно стремятся внедрить готскую гипотезу как якобы единственно научную<sup>24</sup>. Ошибочность этих искусственных построений хорошо доказана М. Ю. Смишко<sup>25</sup>. Черняховская культура как важное историческое явление требует серьезного и всестороннего рассмотрения и обобщения всех «черняхойдных» материалов. Современное состояние изучения (главным образом для западной части ареала) отражено в книге В. Д. Барана<sup>26</sup>.

Немаловажным является и полный анализ греческих и римских письменных источников, из которых сторонники готской гипотезы черпают отдельные сведения о готских племенах III—IV вв. н. э. Выводы сторонников готской гипотезы основываются на следующих положениях, требующих строгой проверки: 1. Черняховская культура прослеживается там, где древние авторы размещают готов. 2. Черняховская культура угасает в то время, когда готы из Причерноморья уходят в Западную Европу. Второй тезис не требует особых разысканий, так как конец черняховской культуры, как уже говорилось, был вызван прежде всего нашествием гуннов, новым разгромом причерноморских центров и всем тем комплексом общеевропейских событий, который создает рубеж между античностью и средними веками. Можно добавить, что если бы черняховская культура была создана готами, то при своем продвижении на Балканы и в Западную Европу готы, двигавшиеся с женами и детьми, должны были бы, хотя бы на часть своего пути, пронести с собой основные элементы черняховской культуры. Но этого нет.

Остается вопрос о географическом размещении готских племен в III—IV вв. и о степени его соответствия ареалу черняховской культуры II—IV вв. Серьезный исчерпывающий анализ всех греческих и латинских источников, проведенный с учетом новейшей литературы вопроса, осуществлен в последние годы В. П. Будановой<sup>27</sup>.

Основные выводы исследовательницы таковы: первой волной готов были везеготы, направившиеся в конце II в. на Дунай и не заходившие восточнее Днестра. Остроготы продвинулись несколько позже, в первой половине III в. к Меотиде, а затем часть их переместилась на запад к

<sup>22</sup> Баран В. Д. Черняхівська культура. Київ, 1981, с. 153.

<sup>23</sup> Скржинская Е. Ч. Комментарий к Иордану.— Иордан. О происхождении и деяниях гетов. М., 1960, с. 364. Прим. 828.

<sup>24</sup> Баран В. Д. Черняхівська культура, с. 8—10.

<sup>25</sup> Смишко М. Ю. Відносно концепції про германську належність культури полів поховань.— МДАІВ, 1961, вып. 3, с. 59—76.

<sup>26</sup> Баран В. Д. Черняхівська культура.

<sup>27</sup> Буданова В. П. Готы в системе представлений римских и византийских авторов о варварских народах.— Византийский временник, 1980, т. 41, с. 141—152; Она же. Передвижения готов в Северном Причерноморье и на Балканах в III в.—ВДИ, 1982, № 2; Она же. Этническая структура «государства Германариха» (по данным письменных источников).— КСИА, М., 1983, вып. 178.

дунайским сородичам. Эти приазовские готы в союзе с другими племенами предпринимали морские походы на восточное побережье Черного моря; существовало и юго-западное направление походов, начинавшееся иногда от устья Днестра. Перенося выводы В. П. Будановой на карту, мы замечаем, что готские племена не составляли сплошного массива: одна многочисленная группа обитала на левом, северном, берегу Дуная, а другая — далеко от первой, в Приазовье и точнее не определяется. Судя по «Слову о полку Игореве», это был северный берег Азовского моря. Пространство между Днестром и Днепром, судя по письменным источникам, не было постоянно заселено готами; только часть готов-остроготов проходила это пространство для того, чтоб присоединиться к дунайским везеготам. Чрезвычайно важно отметить, что именно этот, не заселенный готами промежуток Иордан и отводит древним славянам-антам:

«Анты же, сильнейшие из обоих племен, распространяются от Данастра до Данапра, там, где Понтийское море образует излучину. Эти реки удалены одна от другой на расстояние многих переходов»<sup>28</sup>.

По тексту Иордана трудно определить, относится ли это указание на географическое положение антов к эпохе самого Иордана (сер. VI в.), когда он писал далеко от Днепра в Равенне, или же географический фон дан им для той эпохи, которую он описывал, т. е. для III—IV вв. Поскольку для обрисовки географического фона Иордан пользовался картой К. Птолемея, то возможно, что он стремился воспроизвести древнее размещение племен, близкое по времени к появлению готов на Дунае и у Меотиды.

Упоминание о «многих переходах» свидетельствует о том, что автор имел в виду не расстояние между устьями Днестра и Днепра, равнявшееся примерно 5 дням пути, а всю ширину пространства между Средним Днестром и Средним Днепром, превышавшую 400 км.

Наложение сводной карты всех черняховских памятников на схематичную карту размещения готов и антов дает интересные результаты: вся черняховская культура укладывается в широтном направлении от бассейна Днестра до бассейна Днепра; на побережье Понта («где море образует излучину») черняховские памятники усеивают всю прибрежную полосу от устья Дуная до Днепра.

В достоверно готских районах дело обстоит так: на Нижнем Дунае западнее Прута, где постоянно упоминаются различные готские племена, черняховских памятников почти нет. В Приазовье, восточнее Днепра, их нет совершенно<sup>29</sup>.

Если бы черняховская культура принадлежала готам, то было бы невозможно объяснить обилие черняховских поселений на правом, западном, берегу большой излучины Днепра и отсутствие их на левом берегу,

<sup>28</sup> Иордан. О происхождении и деяниях готов, с. 72.

<sup>29</sup> Гей О. А. Черняховские памятники..., см. карту.

обращенном к Меотиде, и у самой Меотиды, которая постоянно упоминается как ориентир местоположения готов (остроготов).

Единственный участок, относительно которого допустимо говорить о возможной принадлежности его смешанному населению, это — берега Днестра, где упоминаются готы-грейтунги. Но принадлежат ли черняховские памятники Поднепровья в той или иной степени грейтунгам, нам совершенно неизвестно.

Никогда не производилось сопоставления сведений русской летописи с материалами черняховской культуры, а между тем именно для этого южного региона такое сопоставление вполне возможно и дает поразительные результаты. Переходя в своем географическом обзоре славянства к описанию южнорусских племен уличей и тиверцев, Нестор сообщает очень важные сведения о южной части восточного славянства, которые касаются не только современного автору размещения племен, но и какого-то прошлого:

«А Уличи и Тиверцы седяху по Дънестру и приседяху к Дунаеви. И бе мъножество их: седяху бо *преже* по Бъгу и по Дънепру, оли до моря. И суть гради их и до сего дъне. Да то ся зъваху от грък — «Великая Скифъ»<sup>30</sup>.

Из слов: «седяху бо преже» историками (в том числе и мною) делался вывод о полном переселении этих племен со старого места на новое, но Нестор, отмечавший все переселения, ничего не говорит здесь о перемещении. Указанием на Днепр и Буг летописец объясняет многочисленность уличей и тиверцев, которые в прошлом находились *и* на Днепре *и* на Буге, а не только на Днестре и Дунае, как во времена летописца. Именно эта огромная территория и заставила его обратиться к античному определению — «Великая Скифия», во что, очевидно, им вкладывался и какой-то хронологический смысл, так как иначе не стоило бы и вспоминать это архаичное обозначение.

Действительно, одно примечание Нестора возвращает нас ко временам черняховской культуры, к «Трояновым векам»: «суть грады их и до сего дъне». Древнерусских городов, современных летописцу, на Нижнем Днепре не было. «Особенностью поселений степного Поднепровья древнерусского времени был их открытый, неукрепленный характер»<sup>31</sup>. «Грады», иногда с каменными стенами, существовали здесь в римско-черняховское время (часть их была построена еще во II в. до н. э.). Науке известно 16 городищ в нижнем течении Днепра. Все они прекратили существование в IV в. н. э. после гуннов<sup>32</sup>.

Все пять географических ориентиров в приведенной фразе Нестора полностью соответствуют сгусткам памятников черняховской культуры:

<sup>30</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 12. Слово «скифъ» было написано через ижицу и фиту («сѣхѣ»).

<sup>31</sup> Смільенко А. Т. Слов'яни та їх сусіди в Степовому Подніпров'ї (II—XIII ст.). Київ, 1975. с. 178.

<sup>32</sup> Смільенко А. Т. Слов'яни..., с. 17, рис. 1.

1. Днестр; 2. Низовья Дуная (не переходя реку, а именно «приседяху», «подступая» к Дунаю; 3. Южный Буг в его среднем течении (племя бужан жило не на Южном, а на Западном Буге); 4. «По Днепру» значительный сгусток черняховских памятников в излучине Днепра у Порогов. Не от излучины ли и названы «уличи»? В районе этих городов тоже есть черняховские памятники, хотя строительство их следует приписать более раннему туземному населению. 5. «Оли до моря» на побережье Черного моря тоже имеется много черняховских памятников (см. карту). Все эти пять черняховских районов охвачены единым историческим понятием Великой Скифии. География Скифии у Нестора не соответствует полному определению Скифии Геродотом, но ведь киевский историк и не ставил перед собой задачу описания всей Скифии — он просто указал, что часть славянских племен в древнее время жила на той земле, которая греческими авторами именовалась Скифией. И в этом Нестор был, безусловно, прав, так как очерченная им область полностью вписывается в Скифию Геродота, но занимает только западную часть бывшей Скифии. Все, что рассматривалось выше, не подтверждает принадлежности черняховской культуры готам.

Готская гипотеза держится прежде всего на словах Иордана (придворного и весьма льстивого историка готских королей) о так называемой державе Германариха, вождя приазовских готв. В состав будто бы покоренных Германарихом (Эрманарихом) к 375 г. народов Восточной Европы входят такие отдаленные народы, как Меря, Чудь, Мордва.

Однако, прежде чем приступить к анализу Перечня всех «покоренных» готами племен, обратим внимание на бесперемонность Иордана в отношении к своим источникам. Для возвеличивания рода готских князей он не брезгает привлечением любого легендарного материала, даже если тот никакого отношения к готам не имеет. Так, используя сочинение Помпея Трога, в котором описание походов скифов в VII в. до н. э. в Малую Азию переплетено с мифом об амазонках, Иордан ничтоже сумняшеся приписал этот поход готам и сочинил рассказ о победе готв над египетским фараоном. Готский король будто бы «покорил себе чуть ли не всю Азию»<sup>33</sup>. При этом Иордан даже ссылается на Помпея Трога, не смущаясь тем, что в произведении римского автора ни слова не говорится о готах, о которых во времена Трога никто еще ничего не знал. Такой же беззастенчивостью веет и от параграфов, посвященных у Иордана прославлению Германариха, князя («рекса») приазовских готв:

*«Умом своим и доблестью он (приазовский князь) подчинил себе так же племя эстов, которые населяют отдаленнейшее побережье Германского океана. Он властвовал таким образом над всеми племенами Скифии и Германии как над собственностью»*<sup>34</sup>.

Многие историки (кто по германскому национализму, кто по непонятной доверчивости) восприняли эту «державу Германариха» как историче-

<sup>33</sup> Иордан. О происхождении и деяниях готв, с. 74.

<sup>34</sup> Иордан. О происхождении и деяниях готв, с. 90.

скую реальность конца IV в., пренебрегая тем, что сочинитель, подробно повествовавший о пограничных войнах Германариха с соседними народами (герулами, венетами), даже не упомянул о том, каким образом и когда Германарих, отдаленный от эстов на 1500 км, завоевал всю Скифию и Германию (до пределов птолемеевской Германии от Меотиды по прямой — 2300 км). «Державу Германариха» изображали на картах, очерчивая на карте Европы государство, равнявшееся чуть ли не половине Римской империи времен ее расцвета. Наиболее свежим примером является карта «империи Германариха», изданная В. Н. Топоровым в 1983 г.<sup>35</sup> «Империя» простирается на этой карте от Куриш-гафа в Балтийском море до Нижней Камы; оттуда ее граница идет на Северный Кавказ (примерно до уровня Сочи), охватывает Крым, Приазовье, все Северное Причерноморье до Днестра и затем поворачивает на северо-запад к низовьям Вислы.

Выписав откуда-то перечень восточноевропейских народов, Иордан забывает о нем и, описав смерть Германариха от раны, нанесенной росомонами, ничего не говорит о судьбе обрисованной им «империи». Когда на остроготов в 375 г. напали гунны, то ни один из весьма воинственных народов, будто бы повиновавшихся Германариху, не был привлечен им для противостояния гуннам. Далее в труде Иордана идет лишь не очень достоверная генеалогия готских царьков (regulus), подчиненных гуннам вплоть до смерти Аттилы в 453 г. А после этого Иордан повествует лишь об остроготах, ушедших далеко в Паннонию за Дунаем.

Все сказанное вызывает большое недоверие к толкованию перечня народов как описания готской империи.

Рассмотрим самый перечень.

«Германарих... покорил много весьма воинственных северных (употреблено греческое слово «arctoi») племен и заставил их повиноваться своим законам. Покорил же он племена:

- |                                  |                                      |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| 1. Гольтескифов (Golthescytha)   | 7. Имнискаров (Imniscaris)           |
| 2. Тиудов (Thiudos)              | 8. Рогов (Rogas)                     |
| 3. Инауиксов (Inaunxis)          | 9. Тадзанс (Tadzans)                 |
| 4. Васинабронков (Vasinabroncas) | 10. Атаул (Athaul)                   |
| 5. Меренс (Merens)               | 11. Навего (Navego)                  |
| 6. Морденс (Mordens)             | 12. Бубегенов (Bubegenas)            |
|                                  | 13. Колдов (Coldas)» <sup>36</sup> . |

<sup>35</sup> Топоров В. Н. Древние германцы в Причерноморье: результаты и перспективы (Балто-славянские исследования 1982 г.). М., 1983. Карта на с. 232 (рис. 1). Автор статьи считает готов особо одаренным народом, деятельность которого привела к «перестройке всего строя тогдашней Европы» (с. 229); он как бы прямо следует за Иорданом, утверждавшим, что «среди всех варваров готы всегда были едва ли не самыми образованными, чуть ли не равными грекам, как передает Дион, составивший их историю...» (Иордан, с. 73). Но ведь Дион Христомом, писавший за 130 лет до появления готов, говорил не о готах, а о фракийском племени гетов! В статье В. Н. Топорова очень интересно предположение, что под «желанной землей» Ойум, куда стремились готы из Балтики, следует понимать дунайские гирла (с. 254).

<sup>36</sup> Иордан. О происхождении и деяниях готов, с. 89 и 150.

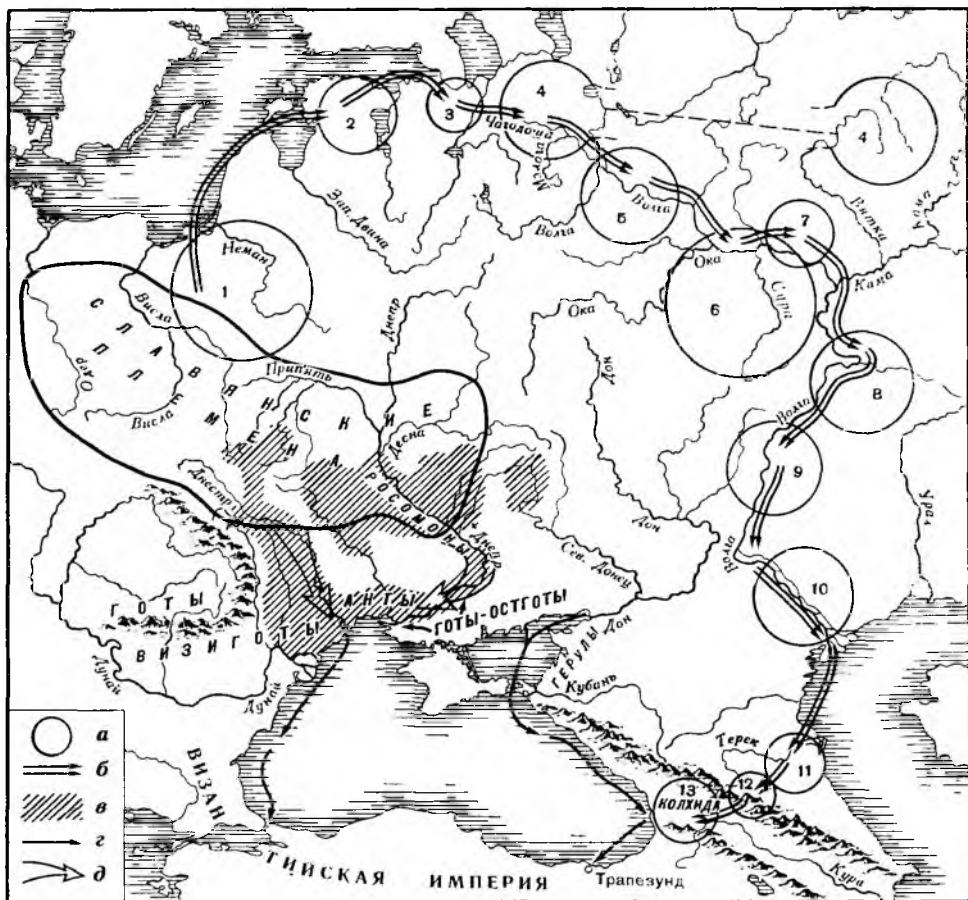


Рис. 3. «ИМПЕРИЯ ГЕРМАНАРИХА» IV в. н. э. И ПРЕДПОЛАГАЕМЫЙ ИТИНЕРАРИЙ III—IV вв. н. э. (схема)

а — народы, упомянутые в перечне Иордана; б — порядок перечисления народов; в — основные районы черняховской культуры II—IV вв.; г — направления морских походов III в.; д — направление славянской колонизации III—IV вв.

Е. Ч. Скржинской, исследовательнице труда Иордана, принадлежит очень интересная догадка относительно первоначального характера этого перечня. Исходя из того, что давно были расшифрованы имена чуди (тиуды), веси (васинабронки), мери (меренс) и мордвы (морднс), Скржинская, признав, что «остальные названия остаются неясными», добавляет: «...ряды этнических названий наводят на мысль об *итинерариях*, где области, по которым пролегал путь, нередко обозначались названиями населявших их племен»<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Скржинская Е. Ч. Комментарий к Иордану, с. 265—266.

Предположение Е. Ч. Скржинской о том, что Иордан для возвеличения Германариха использовал какой-то дорожник-итинерарий, написанный на греческом языке, чрезвычайно важно. Едва ли это был итинерарий в полном смысле слова, так как, кроме перечня больших народов, состоявших из многих племен, здесь нет ни одного намека на пути, на реки, на направление по странам света. Скорее всего это было описание какого-то однократного проезда, рассказ о путешествии, по землям отдаленных северных народов без обозначения самого маршрута. (Рис. 3).

Без труда давно уже были определены четыре народа из тринадцати (или из четырнадцати, как увидим ниже). Нам предстоит предпринять попытку определения всех звеньев этого перечня и размещения их на карте.

Судя по порядку перечисления (Чудь — Весь — Меря — Мордва) перечень упоминает эти народы в определенной последовательности с запада на восток.

1. Начинается перечень с *гольтескифов*, которые должны быть западными или (учитывая конфигурацию берега Балтийского моря) юго-западными соседями чуди — эстонцев. По всей вероятности, здесь обозначено прусское племя галиндов — голяди, известное Птолемию («...ниже венедров — галинды, судины и ставаны...») <sup>38</sup>. Происхождение дополнительного определения «скифы» можно объяснить стремлением автора отделить единственный индоевропейский народ перечня от последующих финноугров. Античные географы включали в понятие Скифии не только землю настоящих скифов-степняков, но и обширное пространство славянской прародины вплоть до Скифского («Венедского» — «Славянского») океана. Близость балтских племен пруссов к праславянам и обусловила дополнительное пояснение <sup>39</sup>. Балтийские галинды могли быть названы «гольтескифами» еще и потому, что они очень далеко распространялись на восток, перемешиваясь со славянами. На востоке они доходили до р. Москвы, оказавшись в дальнейшем окруженными славянами-вятичами. С летописной голядью связана так называемая мощинская культура IV—VII вв. н. э. <sup>40</sup> Упоминание гольтескифов рядом с чудью-эстонцами говорит о том, что исходным пунктом было балтийское побережье в районе устья Немана.

2. *Тиуды* не вызывают сомнений — это финноугорское население южного берега Финского залива, предки современных эстонцев, всегда называемые в русских летописях «чудью».

3. *Инауны* помещены в списке между чудью и весью и, следовательно, должны были обитать в полосе, обозначенной Псковским озером с

<sup>38</sup> Птоломей Клавдий. Географическое руководство.— ВДИ, 1948, № 2, с. 236, по общей пагинации 463.

<sup>39</sup> Рыбаков Б. А. Геродотовы Скифия, с. 202—205. Маловероятно, что под гольтескифами скрываются «кельтоскифы», так как это название уже во времена Страбона было анахронизмом: «Старинные греческие историки называли все северные народности общим именем скифов или кельтоскифов». Страбон. География, с. 480. Написание Гольтескифов через Th резко отлично от кельтов.

<sup>40</sup> Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII в. М., 1982, с. 44.



запада, Ладожским с севера и Белоозером с востока. Здесь древними племенами были водь и ижора. Землю ижоры немцы называли Ингрией или Ингерманландией. Археологические памятники води и современные ижорцы размещаются в одном и том же районе южнее восточной части Финского залива (близ Ленинграда)<sup>41</sup>.

Скржинская полагает, что в перечне Иордана к некоторым именам народов присоединился при переписке латинский предлог *in*; тогда *Inaunxis* должно пониматься в соединении с предыдущим так: «Чудь на (или в) Аунксе»<sup>42</sup>. Более вероятно, что здесь применен союз, равнозначный латинскому *et* или греческому *καί*, но выраженный на языке не составителя-грека, а его информатора. Эту соединительную частицу мы наблюдаем в трех случаях. Третий народ перечня, если отбросить этот союз (или предлог), имел, очевидно, начертание имени — *Aunxis*. Для сопоставления с инграми нужно допустить сильное искажение при переписке.

4. *Васинабронки*. Начало этого слова, как признано всеми, означает финно-угорский народ весь (совр. вепсы), указанный летописью на Белоозере, а по археологическим данным документированный для юго-восточного Приладожья<sup>43</sup>.

Двойное обозначение очень часто встречается у авторов эпохи переселения народов, когда складывалось много племенных союзов. В данном случае перед нами термин, охватывающий два соседних народа — весь и пермь (соврем. коми-пермяков). Другим наименованием перми было *бпармия*. Это условное и расплывчатое название исследователи иногда значительно раздвигают на запад, приближая к Прибалтике. *Васинабронки*, по всей вероятности, — обозначение племенного союза «Весь—Пермяки». Если это допущение верно, то средняя часть этого громоздкого слова, быть может, действительно означает союз «и»: весь и пермь. Тогда в предыдущем случае чудь и загадочные аунксы (ингры — ижора?) тоже должны рассматриваться, как обозначение объединения двух соседних племен.

5. *Меренс* — несомненно летописная мера, размещавшаяся в основном в междуречье Волги и Клязьмы. Внимание информатора переключается на точно локализованные народы, ориентиром для которых становится Волга.

6. *Морденс* — несомненно мордовские племена, расселившиеся по нижней половине Оки и на Волге в районе Новгорода Нижнего (совр. Горького) и далее вниз примерно до района верхний Хопра и Медведицы.

7. *Имнискары*. Вполне возможно, что начало этого слова тоже содержит предполагаемый союз. Тогда основой имени народа следует считать «искары», что естественно сопоставляется с наименованием столицы еще одного волжского народа — марийцев — Йошкар-Ола. Наличие соедини-

<sup>41</sup> *Седов В. В.* Восточные славяне... Карта № 27; Атлас народов мпра. М., 1964, л. 14.

<sup>42</sup> *Иордан.* О происхождении и деяниях готв. Комментарий, с. 265.

<sup>43</sup> *Голубева Л. А.* Весь и славяне на Белом озере. X—XIII вв. М., 1973.

тельного союза (здесь несколько искаженного) снова говорит об объединении двух соседних народов: мордвы и мари́йцев-черемисов, расположенных ниже мордвы по течению Волги, ближе к устью Камы.

8. *Роги*. Направление внимания автора перечня вполне определилось: он перечисляет народы вниз по течению Волги. Упомянутая им мордва доходила в древности примерно до широты Саратова, где проходила граница лесостепи и далее начиналась степь.

Наиболее вероятно, что под «рогами» Иордана следует понимать «ургов» Страбона. На самой восточной окраине восточноевропейских степей, за сарматами (восточнее их) лежит «страна ургов, по большей части кочевников, хотя немногие занимаются земледелием»<sup>44-45</sup>. Указание Страбона на сочетание кочевого скотоводства с земледелием у ургов вполне соответствует характеру природы в том месте, на котором обрывается перечень хорошо определяемых народов Иордана. Мордва находится почти у границы степей правобережья Волги. Роги Иордана должны быть южнее мордвы и, следовательно, страбоновская характеристика ургов вполне к ним подходит. Возможно, что урги-роги — первая волна угорских выселенцев, продвинувшихся из района Великой Унгарии на юг.

9. *Тадзанс*. Определению пока не поддается.

10. *Атаул*. Слово по облику тюркское и могло обозначать одно из авангардных гуннских племен («Кюнская ставка»? ). Впервые имя гуннов упоминает в связи с Каспийским морем и его «устьем» (дельтой Волги?) Дионисий Периегет, современник императора Адриана (118—138). Он называет «уннов», сидящих с каспийцами<sup>46</sup>. На полвека позже Клавдий Птолемей называет «хунов» в соседстве с роксоланами и бастарнами<sup>47</sup>, т. е. уже несколько западнее прикаспийских земель, где продолжали накапливаться гунны. Тюркский этноним в низовьях Волги не должен нас удивлять.

11. *Навего*. Народа с подобным именем мы у древних авторов не найдем. Направление поиска может дать только последнее звено перечня — народ «колдов», в котором можно видеть отражение названия Колхиды. В таком случае наш предполагаемый путешественник, добравшись по Волге до Каспия, должен был пересечь Кавказ и через Аланские или Албанские ворота попасть в Иберию и Колхиду. К Каспийскому морю ближе древние Албанские Ворота, к которым подходили истоки двух рек с одинаковым названием: одна Алазань (андийская Кобсу) текла от хребта на север, а другая Алазань — на юг. На этом пути обитали многочисленные народы нахской группы (вейнахи-ингуши, чеченцы и др.). Вероятнее всего, с этими племенами и следует сопоставлять «навего» Иордана.

12. *Бубегвны*. Прямого соответствия мы в перечнях древних народов не найдем, но очень близкое имя среди народов Кавказа называет епис-

<sup>44-45</sup> Страбон. География, с. 280.

<sup>46</sup> ВДИ, 1948, № 1, с. 241. По общей пагинации 367.

<sup>47</sup> ВДИ, 1948, № 2, с. 238. По общей пагинации 465.

коп Евсевий (перв. пол. IV в.). Перечисляя каспиан, албанов, арменов, иберов, он называет в соседстве с ними «бибранов», которые могут быть сближены с иордановскими бубегенами<sup>48</sup>.

13. Этнография кавказских народов дает нам в непосредственном соседстве с грузинами (древними иберами) небольшую народность, относящуюся к нахской языковой группе — бацбийцев<sup>49</sup>. Бацбийцы проживают близ древних Албанских Ворот Кавказа и должны были попасть в поле зрения путешественника, пересекавшего Кавказ едучи от Волги в Колхиду.

Варьирование этнонима: «бубегены» (автор писал в Италии), «бибраны» (автор писал в Палестине) и «бацбийцы» (этнография) не должно нас особенностораживать, так как мы хорошо знаем как видоизменялись названия народов на протяжении веков и у разных авторов.

Обзор предполагаемого описания путешествия закончен. Оно начиналось в восточной Балтике рядом с древней землей готы у низовой Вислы, откуда готы двинулись в свои долгие походы по Европе. Галинды-голядь — непосредственные соседи готских земель в начале нашей эры. Путешествие велось, очевидно, морем, так как следующее упоминание народа относится к союзу соседних и родственных племен — чуди и води-ижоры на южном берегу Финского залива. Далее путь шел, по всей вероятности, Невою в Ладожское озеро, на берегу которого лежали западные владения веси, входившей, судя по словосочетанию «васинабронки» в союз с пермскими племенами. Дальнейший путь в землю мери мог идти, например, по р. Паше, протекавшей по хорошо обозначенной земле веси, а затем по Чагодоце и Мологе выводил к Волге, по которой и могло продолжаться движение мимо мери (в районе Костромы), мимо мордвы у устья Оки и черемисов-мари у устья Камы. Поскольку земли мордвы по правому берегу Волги доходили до границы лесостепи и степи левого берега, где-то здесь путешественник узнал о кочевниках рогах-ургах, затем миновал неподдавшееся нашему анализу племя тадзанс, видел какое-то тюркское племя атаул и достиг Каспийского моря, которое привлекало тем, что здешние сарматы-аорсы владели «почти что большею частью побережья Каспийского моря и поэтому они вели караванную торговлю на верблюдах индийскими и вавилонскими товарами, получая их в обмен от армян и мидийцев»<sup>50</sup>.

Дальнейшее направление пути нашего путешественника уже было определено этими давними торговыми связями прикаспийских кочевников с Арменией и Ираном. Через Албанские Ворота он попал в Закавказье, отметив по пути два нахских (вейнахских) племен по ту и другую сторону перевала (навего до перевала и бубегены за перевалом).

Конечной целью данного путешественника была Колхида, с которой готы хорошо познакомились со стороны Понта во время своих морских

<sup>48</sup> ВДП, 1948, № 3, с. 222. По общей пагинации 547.

<sup>49</sup> Атлас народов мира, л. 18—19.

<sup>50</sup> Страбон. География, с. 480.

походов середины III в. н. э. В 255 г. готская флотилия напала на Пятиунту, а в 256 г. поход был повторен, и готы совместно с боранами напали на Фасис и на Трапезунд. Победители «овладели бесчисленным множеством сокровищ и пленных». Колхида и соседние области Понта были знакомы готам III в. н. э.<sup>51</sup>

Краткий очерк пути от готских берегов Балтики к богатому Каспию и далее к знакомой Колхиде мог появиться как результат реальной поездки готов, рекогносцировки в целях поиска удобного *водного* пути из Венедского океана в Гирканское (Каспийское) море. Возможно, что это были поиски торговых связей со странами Востока. В. Н. Топоров приводит два интересных свидетельства о пребывании готов в Иране (Персеполь) и в Индии (область Пуны); в последнем случае есть дата — II в. н. э. «Неясным остается вопрос, — пишет автор, — об отправной точке путешествия этих двух готов (попавших в Индию) (из низовьев Вислы или из Причерноморья...). В любом случае они должны были на пути в Индию побывать в южнорусских степях почти за век до готского вторжения в Причерноморье»<sup>52</sup>.

Если принять предлагаемое мною толкование перечня народов у Иордана, то, во-первых, подтвердится отправление готских путешественников из своей балтийской земли, а, во-вторых, будет видна необязательность заезда в степи — для готов-мореходов был открыт почти сплошной водный путь от Балтийского моря до Каспия длиной в 3500 км с одним-единственным незначительным волоком в земле веси между реками Ладожского бассейна (Сясь, Паша, Оять) и притоками волжских рек (Чагодоша, Колочь).

Поворот нашего путешественника от «устья Каспийского моря» (дельты Волги) не в сторону Ирана, а к Колхиде может объясняться конкретной ситуацией, возникшей после 250-х годов, когда путь к Колхиде со стороны Черного моря был уже освоен. Новый маршрут смыкал черноморские пути с каспийскими.

Для того чтобы убедиться в том, что иордановский перечень «северных» народов (Иордан даже не представлял себе, что в списке есть и южные) не имеет никакого отношения к какой бы то ни было готской «империи» времен Германариха, достаточно перенести на карту те военные действия этого князя приазовских готов, которые описаны самим Иорданом.

1. Германарих покорил *соседних* герулов, наездников, населявших берега того же Азовского моря, близ которого жили остроготы Германариха.

2. Германарих будто бы покорил венетов и эстиев, «населяющих *отдаленнейшее* побережье Германского океана». Эстии-чудь же показаны покоренными в общем перечне. «Отдаленнейшее побережье», от которого готы ушли полтора-два года тому назад, — явная выдумка. Очевидно, речь

<sup>51</sup> Зосим. Автор второй половины V в. — ВДИ, 1948, № 4, с. 276—277 (707—708).

<sup>52</sup> Топоров В. Н. Древние германцы..., с. 230.

должна была идти о стычке с соседними антами-венетами (их разделял только Нижний Днепр), но Иордан вспомнил какой-то источник, вроде сочинения Тацита, в котором одновременно говорилось и о венетах и об эстиях, «собирающих янтарь на побережье», и повторно сказал о покорении эстиев-чуди.

3. Нашествие гуннов. Союзное (или подчиненное) готам племя росомонов откололось от них; Германарих приказал жене пзменившего ему росомона казнить, разорвав конями. Братья погибшей отомстили остроготскому князю, вонзив ему меч в бок. Германарих умер, а гунны покорили азовских готов (375 г.)<sup>53</sup>.

4. Преемник Германариха Винитарий, стремясь, очевидно, пробиться к западным готам на Дунае, «двинул войско в пределы антов», лежащие на его пути. Через год после победы над антами гунны совместно с другим готским князем разбили Винитария и застрелили его на реке Эрак<sup>54</sup>, в которой справедливо видят *Нижний Днепр* (Заробу). После этого Иордан ни слова не говорит о делах в Приазовье, интересуясь лишь теми потомками Германариха, которые ушли на Дунай к могучим везеготам, воевавшим с Византийской империей.

Все сведения Иордана говорят о *пограничных* войнах с непосредственными соседями у Азовского моря или на Нижнем Днепре. Никакого имперского размаха здесь нет, радиус действий едва ли превышал 100 км. Никакого участия (хотя бы в виде информации о «внезапном» для готов приближении гуннов) «покоренных» остроготами племен мы не видим. Это и не мудрено, так как народы, упомянутые в перечне, отстояли от Меотиды на значительное расстояние:

Гольтескифы	— на 1400 км	(по прямой)
Тиуды	— на 1600	»
Васинабронки	— на 1500	»
Меренс	— на 1300 км.	»
Имнискары	— на 1300	»

Из всего сказанного ясно, что никакой грандиозной империи Германариха не было, что азовские остроготы действовали в очень ограниченном диапазоне и, кроме того, что Нижний Днепр четко разделял два народа: на восток от него до Азовского моря (Меотиды) обитали остроготы Германариха и Винитария, а на запад от Днепра, вплоть до «Данастра» — Днестра и в «излучине моря», обитали, как пишет сам Иордан, многочисленные анты. На восток от Нижнего Днепра, как мы помним, черняховских памятников совершенно нет, а правый, западный, берег Днепра и излучина Понта усеяны ими. Это дает нам полное право отождествить черняховскую культуру II—IV вв. с антами, хотя, разумеется, в южной приморской полосе население неизбежно должно было быть смешанным, так как земледельцы здесь жили издавна, а славяне-анты

<sup>53</sup> Иордан. О происхождении и деяниях готов, с. 89—90.

<sup>54</sup> Иордан. О происхождении и деяниях готов, с. 115, 323.

просочились сюда в связи со своими торговыми операциями, дававшими им несметное количество римской монеты. Огромная область черняховской культуры не только не была населена готами, но и не принадлежала им. Готские князья гибли на границе антской (черняховской) области у Нижнего Днепра.



Последний и самый важный для нас вопрос, связанный с повествованием Иордана, это пересказ эпического сказания о вражде готов и росомонов. В готской и аланской среде слово «росомоны» (вариант «росоманы») означало «люди рос», что позволяет нам вспомнить свидетельство сирийского автора VI в. о народе «РОС» где-то на северо-запад от земли амазонок, локализуемых в Приазовье, на месте остроготов. На северо-запад от реальных владений Германариха на другом (правом) берегу Днепра шли поселения носителей черняховской культуры, наибольшее сгущение которых наблюдается в днепровской луке по ту и другую сторону Порогов<sup>55</sup>.

Обиле черняховских поселений в районе Порогов исторически вполне объяснимо, если учесть большую заинтересованность славян-земледельцев в торговле с возрожденным Причерноморьем. Пороги, заставлявшие много раз перегружать купеческую кладь, всегда были опасной зоной из-за кочевников, грабивших здесь торговые флотилии. Черняховская культура, как правило, не знала укрепленных городищ, но именно здесь у Порогов есть небольшая черняховская крепость (у с. Башмачка), которая обеспечивала опасный участок пути. Возможно, что именно ее упомянул Птолемей под именем города Азагария (Загорье?), расположенного на 2° 15' севернее устья Борисфена<sup>56</sup>. Не лишено вероятия, что поход Германариха на венетов — антов отразился на судьбе этой крепости — она была сожжена во второй половине IV в., а затем на ее месте была выстроена новая крепость по южным, причерноморским образцам.

На Днестре мы наблюдаем два сгустка памятников черняховской культуры: один из них охватывает пространство между Средним Днестром и Росью (это — знакомое уже нам ядро «Русской земли» VI—XII вв.), а другой сосредоточен в днепровской луке, главным образом в ее порожистой части<sup>57</sup>.

Из рассказа Константина Багрянородного о русских торговых флотилиях X в. мы хорошо знаем, насколько важен был для тогдашней Руси порожистый участок днепровского пути, как неразрывно он был связан с интересами Киева и киевских князей, какие благодарственные жертвы приносили русы на Хортице ниже Порогов. Когда в 988 г. Владимир ввел христианство, а старых идолов приказал свергнуть в Днепр, то целый

<sup>55</sup> *Сміленко А. Т.* Слов'яни..., с. 34, рис. 8, карта; *Баран В. Д.* Черняхівська культура, с. 16, рис. 2, карта.

<sup>56</sup> *Рыбаков Б. А.* Новая концепция предистории Киевской Руси.— История СССР, 1981, № 1. *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь... с. 43—44.

<sup>57</sup> *Гей О. А.* Черняховские памятники. Карта на с. 49.

эскорт провожал деревянного Перуна до этих мест, до Порогов, где возникло потом село Перуново.

Прочная связь бассейна Роси с излучиной Днепра позволяет считать население Луки тоже росами или русами. Днепровская лука находилась в непосредственной близости к местопребыванию готов: отсюда до самого берега Меотиды было всего 100 км, т. е. менее 3 дней пути. Росомоны, владевшие правобережьем днепровской луки, должны были в своих интересах поддерживать нормальные мирные отношения с готами и, возможно, как-то оплачивали этот мир (как потом поступали русские князья с половцами «мира деля») или платили проездные пошлины готам, что Иордан представил читателям как подвластность.

При расшифровке росомонов Иордана невозможно исключить тесную связь днепровско-росского района черняховской культуры с районом днепровской луки. Возможно, что южные поселения русов в излучине получили особое наименование «уличей», «улучан» по месту проживания, но следует вспомнить, что восточные географы всегда причисляли улпчей-«лудана» не к славянам вообще, а конкретно к русам<sup>58</sup>.

Не лишним будет отметить, что на протяжении черняховской эпохи, когда по Днепру продвинулся на юг целый ряд славянских поселений «оли и до моря», древнее имя Днепра — Борисфен — заменяется у античных авторов другим именем — Данаприс, которое до сих пор живет у славянских народов (рус. Днепр, укр. Дніпро).

Страбон, Плиний, Арриан и Птолемей еще называли реку Борисфеном, а перипл Псевдо-Арриана дает уже новую форму: «судоходная река Борисфен, ныне называемая Данаприем»<sup>59</sup>.

Подведем итоги не в меру затянувшегося, но тем не менее неизбежному экскурсу в предысторию Руси:

1. Вычленение Среднего Поднепровья (а более точно — местности по Днепру и Роси) из всего лесостепного пространства, как наиболее важного, полнокровного региона мы наблюдаем уже в скелотско-скифское время в VI—IV вв. до н. э. (подробнее см. ниже).

2. В сарматское время, несмотря на общий упадок всех праславянских земель, наибольшая густота населения и полнокровность жизни наблюдается все в том же киевско-росском регионе зарубинецкой культуры.

3. В римскую эпоху (II—IV вв. н. э.) при общем оживлении жизни земледельческих племен, сказавшемся и на днестровском участке (ближайшем к Дакии), одним из важных центров славянской (антской) черняховской культуры остается тот же киевско-росский регион, протянувшийся вниз по Днепру линию своих поселений до днепровской луки включительно.

4. «Люди росы» — «росомоны» Иордана — обитатели как киево-росского региона, так и заселенного отсюда района днепровской луки и Порогов.

<sup>58</sup> Рыбаков Б. А. Киевская Русь..., с. 346.

<sup>59</sup> ВДИ, 1948, № 4, с. 236. По общей пагинации 667.

5. На рубеже V—VI вв. н. э. основывается крепость Киев, ставшая как бы штабом начавшегося великого расселения славян и завоевания Балканского полуострова. Вокруг Киева складывается особая археологическая культура, получившая наименование «киевского типа».

6. В VI—VII вв. в Среднем Поднепровье складывается мощный поляно-русско-северянский союз, охвативший Среднее Поднепровье и Левобережье Днепра. Территория этого союза надолго вошла в память всех восточных славян как «Русская земля». Она стала ядром Киевской Руси.

Внутри этого довольно обширного союза выделяется все тот же древний регион Киев-Русь с преобладанием земли по рекам Роси и Россаве, с чем, очевидно, и следует связывать имя народа.

Поиск предков Руси завершился тем, что начинать историю древних русов, как передовой части восточного славянства, следует с середины I тысячелетия до н. э., когда праславяне-сколоты образовали в Среднем Поднепровье три «царства» и создали свою, во многом сходную, но во многом и отличную от скифской, культуру, свой эпос, свои языческие обряды.

### ТРИ ЦАРСТВА СКОЛОТОВ (обряды, верования)

Поиск предков Руси, выявивший непрерывную цепь сменявших друг друга археологических культур, привел нас к далекой, но блестящей скифской эпохе. Археологические культуры отражали то периоды подъема, то времена упадка, связанные с нашествиями степняков, но во всех случаях неизменным оказывался исторический центр Поднепровья, ставший в конце концов ядром Киевской Руси — сравнительно небольшой регион по Днепру-Борисфену-(Рось—Киев).

Роль скифов в истории славян и русов давно интересовала историков. Еще летописец Нестор, как уже говорилось, упомянув славянские племена между Днепром и Дунаем, добавил по какому-то греческому источнику, что они проживали на земле, называемой Великой Скифией.

Историки XVII—XVIII вв. иногда излишне прямолинейно связывали скифов со славянами, но лингвисты XIX—XX вв. (В. Ф. Миллер, В. Й. Абаев) внесли серьезный корректив: скифы были по языку иранцы, как сарматы и аланы. Археологи уже около двух веков изучают яркую и полнокровную скифскую культуру, верхушечная, всадническая часть которой (оружие, конское снаряжение и своеобразный звериный стиль в искусстве) распространилась и на ряд соседних нескифских народов. Ареал этой «скифской» (скифской по происхождению, но далеко не всегда этнической) культуры более или менее совпадал с тем условным квадратом Скифии, который Геродот набросал для общей ориентировки своих читателей.

В силу этого между скифоведомы возникли споры как по поводу степени монолитности «скифской» культуры, несомненно имеющей черты единства, так и по поводу той этнической мозаики, которую эта дружинная культура покрывала. Археологи давно ощутили, что внутри «скифского квадрата» явственно выступают две совершенно различных системы



хозяйства: степное кочевое скотоводство и лесостепное земледелие на плодородных почвах современной северной Украины (М. И. Ростовцев, Б. Н. Граков, А. И. Мелюкова, Б. А. Шрамко). Выводы из этого делались различные<sup>60</sup>.

В обсуждении вопроса об этническом составе Скифии наличествуют два минуса: во-первых, не учитывается различие между племенами, которые являлись настоящими скифами-иранцами, и теми из их непосредственных соседей, кого эллины условно причисляли к скифам. Вторым минусом является то, что исследователи-скифологи совершенно элиминировали, как бы отодвинули в сторону вопрос о праславянах в среднеднепровской лесостепи, входящей в «скифский квадрат». Относительно первого минуса следует сказать, что сам Геродот в нем не повинен: он строго оговорил, что настоящие скифы — кочевники, степняки, не имеющие ни пашен, ни городов, ни поселений, люди со своим языком. Что же касается земледельческой лесостепи, то ученый грек, для того чтобы быть понятным своими читателями, применял к земледельцам собирательное имя скифов, но оговорил его условность и всегда делал к нему дополнение, исключающее возможность отнесения этих «скифов» к настоящим скифам, называя их: «скифы-пахари», или «скифы-земледельцы», или же просто по месту проживания на Днестре «борисфенитами»<sup>61</sup>.

Скифологи забыли очень важное положение Любора Нидерле, историка-слависта, археолога, этнографа и лингвиста, автора одиннадцатитомной энциклопедии «Славянские древности», высказанное им в начале нашего столетия: «Я не колеблюсь утверждать, что среди упомянутых Геродотом северных соседей скифов не только невры ... но и скифы именуемые пахарями и земледельцами ... были несомненно славянам, которые испытывали влияние греко-скифской культуры»<sup>62</sup>.

Такая забывчивость тем более непростительна, что вся северная половина скифского квадрата Геродота накладывается на восточные области славянской прародины, обрисованной по лингвистическим и археологическим данным и подтвержденной блестящим совпадением ареала архаичных славянских гидронимов (О. Н. Трубачев) с ареалом черноресской археологической культуры X—VIII вв. до н. э.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Петренко В. Г. Задачи и тематика конференции (по скифо-сарматской археологии в 1967 г.).— В кн.: Проблемы скифской археологии. М., 1971, с. 3—7.

<sup>61</sup> То обстоятельство, что среднеднепровские борисфениты-праславяне вели торговлю хлебом, очевидно, только через Ольвию, привело к тому, что эта милетская колония греков (хотя она и удалена от устья Днестра) стала называться не только «Торжищем борисфенитов», но и просто Борисфеном. Горожан Ольвии иногда называли поэтому тоже борисфенитами, хотя сами себя они именовали только ольвиополистами.

<sup>62</sup> Niederle L. Slovanské Starozitnosti. Praha, 1906—1925.

<sup>63</sup> Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия.

Не являясь специалистом скифологом, я был вынужден взяться за детальное рассмотрение географических сведений Геродота и соотнесение их с новейшими результатами систематизации археологического материала специалистами. Это было необходимо потому, что карты племен по Геродоту, составленные крупнейшими археологами (Б. Н. Граковым, А. П. Смирновым, М. И. Артамоновым,

Все данные о народах, сопредельных со скифами, говорят о том, что в пределах скифского квадрата четко прослеживаются разные в культурном отношении регионы: собственно скифский на Нижнем Днепре и Приазовье и земледельческий регион скифов-пахарей (борисфенитов) на Среднем Днепре и Левобережный со смешанным населением (гелоны, будины, частично переселившиеся борисфениты). Для того чтобы более не повторяться, изложу необходимую для нашей темы ситуацию VI—V вв. до н. э. в виде таблицы.

Имя народа по Геродоту	Самоназвание	Природа	Хозяйство	Импорт из Греции	Язык	Этнос
Скифы-пахари Скифы-земледельцы Борисфениты	Сколоты	Лесостепь	Земледелие и оседлое скотоводство	Значительный (особенно около Роси, Тясмина и Виси)	?	1. Размещены на территории древней славянской прародины 2. В средние века здесь складывается ядро Киевской Руси
Скифы	Скифы	Степь	Кочевое скотоводство	Почти нет	Скифский	По данным языка — северные францы

Чрезвычайно важным для понимания этнической ситуации внутри скифского квадрата является общеизвестный подробный рассказ Геродота о земледельческом празднике у скифов:

«У него (Таргитая, сына Зевса и дочери Борисфена) 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, желая их взять, но при его приближении золото загорелось. После того как он удалился, подошел второй, и с золотом снова произошло то же самое. Этих [старших братьев] золото отвергло, при приближении же третьего, самого младшего, оно погасло, и он унес его к себе. И старшие братья после этого, по взаимному соглашению, передали всю царскую власть младшему»<sup>64</sup>.

А. И. Терепожкиным), совершенно не совпадают и противоречат одна другой. См. сводную карту в моей книге на с. 17. См. также: Рыбаков Б. А. Киевская Русь..., с. 15—30.

<sup>64</sup> Геродот. История. Кн. IV, § 5.— В кн.: Доватур А. И. Каллистов Д. П., Шишова Н. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982, с. 101. Дальнейшие ссылки делаются на это издание.

В рудиментах древнего племенного эпоса Среднего Поднепровья сохранилось много преданий о мифических кузнецах, кующих первый на земле огромный сорокапудовый плуг, которым можно вспахать глубокие борозды и валы, «завбільшки як церква»<sup>65</sup>. Финская Калевала описывает кузнеца, который выковал плуг, сверкавший как золото. Вполне допустимо, что одним из элементов ежегодного земледельческого праздника было выковывание ритуального плуга, который на первых порах выглядел как золото, а через некоторое время «оно погасло». В судебной практике Руси и многих других народов существовал принцип определения правоты спорящих при помощи раскаленного железа — правый мог взяться за «золотой» металл, виновного он обжигал. В состязании трех братьев, сыновей Таргитая, «правым» оказался младший. Восточнославянский фольклор вплоть до XX столетия сохранил большое количество сказок о трех царствах (медном, серебряном и золотом), во главе которых стоят трое братьев. Золотое царство после всяких приключений всегда достается младшему, как досталось священное золото младшему из сыновей Таргитая<sup>66</sup>.

«Это же священное золото дари берегут больше всего и каждый год умилоствуют ему большими жертвоприношениями. Кто на этом празднике, охраняя священное золото, уснет под открытым небом, тот, как считается у скифов, не проживет и года. Поэтому ему дают столько земли, сколько он сможет объехать на коне за один день».

Исследователи справедливо видят в этом, не очень ясно описанном обычае выражение тех первобытных воззрений (так хорошо описанных Фрезером в «Золотой ветви»), по которым для обеспечения плодородия нужно было принести в жертву псевдоцаря или псевдожреца, что обеспечивало плодородие<sup>67</sup>. Обреченного оставляли жить до времени сбора урожая или до одной из солнечных фаз осени или зимы<sup>68</sup>, вознаградив огромным пространством земли. Расчет подаренной земли определяется так: за день всадник на одном коне может проехать около 40 км. Это даст площадь около 100 км<sup>2</sup>. Такой массив давался, разумеется, не для личной обработки и даже не для личного пастбища. Речь могла идти только о временном владении землей или же здесь подразумевалось чисто ритуальное символическое действие.

«Так как страна [этих земледельцев] очень велика, Колаксай разделил ее на три царства между своими сыновьями и одно из них сделал наибольшим — *то, в котором хранится золото*».

К сожалению, рассказ о земледельческом празднике, торжественных жертвоприношениях в честь золотого плуга и ярма для пары волов скифоведы упорно распространяют на всех скифов, а иногда считают, что

<sup>65</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981, с. 541—543.

<sup>66</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 556—574.

<sup>67</sup> Артамонов М. И. О землевладении и земледельческом празднике у скифов. — Учен. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук № 95, вып. 15. Л., 1948.

<sup>68</sup> Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977, с. 112.

это было празднеством прежде всего царских скифов, т. е. именно тех, которые *никакого* отношения ни к земледелию, ни к земледельческому символу — плугу с ярмом — не имели. При таком предвзятом и ничем не обоснованном взгляде ряда исследователей вполне понятно, что они стараются не замечать интереснейшего разъяснения Геродота:

«От Липоксая произошли те скифы, которые именуются родом авхатов. От среднего Арпоксая произошли именуемые катиарами и траспиями. От самого же младшего из них — цари, которые именуются паралатами. *Все вместе они называются «сколоты» по имени царя; скифами же назвали их греки*»<sup>69</sup>.

Четыре племени, управляемые тремя братьями, испытали в науке судьбу золотого плуга — их стремились распространить на всю Скифию, но так как это получалось совсем неубедительно, то от локализации скелотских царств вообще отказались. Я не знаю ни одной исторической карты, на которой было бы указано размещение паралатов, авхатов и катиаров с траспиями. Изложу кратко те материалы и соображения, на которых я основывался в определении географического положения всех скелотских племен вместе взятых<sup>70</sup>.

1. *Геродот о своих современниках*. «Скифов-пахарей» и «скифов-земледельцев», а равно и «борисфенитов» следует считать за один земледельческий народ, торгующий хлебом через Ольвийский порт, «эмпорий борисфенитов».

2. Главная река борисфенитов — Борисфен-Днепр, вдоль берегов (главным образом правого) которой их земля тянется от Пантикапы-Ворсклы на 11 дней плавания вверх, т. е. примерно до устья Ирпеня или Тетерева.

3. Соседями борисфенитов являются: на северо-западе — невры (тоже протославяне, но более первобытные), на востоке — гелоно-будины (тоже земледельцы) Левобережья и на юге — настоящие скифы-кочевники.

4. *Геродот о мифической истории среднеднепровских земледельцев*. Легенда о происхождении «скифов» — почитателей плуга и ярма совершенно отлична от легенды о происхождении скифов кочевников Нижнего Днепра, где фигурируют Геракл и Ехидна (родители) и трое братьев: Скиф, Агафирс и Гелон.

5. Причисление почитателей плуга к настоящим степным скифам (о которых Геродот очень твердо заявляет, что у них нет ни посевов, ни поселений) греческий путешественник считает ошибочным, как бы разговорным, и указывает на самоназвание «сколоты» по имени общего царя всех племен — Колакся.

6. Сколоты по местным мифам — потомки Зевса и дочери божества реки Борисфена; в силу этого термины сколоты и борисфениты равнозначны.

<sup>69</sup> Доватур А. П., Каллистов Д. П., Шишова Н. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982, с. 101.

<sup>70</sup> Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, с. 127—144; Рыбаков Б. А. Киевская Русь. Карты на с. 20 и 22.

7. *Данные археологии.* Археологи-скифологи выявили в лесостепной зоне Правобережья Днепра четыре земледельческих археологических группы. Наиболее обширная из них — Киевская — простирается по Днепру — от Ворсклы до Тетерева «на 11 дней плавания».

8. Земледельческие племена испытывали сильное влияние скифской культуры, что делало их внешне похожими на скифов.

9. *Данные лингвистики.* Во-первых, по лингво-ботаническим определениям Среднее Поднепровье должно входить в границы славянской прародины. Это подтверждено для начала I тысячелетия до н. э. архаичными гидронимами. Во-вторых, в восточнославянских языках ощущается давнее соседство славян с иранскими племенами (скифами, сарматами).

10. *Данные антропологии.* Установлено сходство внешнего облика населения скифского времени, черняховской культуры и средневековой Русп.

11. *Фольклор.* Только допущением, что праславяне обитали в Среднем Поднепровье как в предскифское, так и скифское время можно объяснить обилие мифо-эпических параллелей между записями Геродота и украинско-русско-белорусским фольклором: царь Колаксай (Солнцецарь) и сказочный герой царевич Световик, Светозар, Зоревик, а также былинный эпитет киевского князя Красное Солнышко. Затем — сказки о трех царствах, из которых солнечный герой получает золото, сохранность имени мифического родоначальника сколотов (Тарх Тарахович), сказания о волшебном плуге и др.



Для окончательного определения земли геродотовских борисфенитовсколотов и ее составных частей нам необходимо выяснить местоположение тех четырех племен, над которыми властвовали сыновья мифического Таргитая. Обратимся к археологическим материалам лесостепной зоны Среднего Поднепровья, которые известны науке на Правобережье Днепра и в лесостепном течении Южного Буга и Днестра. В этой области украинские археологи выделяют три группы скифской культуры (которую они не подразделяют на степную и земледельческую): киевскую (вдоль Днепра — от Тетерева до Тясмина), восточноподольскую (по Южному Бугу) и западноподольскую (по среднему течению Днестра). К этим трем правобережным по сходству материалов присоединяют ворсклинскую группу на левом берегу Днепра, на древней Пантикапе, которая едва ли входила в сколотский племенной союз, так как находилась на земле гелонов<sup>71</sup>.

Группы выделены не по каким-либо археологическим признакам, а просто по географической концентрации памятников и названы они не культурами, а *группами* лесостепных памятников<sup>72</sup>. «Эти группы,—

<sup>71</sup> Археологія Української РСР. Київ, 1971, с. 76.

<sup>72</sup> Археологія Української РСР, с. 76. Напрасно А. А. Нейхардт в своем весьма поверхностном разборе моей книги о Геродотовой Скифии пишет: «... в его схеме часть племен либо не связана с какой-либо археологической культурой, либо перекрывает несколько археологических культур» (Нейхардт А. А. Скифский

пишут В. И. Ильинская и А. И. Тереножкин, — в свою очередь образуют крупные общности: *правобережную*, в которую входят локальные группы междуречья Днестра и Днепра, и ворсклинскую, связанную в своем происхождении с черноморской культурой, и *левобережную* <sup>73</sup>.

Итак, для географического размещения Парадаатов (так иранисты исправляют наименование Паралатов) <sup>74</sup>, Авхатов, Катнаров и Траспиев нам предоставляется обширное, но вполне определенное пространство, отмеченное, во-первых, распространением скифского всаднического снаряжения (бытовавшего и у праславян), во-вторых, четко выраженным земледельческим характером хозяйства, в-третьих — особенностями погребального обряда (см. ниже), в-четвертых — наличием значительного количества крепостей-городищ, которых кочевники не строили <sup>75</sup>.

Наиболее богатой и насыщенной памятниками является обширная Киевская группа, тянущаяся вдоль Днепра-Борисфена от Киева до устья Ворсклы примерно на 400 км. Это очень точно соответствует определению Геродотом земли Борисфенитов в 10—11 дней плавания (350—400 км). «Первенствующим парадатов» естественнее всего приурочить к этой главной археологической группе Среднего Поднепровья или по крайней мере к ее приднепровской части со сгустками археологических памятников близ устья Роси и по Тясмину <sup>76</sup>.

Дальнейший поиск был бы бесполезен, если бы у нас не было дополнительных сведений хотя бы об одном из интересующих нас племен. По счастью, такие сведения есть. Плиний Старший пишет: «От Тафр [Перекопа] по направлению внутрь материка живут Авхеты, во владениях которых берет начало Гипанис» <sup>77</sup>. При традиционном отождествлении Гипаниса с Южным Бугом мы должны были бы сопоставить землю Авхатов с Восточно-Подольской археологической группой, но в книге о геродотовой Скифии я предложил иное отождествление, удовлетворяющее всем деталям геродотова рассказа (сладкая и горькая вода, озеро-исток, отдельные участки реки и общая длина пути): Гипанис Геродота — это Горный Тикич плюс часть Синюхи до ее устья, плюс нижнее течение Буга до его впадения в лиман <sup>78</sup>. Гипанис в этом его виде не протекает по территории западно-подольской группы, а течет по западной окраине киевской группы, с которой следует связывать парадатов.

рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982, с. 154). Автор спутала культуры с локальными группами. Примеров она, разумеется, привести не может.

<sup>73</sup> Археологія Української РСР, с. 76.

<sup>74</sup> См. например: *Равевский Д. С.* Очерки палеологии скифо-сакских племен, с. 26—27.

<sup>75</sup> *Рыбаков Б. А.* Геродотова Скифия. Карты на с. 107 и 191. Границы археологических групп нанесены по Ильинской и Тереножкину.

<sup>76</sup> *Петренко В. Г.* Правобережье Среднего Приднепровья... Карта-рис. 1 В. Г. Потреско правильно подразделяет Киевскую группу на Поросскую и Тясминскую (см. с. 53); *Галанина Л. К.* Скифские древности Поднепровья. М., 1977. Карта-рис. 1.

<sup>77</sup> ВДИ, 1949, № 2, с. 282.

<sup>78</sup> *Рыбаков Б. А.* Геродотова Скифия, с. 31—37. Карта на с. 33.

Из этого следует, что огромное пространство киевской группы не было землей одних только парадатов, но включало в себя в западной части (бассейн Западного Буга) также и авхатов. Близость и союзные отношения этих двух племен явствуют из «Аргонавтики» Валерия Флакка, где одновременно как союзники в битве действуют царь парадатов Колак и «Авх, пришедший с единодушными тысячами, выставя напоказ киммерийские богатства. У него издавна белые волосы — прирожденный знак; пожилой возраст уже образует простор на голове. Обвивая виски тройным узлом, он спускает со священной главы две повязки ...»<sup>79</sup>. Авхат как символ племени упоминается этим автором вторично в текстовом соседстве с какими-то «ратями кессейскими», под которыми подразумеваются племена Северного Кавказа: «... и авхат, умеющий раскидывать широким кругом летучие арканы и притягивать петлями самые дальние отряды»<sup>80</sup>. Такое раздвоение авхатов на приднепровских и северокавказских вполне объясняется сообщением Плиния: описывая народы у северных отрогов Кавказа (Киссийские горы), он добавляет, что «по другим авторам сюда вторглись скифские племена авхеты, атернеи, асампаты», которые истребили танаитов и инапеев<sup>81</sup>.

Если речь идет о танаитах, то, следовательно, набег авхатов был произведен в направлении низовий Дона. Это вполне согласуется с установленным выше местоположением авхатов как части сколотского союза — авхаты находились южнее своих сородичей у самой границы степи, и авхатские всадники, владевшие «летучими арканами», могли вступать в союзы со степными скифами «и притягивать петлями дальние отряды».

Археологическое определение авхатских памятников связано с вычленением какого-то участка из состава необычайно обширной киевской группы. Киевская группа не подразделена по археологическим признакам на локальные варианты и о земле авхатов можно говорить лишь предположительно. Возможно, что рубежом был водораздел между притоками Днепра и Буга. Главная масса памятников здесь сосредоточена в бассейне речек Большой Виси и Малой Виси. Здесь же сосредоточено и наибольшее количество античного импорта и «наиболее богатых погребений с большим количеством золотых украшений»<sup>82</sup>, что подтверждает слова В. Флакка о богатстве Авха. Киммерийское наследие подтверждено здесь знаменитым Мельгуновским курганом с ближневосточными вещами. Район упомянутого древнейшего Мельгуновского кургана (VII в. до н. э.) — конец лесостепной зоны между самыми верховьями Ингула и Ингульца — интересен в топонимическом отношении; отсюда вытекают в разных направлениях речки со сходными названиями: на запад текут Большая Вись (Вись) и Малая Вись (притоки Гипаниса — Синюхи), а на юг течет Висун, впадающий в Ингулец. Мне кажется, что не будет большой натяжкой сопоставление этих гидронимов с племенным именем

<sup>79</sup> ВДИ, 1949, № 2, с. 345. По общей пагинации 913.

<sup>80</sup> ВДИ, 1949, № 2, с. 348/916.

<sup>81</sup> ВДИ, 1949, № 2, с. 296/864.

<sup>82</sup> Петренко В. Г. Правобережье Среднего Приднепровья... с. 58.

авхатов. Конечное ... *tai* в обозначении авхатов является, очевидно, суффиксом множественности (как и в словах «сколоты», «паралаты»). Основу слова составляют согласные ВХ, что при взаимозаменяемости в славянских и иранских наречиях звуков Х и С может дать в нашем случае и сочетание ВС (по образу иранского названия напитка — «Хома» — «Сома» или русского — «грѣхи» — «грѣси», «глухий» — «глусии» и т. п.). По всей вероятности, три речки, вытекающие из одного небольшого района, соседнего с киммерийской степью (две из них относятся к верховьям Гипаниса), можно связывать с землей авхатов, частью сколотской земледельческой общности почитателей священного плуга.

К авхатам условно можно отнести городища на водоразделе Днепра и Буга: Пастырское (18 га), Буда и Макеевское (по 24 га) и Шарповское. На территории авхатов, в бассейне Гипаниса окажутся такие курганные группы, как Рыжановка, Журовка, Турна, Оситняжка и др.

Если паралаты размещаются на Борисфене, а авхаты на Гипанисе, то для катиаров и траспиев остаются две археологических группы в земледельческой лесостепи: Восточно-Подольская в среднем и верхнем течении Буга и Западно-Подольская на Днестре. Если придавать значение созвучию имени траспиев с р. Тирасом (Днестром), то их следует считать самым западным звеном сколотского племенного союза. Катиарам остается в этом случае верхний Буг. Основание, как видим, шаткое.

Эпические имена сколотских «царей» не адекватны именам племен. Вполне возможно, что они образованы по принципу имен сказочных героев вроде Горыни, Вертигора, Переверни-Гора, Верни-Вода и т. п. В какой-то мере эпические имена оправданы предложенным выше географическим размещением их; владения Липо-ксай (Горы-царя) расположены на отрогах Авратынской возвышенности, на «горах», с которых стекают все окрестные притоки Днепра; с этих же гор текут небольшие речки к морю, к греческим городам Понта. Властитель катиаров и траспиев — Арпо-ксай («Царь водных глубин») — повелевал землю, по которой протекал Тирас, река с высокими скалистыми берегами. Очевидно, посредником Геродота в его беседах с борисфенитами был кто-то из царских скифов, для кого персидский язык был вполне понятным, но знал и язык своих соседей, — праславян. Для Геродота, побывавшего в Иране, он перевел все понятия на персидский.

В русских богатырских сказках о трех царствах, являющихся трансформацией очень древнего праславянского эпоса, главного героя Световика (ему в записях Геродота соответствует Кола-ксай, Солнце-царь) сопровождают такие богатыри, как Горыня (Липо-ксай) и Усыня-Вернивода (Арпо-ксай).

Сколотские племена с запада на восток размещаются так:

1. Траспии на Тирасе (мифический Арпоксай).
2. Катиары на верхнем Буге —»—
3. Авхаты на Гипанисе и Виси (мифический Липоксай).
4. Паралаты («первенствующие») на Борисфене (мифический Колаксай).



У каждого племени было по несколько крепостей. У траспиев городища в Григоровке, в Дарабани и в Полпвановом Яру. У катиаров городища: Немировское, Севериновское и в Якушинцах. К авхатам условно можно отнести городища Буда-Макеевское, знаменитое Пастырское и Шарповское (все три городища расположены на водоразделе Днепра и Буга). Это гнездо городищ отстоит от Тясминского на 40 км. Городища парадатов расположены тремя гнездами: северное гнездо близ Киева, среднее — в углу между Днепром и Росью, а южное — на Тясмине<sup>83</sup>.

Все четыре перечисленных здесь скелотских племени археологически хорошо объединены во всех отношениях в единую лесостепную земледельческую культуру Правобережья, а в отношении так называемой «скифской триады» (оружие, конское снаряжение, звериный стиль) они входят в более широкое понятие скифской культуры вообще, что и давало основание эллипам причислять скелотов к скифам.

Археологические изыскания М. Я. Рудинского и Г. Т. Ковпаненко на Левобережье установили, что Ворсклинская группа памятников скифской культуры является результатом колонизации населения с правого берега на Полтавщину, т. е. по происхождению тоже скелотской. Памятники скифского времени на Ворскле представляют собой «как бы остров правобережной раннескифской культуры»<sup>84</sup>. Колонизация земледельческого населения с правого берега Борисфена на левый происходила в VIII—VII вв. до н. э., усилившись, вероятно, во время ухода левобережных скифов в свои длительные скитания по Востоку.

Геродот знал о борисфенитах за Днепром и, ведя свое описание с юга на север, начал его именно с Ворсклы-Пантикапы, отсчитывая отсюда расстояния до северных пределов земли днепровских пахарей. На вопрос о том, не представляли ли выселившиеся скелоты самостоятельного племени или «царства», следует ответить отрицательно, так как на Левобережье господствовали скифоидные гелоны (по мифу Гелон — брат Скифа) и в самом центре ворсклинской группы был построен огромный город Гелон (Бельское городище). Могло быть, что исходной полосой колонистов являлась киевская археологическая группа, частично охватывавшая и кромку левого берега Днепра. Тогда левобережных колонистов следует рассматривать как часть «обширнейшего царства» парадатов. Принадлежность полтавских земледельцев к скелотам подтверждается названием той реки, которая отделяла их от скифов-номадов: Ворскла — летописный Вороскол; вторая часть слова «...скел» может быть связана с самоназванием «скелоты», а первая — «ворь...» означает в древнерусском языке «забор», «ограду». В целом наименование пограничной реки можно перевести как «ограда скелотов», что вполне согласовалось бы со словами Геродота: «если перейти реку Пантикап [то там] живут уже скифы-кочевники, которые ничего не сеют и не пахнут ...» (IV — § 19). Если Вороскол был южной границей переселив-

<sup>83</sup> Археологія Української РСР, т. II. Карта № 2.

<sup>84</sup> Ковпаненко Г. Т. Племена скифського часу на Ворсклі. Київ, 1967; *Ильинская В. Д.* Скифы днепровского лесостепного Левобережья. Київ, 1968, с. 173.

шихся борисфенитов, то отдаленным восточным рубежом праславянской инфильтрации был, по всей видимости, Оскол, где есть земледельческие памятники скифской поры. После того как археологи открыли сколотский «остров» на Пантикапе, мы можем обратиться к интереснейшим сведениям Помпея Трога, сохранным в передаче Марка Юстина (около III в. н. э.). Поздний автор пытался дать общую картину участия скифов в мировой истории, но делал это не очень умело и легко перемешивал исторические сведения, почерпнутые у Геродота, с заведомыми мифами и домыслами. Миф об амазонках он вкрапывал в разные части своего рассказа, обезценивая тем самым историческую основу. Один из рассказов Помпея Трога посвящен походам скифов в Азию. Начинается он конфликтом скифов с египетским фараоном, после которого «скифы покорили Азию и сделали ее своей данницей», на это ушло 15 лет.

«В это время двое скифских юношей из царского рода Плин и Сколопит, изгнанные из отечества происками вельмож, увлекли за собой множество молодежи...»<sup>85</sup>

Далее автор подключает миф об амазонках и ведет рассказ о пребывании их в Малой Азии, хотя ни у одного из вариантов этого мифа нет такого необычного начала. Поставим события в хронологические рамки: Киммерийские походы в Малую Азию датируются концом VIII в. до н. э., скифские походы — последней четвертью VII в. до н. э. Продвижение сколотов с правого берега Днепра на левый датируется именно этим временем — VIII—VII вв. до н. э. Интересны имена царевичей, вставших во главе колонистов: Плин и Сколопит. Перед нами, очевидно, незначительный фрагмент древнего мифа, связанного с освоением сколотами части Левобережья. Поскольку речь идет о Среднем Поднепровье, то в имени эпического царевича Сколопита можно предполагать отражение общеплеменного названия сколотов (сравни имя скифского царя Арипита). Не решаюсь писать о том, что имя Плина могло быть эпическим отражением среднеднепровских полян (?) — слишком велик хронологический разрыв между записями Юстина и русской летописью. Если высказанное предположение о царевиче Сколопите, возглавившем переселение части сколотов на Вороскол, заслуживает одобрения, то мы получаем сведения о местном сколотском эпосе, отразившем важное событие VII в. до н. э. в жизни Среднего Поднепровья.



Разместив на карте племена геродотовских сколотов, мы, разумеется, захотим вернуться к сколотскому празднику в честь священного небесного золота. Какое из трех эпических царств могло претендовать на первенство, на право называться «Золотым» или, употребляя геродотовский греческий термин, «парадатами» — первенствующими? Другими словами, мы должны поставить вопрос — возможно ли определение (хотя бы приблизительное) общесколотского языческого религиозного центра, нали-

<sup>85</sup> ВДИ, 1949, № 1, с. 250/795.

чие которого непереложно вытекает из слов Геродота о почитании золотых даров неба.

Священное золото было зарыто в «обширнейшем царстве», каковым, даже после вычленения из киевской группы земли авхатов, несомненно являлось царство Колаксяя, растянувшееся широкой полосой более чем в 100 км («три дня пути») вдоль Днепра на протяжении 10–11 дней плавания (350–400 км), что дает площадь в 40 000 кв км. Мифические потомки Зевса и Борисфена должны были по законам элоса царствовать именно на Борисфене.

Из указанных выше трех групп приднепровских крепостей следует отклонить в нашем поиске как самую южную, из-за ее пограничного положения невдалеке от царских скифов, так и северную, находящуюся рядом с неврами. «Говорят, что область, расположенную выше [по Борисфену] обитателей верхних частей страны по направлению к северному ветру, невозможно ни рассмотреть, ни пройти далеко вглубь из-за падающих перьев» [снега] (Геродот IV — § 7). За неврами, вынужденными переселяться из-за каких-то «змей», находились литовские племена со страшным именем «людоедов» («андрофагов»). Хранить священные реликвии на севере было столь же неблагоразумно, как и на пограничье с воинственной степью.

Логически наиболее целесообразным для укрытия реликвий представляется средний, Поросский, по терминологии В. Г. Петренко, участок земли парадатов-борисфенитов, укрытый с юга сплошным лесным массивом на правобережье Роси, с востока — Днепром и широкой полосой болот за рекой. Левый берег Роси, как и правый берег Днепра, здесь обрывист и каменист и представляет собой хорошую естественную защиту для жителей пространства, ограниченного этим участком Днепра и впадающей в него Росью.

Главная масса скифоидных памятников Поросской группы сосредоточена на пространстве, ограниченном излучиной Днепра, Росью и Россавой; это полоса около 15 км шириною и длиною вдоль Днепра около 25–30 км. В глубине этого района самым защищенным местом является внутреннее пространство днепровской луки, самый северный участок которой отгорожен валом, а внутри этой выгородки на крутом обрывистом берегу (высота около 180 м) между селами Трахтемировым и Зарубинцами расположено огромное Трахтемировское городище, во много раз превосходящее по своим размерам все крепости сколотской лесостепной зоны — его площадь равняется 500 га при длине в 3,5 км!<sup>86</sup> По своим размерам Трахтемировское городище равнялось Белому городу Москвы в пределах бульварного кольца. Жилая часть Трахтемировского городища была сравнительно небольшой — поперечник около 350–400 м<sup>87</sup>. Со стороны Днепра участок внутри луки был защищен не только самой рекой, но и множеством стариц, рукавов и плавней (рис. 4). До сих пор

<sup>86</sup> Археологія Української РСР, т. II, с. 80. План — рис. 24.

<sup>87</sup> Ковпаненко Г. Т. Раскопки Трахтемировского городища.— АИУ. Київ, 1967, вып. I; АИУ, Київ, 1968, вып. II.

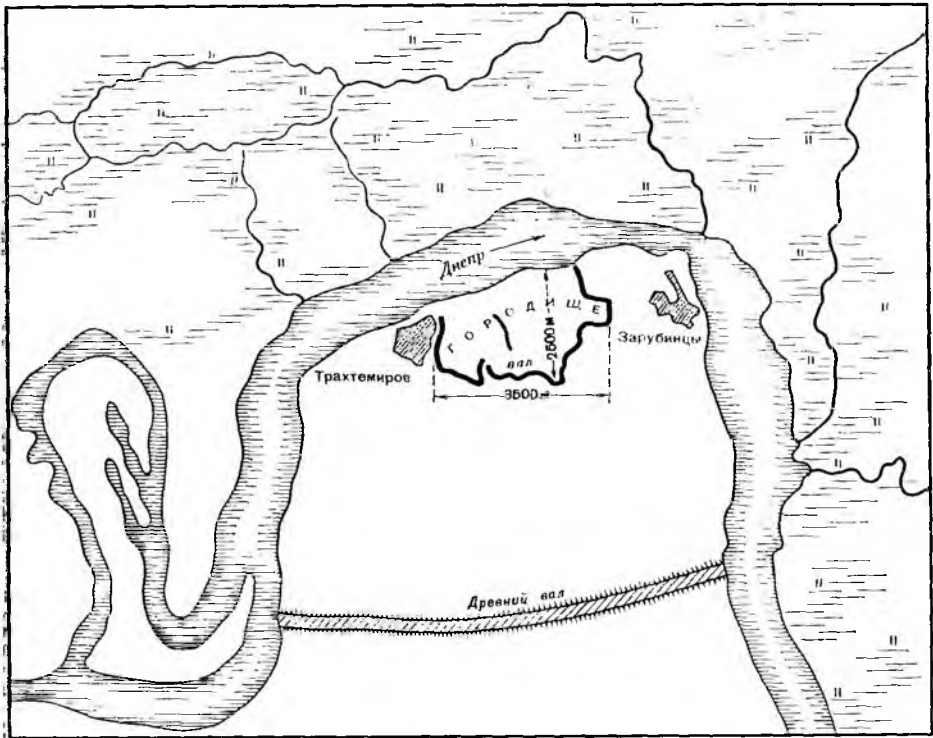


Рис. 4. ТРАХТЕМИРОВСКОЕ ГОРОДИЩЕ

не выяснена дата первоначальной насыпки «змеевых валов», окаймляющих как Поросье в целом, так и днепровскую луку в частности. Кроме вала, охраняющего подход к Трахтемирову со стороны Правобережья, целая система валов длиной около 40 км защищала подступы к Трахтемирову и расположенному рядом Зарубинскому броду на левом переяславском берегу Днепра. К сожалению, неясность датировки не позволяет привлекать эти валы к нашей теме.

Само огромное Трахтемировское городище, судя по довольно четким линиям оврагов внутри него, обладало сложной внутренней системой дополнительных сооружений.

В срединной части у берега Днепра расположен древний монастырь, из которого вышел второй русский (а не грек) митрополит Руси — Климент Смолятич (1147 г.)<sup>88</sup>.

<sup>88</sup> Городок Заруб, расположенный рядом с Трахтемировским городищем, имел своего двойника в Смоленской земле, но там неизвестен монастырь. Относительно же этого Заруба в приписке к летописному сообщению о Клименте под 1147 г. сказано, что здесь «теперь монастырь Терехтемырский» (ПСРЛ, т. II, с. 29).

По имени села Зарубинцы на месте древнего Заруба названа известная славянская археологическая зарубинецкая культура.

На противоположном, левом, берегу Днепра, в 10 км от Трахтемирова (т. е. в двух часах ходьбы или в полчаса конной езды) находится один из стариннейших городов Киевской Руси — Переяславль-Русский.

Возвращаясь к скелотскому времени, следует сказать, что данных для утверждения, что Трахтемировское городище являлось главным святилищем скелотского племенного союза, недостаточно, но необходимо отметить, что это городище совершенно уникально как по своим размерам, так и по степени укрытости и защищенности от возможных нападений со стороны скифов-кочевников. Не следует забывать, что соседнее Левобережье, представлявшее в позднейшее время плацдарм кочевников, тогда было заселено земледельцами (в том числе и выходцами из скелотского Правобережья) и пограничной со скифами рекой была Пантикапа-Ворскла, впадающая в Днепр в 220 км ниже Трахтемирова. Быть может, Зарубинский брод, опасный в эпоху Киевской Руси, был просто «дорогой паломников» в скелотское время?

Сущность Трахтемировского городища выяснится в дальнейшем, в процессе будущих раскопок, хотя постройка монастыря могла уничтожить сакральный центр этого необъятного святилища-требища, так как при христианизации Руси церкви ставили непосредственно на месте языческих капищ: князь Владимир Святой «повеле рубити църкви и поставляти по местом, идеже стояша кумири».

При возникновении Переяславля-Преслава роль религиозного центра Среднего Поднепровья перешла к этому соседнему городу. Резиденцией первых митрополитов Руси был не Киев, а Переяславль: «Первоначально в продолжении лет пятидесяти митрополиты наши имели свою кафедру не в Киеве, а в Переяславле ... Этот факт первоначального существования или размещения кафедры митрополита не в Киеве, а в Переяславле не подлежит сомнению ... От первого митрополита нашего Леона, или Льва, сохранилось до настоящего времени сочинение, которое надписывается: *Λέωντος μητροπολίτου της εν Ρωσία*. Древний наш летописец свидетельствует, что «бе преже в Переяславли митрополю»<sup>89</sup>. К этому можно добавить, что кафедральный храм Переяславля св. Михаила, возможно, назван так в честь грека митрополита Михаила, приезжавшего крестить русов в 988 г. Леон появился только в 991 г. Такое исключительное значение Переяславля в начале христианизации Руси, быть может, объясняется такой же древней традицией, какую мы наблюдаем в Польше (горы Святого Креста, Чештохов, Сленж и др.), где традиция восходит тоже к I тысячелетию до н. э. Трахтемиров так близко расположен к Переяславлю, что должен рассматриваться заодно с ним. Река Трубеж, на которой стоит Переяславль, впадает в Днепр у подножья Трахтемировской кручи. К древнему сакральному округу у излучины Борисфена, возможно, относилось и Большое Скифское городище

<sup>89</sup> Голубинский Е. История русской церкви, т. I. Первая половина тома. М., 1901, с. 328.

у Канева и комплекс близ устья Роси, где был город Родень, место культа бога Рода<sup>90</sup>. Неподалеку от Родня (Княжьей Горы) в Сахновке была найдена золотая диадема с изображением сколотского праздника в честь какой-то богини и царя с ритонем и секирой<sup>91</sup>. Последний сюжет, который может иметь отношение к предполагаемой древней традиции, — это поздний герб города Переяславля, представляющий собой изображение обнаженного человека, может быть, идола (?)<sup>92</sup>. Именно так рисовали славянских языческих идолов художники Радзивиловской летописи, копировавшие древние образцы X—XII вв. Здесь трижды изображен Перун в виде обнаженного человека. Два раза (907 г. и 944 г. лл. 16 и 26 об.) это изображение связано с клятвой русов-язычников, а на листе 45 иллюстрируется языческая реформа Владимира 983 г. («... и осквернився кровьми земля Руская и холм той»)<sup>93</sup>. Идол Перуна всегда изображался со щитом и жезлом (копьем? один раз со стрелой).

В этой связи представляет особый интерес изображение подобного идола со щитом в той же Радзивиловской летописи, но в разделе, посвященном не языческой Руси, а Руси на грани феодального распада в 1135 г. Миниатюра иллюстрирует такое событие, как заключение мира между Ольговичами и Володимиричами и передачу города *Переяславля* князю Андрею Доброму<sup>94</sup>. Художник, который иллюстрировал в XII в. оригинал, использованный при изготовлении Радзивиловской летописи, очень хорошо знал Переяславль, так как служил князю Ярополку, князю бывшему ранее в Переяславле. Так, на миниатюре, сопровождающей текст об осаде Переяславля Игорем Ольговичем в 1142 г. (л. 172 об., низ), художник изобразил ворота города увенчанными надвратной церковью. Такая башня с церковью действительно существовала и была открыта раскопками Р. А. Юры<sup>95</sup>. Нигде в других случаях этот художник (1125—1189 гг.) не изображал ворот с церковью. Изображенный на этой миниатюре языческий идол, подобный идолам 907—983 гг., не связан с содержанием событий 1135 г. и может быть сопоставлен только с тем городом, о котором идет речь в тексте — с Переяславлем Русским, о чем весьма убедительно говорит и позднейший герб Переяславля тоже в виде идола. Идол на данной миниатюре представляет собой обнаженного бородатого человека со щитом (как и на идолах языческих времен), но не с жезлом, а с большим желудем в другой руке. Желудь — олицетворение дуба, а дуб — священное дерево Перуна, Зевса, Юпитера и других ипостатей верховного божества. Все сходится на том, что у Переяславля прочно сохранялась слава какого-то архаичного сакрального языческого центра, слава, возможно, перешедшая к нему от соседнего Трахтемиров-

<sup>90</sup> Рыбаков В. А. Киевская Русь..., с. 332—334.

<sup>91</sup> Рыбаков В. А. Киевская Русь..., с. 569.

<sup>92</sup> Арциховский А. В. Древнерусские областные черты.— Учен. зап. МГУ, 1946, вып. 93. История, кн. 1, с. 43—67.

<sup>93</sup> Радзивиловская летопись. Фотомеханическое воспроизведение. СПб., 1902.

<sup>94</sup> Радзивиловская летопись, л., 166 об. няз.

<sup>95</sup> Раскопки Юры Р. А.

ского городища, которое очень подходит к роли общесколотского святилища <sup>96</sup>.

Компактный регион лесостепного Правобережья, сопоставленный выше с геродотовскими сколотами-борисфенитами, отличался от степных, чисто скифских, областей не только в хозяйственном, но и в религиозном отношении. У скифов — поклонение мечу, а здесь — плугу с ярмом, топору и чаше; отличен звериный стиль, отражающий сакральную символику: у скифов — преобладание птиц и фантастических животных, образы которых почерпнуты из малоазийского бестиария, а у лесостепных сколотов преобладает реальный северный лось, древний символ главного небесного созвездия: «Лось» — Большая Медведица. Афанасий Никитин в XV в., описывая небосвод Индии, писал: «Лось стоит головой на восток». Существенно отличался и погребальный обряд земли сколотов от обряда царских скифов, хорошо известного по многочисленным раскопкам в «Геррах», обширной области священных курганов в днепровской луке. В Поднепровье (Среднем и Нижнем) выявлено два типа погребений с труположением, к которому племенная знать стала переходить еще в предскифский период: захоронения в катакомбах и захоронения в деревянных срубных гробницах. Катакомбы характерны для настоящих скифов-кочевников (в том числе и для царских), а деревянные гробницы — для лесостепных правобережных сколотов («скифов-пахарей») и для гелано-будино-сколотов лесостепного Левобережья. Ареалы двух различных видов погребений разделены широким стокилометровым пустым пространством степей <sup>97</sup>.

Скифские курганы с катакомбами сосредоточены главным образом в обширном прямоугольнике 120×160 км, в сердцевине которого находится главная погребальная область скифов — Геррос (ниже днепровских порогов) с такими знаменитыми царскими курганами, как Чертомлык, Солоха, Гайманова могила, Александропольский курган. Центром всего этого прямоугольника является единственный скифский город — Каменское городище у втока Конки в Днепр, в котором можно видеть Метрополь Клавдия Птолемея.

В интересующей нас области размещения славянских племен мы наблюдаем господство трупосожжений у неуров (в урнах или в ямках), чаще без курганов. Юго-восточнее Невриды, в земле сколотов между Днепром и Днестром, количество сожжений сильно сокращается — здесь преобладают труположения, близкие к скифским, но, как уже сказано, не в катакомбах, а в срубных деревянных гробницах.

<sup>96</sup> Если бы все высказанные предположения подтвердились, то можно было бы предложить еще одну догадку: не является ли уникальное и неэтимологизируемое название «Трахтемирово» реминисценцией культа Таргитая (с учетом произношения гаммы в имени *Ταργίταος*). Возможность растягивания на два с половиной тысячелетия фольклорной памяти вполне подтверждается наличием в фольклоре образа древнего седого царя-богатыря Тарха Тараховича, соседа степной Бабы-Яги (*Рыбаков Б. А. Язычество древних славян*, с. 584, 586).

<sup>97</sup> *Rolle Renate. Totenkult der Skythen. Teil I Das Steppengebiet*. Berlin — New York 1979. Карты 1—3.

Отличительной чертой именно славянского обряда VI—V вв. до н. э. является обычай сжигать на могиле верхнюю часть гробницы-домовины, возможно, имитировавшую стропила и соломенную крышу просторной домовины. География этого обряда дает нам драгоценное подтверждение выделению сколотской (праславянской) территории Правобережья из общей массы племен, попавших в скифский квадрат Геродота. (Рис. 5).

Погребальный обряд, как видим, проводит резкую демаркационную линию между кочевниками скифами и лесостепными земледельцами. Для характеристики правобережных курганов VII—III вв. до н. э. воспользуюсь описанием их известным скифологом Б. Н. Граковым<sup>98</sup>. Привожу очень важное для нашей темы описание деревянных гробниц славяно-борисфенитов Б. Н. Граковым: «Вокруг городищ много курганов, иногда высотой свыше 10 м. Особенно подробно изучены курганы по Тясмину и Роси. Они охватывают время от середины VII в. до середины III в. до н. э., т. е. всю скифскую эпоху в целом.

Под этими курганами обычны сооружения в виде простых четырехугольных ям площадью 6—16 м<sup>2</sup> с плоским деревянным перекрытием... К VII в. до н. э. относятся раскопанные у сел Жаботин и Константиновка на Тясмине погребения в курганах под коническим *деревянным шатром, вроде крыши землянок* Немировского городища. Помимо этих простейших сооружений, встречаются либо поставленные на древней поверхности почвы и потом засыпанные курганом, либо устроенные в глубокой прямоугольной яме *настоящие деревянные дома*. У них стены бывают или обложены горизонтально толстыми бревнами, придержанными по углам и в середине стен толстыми столбами или обставлены вертикально поставленными в канавки плахами со столбами по углам и в середине стен. Иногда центральный столб поддерживает слабо покатуемую *двускатную крышу*... Все эти сооружения восходят еще к обложенным деревом или обставленным вертикально столбами *землянками селищ и городищ чернолесской культуры*. Курганы с такими сооружениями сосредоточены от устья Припяти до окрестностей Кироваграда.

Не только подкурганные сооружения *в виде жилищ*, но и погребальный обряд в курганах среднего днепровского Правобережья *сохранял формы с чернолесской эпохи* в течение всего скифского времени. Наряду с вытянутыми и изредка скорченными костяками *довольно широко применялось трупосожжение* как в урнах, так и в виде безурнового захоронения сожженных костей.

Встречалось *сожжение деревянного сооружения* вместе с покойником; потом его покрывали курганом. *Ничего подобного не наблюдается в степи...*<sup>99</sup>.

На последнем пункте описания следует остановиться подробнее, так как сожжение довольно массивных деревянных конструкций (крыши домовины) в известной мере уравнивало обряд сожжения покойника с

<sup>98</sup> Граков Б. Н. Скифы. М., 1971, с. 124—125. Б. Н. Граков ошибочно приписал лесостепные памятники неврам, которые обитали в лесной зоне.

<sup>99</sup> Граков Б. Н. Скифы, с. 124—125.



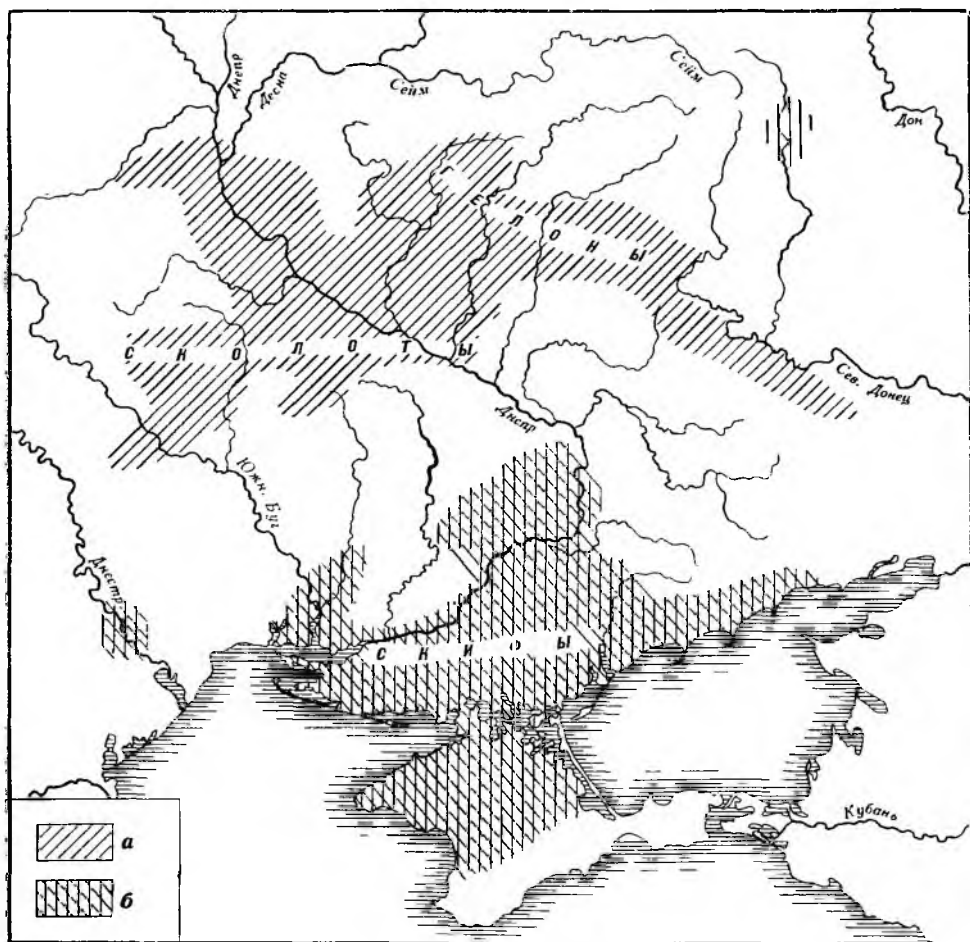


Рис. 5. ДВА ОБРЯДА ПОГРЕБЕНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ «СКИФСКОГО КВАДРАТА» ГЕРОДОТА

а — деревянные гробницы; б — катакомбы

новым обрядом труположения. Прежнее трупосожжение, широко бытовавшее и в скифское время у северных соседей славян-сколотов — у славян-невров (не по Гракову!), заменилось разведением огромного костра над могилой; покойник, находившийся *под костром*, не сгорал, но ритуальный костер при захоронении все же был. Зрительно для участников погребальной церемонии новый обряд мало отличался от прежнего полного сожжения трупа; гигантский костер по-прежнему составлял главную, итоговую часть ритуала.

Исследователи отмечают радиальное расположение обгорелых бревен над гробницами, что следует истолковывать как сооружение над гробницей-домовиной крыши с массивными бревнами-стропилами. Сильная опаленность окружающей земли, обгорелость верхних частей самой домовины говорят за то, что крыша, очевидно, была щедро крыта соломой (что известно по раскопкам) и другим горючим материалом.

Исключительно важным для определения этнической принадлежности обряда сожжения гробниц является географическое распространение этого обряда в рамках «скифского квадрата». Обряд сожжения домовин известен по кургану «Глеваха» близ Киева (высота курганной насыпи — 12 м)<sup>100</sup>. Курганы с таким сожжением есть и на Каневщине в бассейне Роси (Оситняжка, Берестняги и др.)<sup>101</sup>. Известны они и на Подолии<sup>102</sup>. Самый северный курган с подобным обрядом находится на Припяти близ устья Горыни в самой гуще памятников милоградской культуры некров. Сгоревшие домовины находились как в ямах, так и на уровне земли<sup>103</sup>. Именно сюда, к устьям Горыни и Стири дотягивается северо-западный край ареала архаичных славянских гидронимов. Самыми южными точками распространения обряда сожжения домовин являются: Литая Могила (Мельгуновский курган 1763 г., находящийся в том Черном Лесу, который дал имя чернолесской культуре) и курган в Медерове близ Кировограда. В Медерове домовина была построена прямо на земле и закрыта как шатром длинными бревнами, образовавшими после сожжения костра огромное кострище в 20 м в поперечнике. Слой обожженной земли достигал 2 м толщины. Мельгуновский курган принадлежал какому-то раннему князю скототского племени авхатов<sup>104</sup>.

В подтверждение слов Валерия Флакка о «киммерийских богатствах» царя Авхата, Мельгуновский курган дает нам вещи ассирийского изготовления.

Решающим в вопросе об этнической принадлежности творцов спаленных домовин является наличие этого обряда на Левобережье Днепра и именно на Ворскле. На той самой Ворскле, куда проникли праславянские колонисты в VIII—VII вв., где прослежены славянские архаичные гидронимы. На Ворскле сожженные домовины известны близ древнего города Гелона (Бельское городище) и в Витовой могиле (близ дер. Ли-

<sup>100</sup> Археологія Української РСР, т. II, с. 82 и 85.

<sup>101</sup> Археологія Української РСР, т. II, с. 83—84.

<sup>102</sup> Археологія Української РСР, т. II, с. 95 и 99.

<sup>103</sup> Археологія Української РСР, т. II, с. 178.

<sup>104</sup> Археологія Української РСР, с. 50. Мельгуновский курган VII — начала VI в. до н. э. нередко рассматривается как образец общескифских памятников, но Б. Н. Граков прав, причисляя его к очень определенному кругу памятников правобережных земледельческих племен (*Граков Б. Н.* Скифы, с. 126), являющихся, по моей интерпретации, скототами-борисфенитами. Мельгуновский курган отстоит от ближайшего скифского кургана на 130 км к северу. Курганы в верховьях Ингула и Ингульда являются указанием на борисфенитский ферпорт в этом, стратегически важном для экспортеров хлеба, пункте: отсюда вел кратчайший путь в Ольвию (в обход земли воинственных царских скифов).

хачевки)<sup>105</sup>. В последнем случае наблюдается, так сказать, удвоенное сожжение: сам покойник был предварительно сожжен и его прах был ссыпан в урну, поставленную в углу домовины, а после этого была сожжена по правобережному обряду и верхняя часть самой домовины.

У гелено-будинов лесостепного Левобережья в верховьях Сулы тоже известны деревянные гробницы и погребальные костры, но конструкция могильных ям совершенно иная (уступчатая) и костры разводились иначе, на особой глиняной площадке, предохранявшей гробницу от сгорания. «Крайне редко встречаются сожженные гробницы», — пишет исследовательница этого района В. А. Ильинская<sup>106</sup>.

Наличие все же отдельных случаев сожжения гробниц по правобережному обряду может свидетельствовать об инфильтрации правобережного борисфенитского населения сюда, в верховья Сулы и Псла из соседнего «правобережного острова» на Ворскле. На карте Трубачева есть маленький изолированный район архаичных славянских гидронимов на Псле, граничащий с гелено-будинскими курганами, что подтверждает предположение об инфильтрации<sup>107</sup>.

Как видим, обряд сожжения домовин (или бревенчатого шатра над ними) удивительно точно совпадает в своей географии с другими признаками, позволяющими уверенно говорить о славянской принадлежности земледельцев-борисфенитов (сколотов); совпадают следующие ареалы:

1. Ареал чернолесской культуры X — начала VII в. до н. э.
2. Ареал архаичных славянских гидронимов.
3. Размещение «скифов-пахарей» по Геродоту.
4. Культура земледельческих племен VI—III вв. до н. э., генетически связанная с чернолесской.
5. Обряд частичного сожжения домовин в гигантском погребальном костре.

Наш затянувшийся обзор праславянского погребального обряда скифского времени следует завершить рассмотрением социальной стороны вопроса. При общем взгляде на всю восточную половину праславянского мира мы видим, что на лесных окраинах (Вольнь, Припять) господствовало трупосожжение в урнах и ямах, обычно без курганных насыпей. Доживает до VI в. местами обряд скорченных погребений. Социальных различий у лесных некров немного. Иное мы видим в земле лесостепных сколотов. Все перечисленные выше курганы со спаленными домовинами являются погребениями праславянской племенной знати. Это — значительные насыпи, высота которых колеблется от 4—5 м до 9—12 м (курган Глеваха под Киевом — 12 м). В этих курганах много оружия общескифских типов, воинские доспехи, конское снаряжение всадника. Количество уздечек велико, очевидно, это были узды личных коней умершего. Оружие и одежда украшены золотыми узорными пластинками. Зверный

<sup>105</sup> Археологія Української РСР, т. II, с. 405.

<sup>106</sup> Археологія Української РСР, с. 110.

<sup>107</sup> *Rolle Renate. Totenkult...* Карта № 3; Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. Карта на с. 197. Чернолесской подосновы здесь нет.

стиль Правобережья отличается от степного в частности таким лесным сюжетом, как лось. На костяных пластинах из Жаботина (Тясмин) изображена символическая сцена: стадо лосей обороняется от налетающих на него хищных птиц; подобные птицы очень часто были символами скифов-кочевников и их изображения украшали навершия знамен<sup>108</sup>. Воин, которому принадлежало седло, украшенное этой сценой, погребен в пограничной зоне, на краю славянских земель, где соседние крепости противостояли нападениям царских скифов с их орлами, кречетами и грифонами на бунчуках. Принадлежность курганов со спаленными домовинами представителям высшей знати не вызывает сомнений.

Одним из важнейших в этом смысле курганов является известный курган Перепятиха, раскопанный в 1846 г. О сожженной гробнице сведений нет, но принадлежность Перепятихи к праславянским древностям достаточно убедительно определена его географическим положением — он находится неподалеку от Киева (к юго-западу от него), т. е. почти у самого северного, глубинного края земли сколотов на рубеже с неврами, вдали от степной Скифии. Дата — VII — начало VI в. до н. э. О высоком положении погребенного свидетельствует характер курганной насыпи: насыпь содержала камни и была окружена большим валом, что является редкостью и всегда сопровождается очень высокими насыпями (например, на Суле курганы с валами достигают 20 м высоты). Деревянная гробница Перепятихи представляла собой просторный 16 столпный склеп, вдоль стен которого было положено 14 трупов людей, убитых при погребении «царя». Это — самое крупное человеческое жертвоприношение во всей приднепровской Скифии.

Курган Перепятиха представляет очень большой исторический интерес, так как, во-первых, отражает значительную степень социальной дифференциации и выделение племенных вождей очень высокого ранга уже в VII в. до н. э. Во-вторых, важно отметить, что имя кургана прямо соотносится с устойчивым и древним наименованием Перепетова Поля, огромного степного острова посреди лесостепной зоны Среднего Поднепровья. В средние века здесь селились «свои поганые», кочевники-торки, служившие киевским князьям. Уже тогда это внутреннее степное пространство именовалось «Перепетовым Подем»<sup>109</sup>. Третьим обстоятельством, повышающим исторический интерес кургана Перепятихи, является его синхронность таким крупным евразийским событиям, как походы киммерийцев, а затем и скифов в Малую Азию, к границам Мидии и Ассирии. Из жреческих вопрошаний ассирийского царя Асархаддона (681—668 гг. до н. э.) известно о его союзе со скифским царем Парта-туа (у Геродота — Прототий)<sup>110</sup>. Мы знаем не только о воинственной деятельности разных скифских отрядов на Востоке, но и об их возвращении на свои исконные места, послужившим основой нескольких эпических сказаний. Одним из археологических доказательств является

<sup>108</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 550—555.

<sup>109</sup> Ипатьевская летопись 1150 г. Это наименование сохранилось до XIX в.

<sup>110</sup> ВДИ, 1947, № 1, с. 270.

Мельгуновский курган на южной окраине лесостепной зоны, другим, быть может, допустимо будет считать курган Перепятиху в северной части этой зоны, если лингвисты найдут обоснованным сближения: Партатау (Бартатау), Перепят, Перепет. Средством сохранения имени особого вождя, похороненного с небывалым количеством соумирающих, могли быть какие-то племенные сказания<sup>111</sup>. Инвентарь лесостепных курганов рядом черт отличается от степного скифского. Здесь почти нет знаменитых скифских котлов, непременно принадлежности кочевого быта. Разнятся, как уже говорилось, сюжеты звериного стиля (интерес сколотских мастеров к образу лося). Особо следует отметить «целый ряд крупных золотых пластин со специфической местной трактовкой орла-грифона в сочетании с водоплавающей птицей (золотые пластины из Оситняжки, Каневского уезда, Берестняг)»<sup>112</sup>.

Не заложен ли здесь мифологический смысл, намек на легенду о происхождении местной знати от Таргитая, сына Зевса (его символ — орел) и внука Борисфена (водоплавающая птица, позднейшая «лебедь белая»)?



Рассмотрение погребального обряда праславян в скифское время приводит к следующим выводам: в эту эпоху продолжает существовать исконное трупосожжение во всех его вариантах (в урнах или в ямах, без курганов и под курганными насыпями). Чем ближе к степной Скифии, тем слабее ощущается трупосожжение. Славянская знать VII—III вв. до н. э. под влиянием скифов переходит к трупоположению в вытянутой позиции. Сопровождающих рабов все еще иногда хоронят скорченно. Курганы знати выделяются размерами, числом «соумирающих» и богатством инвентаря. Отличие сколотов-славян от настоящих степных скифов-иранцев состоит в ощутимых пережитках трупосожжения, выразившихся в торжественных и величественных (как и при настоящем трупосожжении) погребальных кострах над деревянными домовинами, имитирующими жилище.



Последний вопрос, требующий нашего рассмотрения в связи с религиозными представлениями отдаленных предков Руси — сколотов, это вопрос о каменных изваяниях VI—V вв. до н. э., находимых или на самой южной кромке земли сколотов-пахарей или же в том конечном пункте, который был целью торговых поездок борисфенитов — в окрестностях Ольвии, эмпория борисфенитов. Исследователи этих интересных изваяний всегда обозначали их слишком общим термином — скифские и не делали выводов из их очень определенного географического распространения, позволяющего утверждать, что они (по крайней мере, определен-

<sup>111</sup> «Возможно, что отдельные дружины лесостепных племен участвовали в походах скифов (Мельгуновский курган и курганы в урочище Холодный Яр)». Петренко В. Г. Правобережье Среднего Приднепровья, с. 57.

<sup>112</sup> Петренко В. Г. Правобережье Среднего Приднепровья, с. 57.

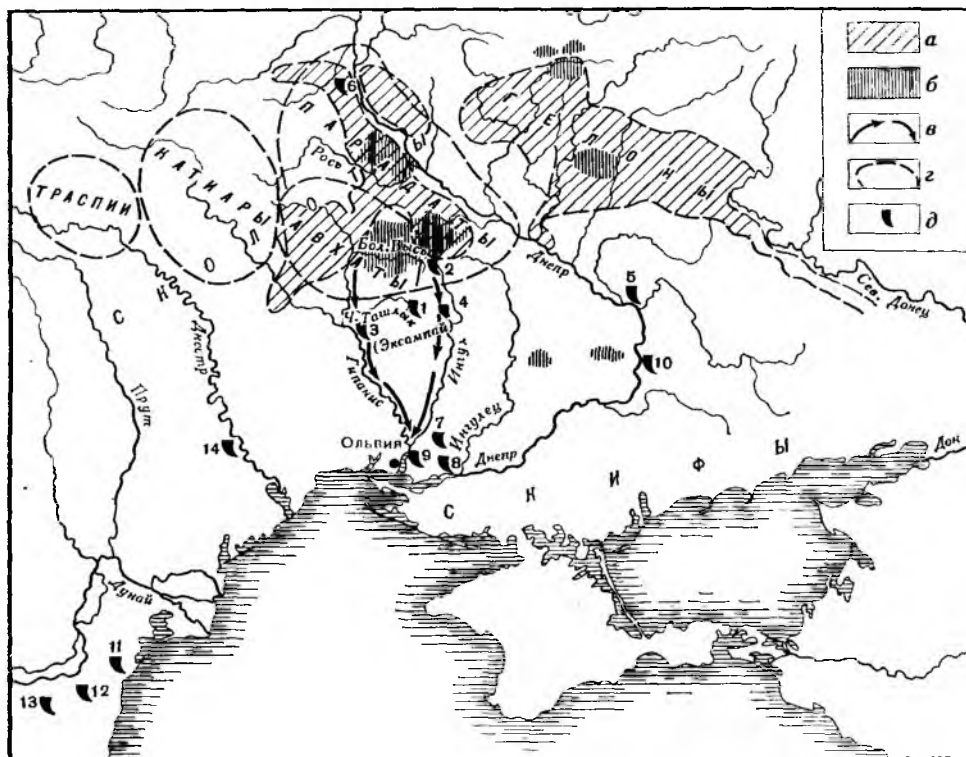


Рис. 6. ПУТИ ТОРГОВЫХ СВЯЗЕЙ ПРАСЛАВЯН-СКОЛОТОВ И РАЗМЕЩЕНИЕ «СКИФСКИХ» ИЗВАЯНИЙ VI—V вв. до н. э.

а, б — размещение античного импорта; в — пути хлебной торговли скелотов («скифов-пахарей»); з — «три царства» скелотов; д — места находок VI—V вв. до н. э.

ная часть их) связаны не со скифским миром, а со скелотским, борисфенитским и с тем участком этого мира, который носил специальное наименование «Священных путей». (Рис. 6).

Начнем с географии. Геродот, описывая Гипанис, упомянул о горьком источнике, впадающем в эту речку с левой (днепровской) стороны почти посередине всего течения реки. «Источник этот находится в пределах страны скифов-пахарей и ализонов. Название источника и той местности, откуда он вытекает — по-скифски Экзампей, на языке же эллинов — Священные Пути» (Геродот IV — § 52). В § 81 говорится: «Есть между реками Борисфеном и Гипанисом местность, название которой Экзампей». В этой местности находится огромный котел, вмещающий 600 амфор; он поставлен скифским царем Ариантом и слит из множества наконечников стрел. Об этом говорили (очевидно, самому Геродоту) местные жители (Геродот IV № § 81). В книге о Геродотовой Скифии

я после ряда точных расчетов отождествил Эксампей с речкой Черным Тапшыком, протекающей по самой границе лесостепи и степи<sup>113</sup>. Эта извилистая речка начинается в 70 км на северо-восток от Первомайска и течет на юго-запад, впадая в Синюху (средний отрезок Гипаниса) не-вдалеке от ее устья. Черный Тапшык полностью удовлетворяет всем признакам, указанным Геродотом: он отделяет степных ализонов, ведущих «скифский образ жизни», от земледельческих сколотских племен лесостепи; он окаймляет с юга археологическую Киевскую группу (ее юго-западный участок, сопоставленный мною с племенем авхатов). Для нас очень важно указание Геродота о том, что его «горький источник» вытекает из *местности*, называемой Священными Путиями. Следовательно, не сам ручей Эксампей был каким-то путем, а тот водораздел, где находились его истоки. Этот небольшой компактный водораздел представляет значительный интерес для нас. Речки текут с него и в Днепр, и в море, и в Южный Буг, буквально во все стороны света: на запад (Высь, Эксампей — Черный Тапшык), на север (истоки Тясмина), на восток (истоки Ингула и Ингульца), на юг (Сугаклея). Поперечник этой возвышенности всего 50—60 км; она приходится на южную, обращенную к степи и к морю часть предполагаемой земли авхатов и вполне оправдывает эпическое имя авхатского царя Липоксая — «Гора-царь». Древние географы очень часто называли горами не только отчетливые горные хребты, но и простые водоразделы. Местоположение этого водораздела полностью отвечает примечанию Геродота о том, что Эксампей находится между Днепром и Бугом: «Есть между реками Борисфеном и Гипанисом *местность*, название которой Эксампей» (Геродот IV — § 81).

По современным ориентирам возвышенность располагается между Кировоградом и Новомиргородом в 60—70 км как от Днепра-Борисфена, так и от Гипаниса—Синюхи—Буга.

Подробное рассмотрение географии местности Эксампей вызвано тем, что именно здесь сосредоточено большое количество каменных изваяний эпохи Геродота, что, к сожалению, ни разу не сопоставлялось исследователями с наименованием *Священных* путей. Первую сводную работу об изваяниях написал П. Н. Шульд<sup>114</sup>.

С добавлением новых материалов эту тему рассмотрела Е. А. Попова в 1976 г.<sup>115</sup> Е. А. Попова разделила изваяния на три хронологических группы: 1 — VI—V вв. до н. э.; 2 — IV—III вв. до н. э.; 3 — I в. до н. э.—IV в. н. э. У каждой группы своя типология, своя география. Вторая группа, времен царства Атея, размещена частично в Крыму и в Приазовье. Третья группа сарматского времени заполняет только Крым и окрестности Ольвии. Интересно сопоставить эти хронологически раз-

<sup>113</sup> Рыбаков В. А. Геродотова Скифия, с. 34—37. Карта на с. 33.

<sup>114</sup> Шульд П. Н. Скифские изваяния Причерноморья.— В кн.: Античное общество. М., 1967.

<sup>115</sup> Попова Е. А. Об истоках традиций и эволюции форм скифской скульптуры.— СА, 1976, № 1, с. 108—121. Несколько интересных соображений высказали Я. Р. Дашкевич и Э. Триярский. См.: Дашкевич Я. Р., Триярский Э. Каменные бабы Причерноморских степей. Вроцлав, 1982, с. 99—102.

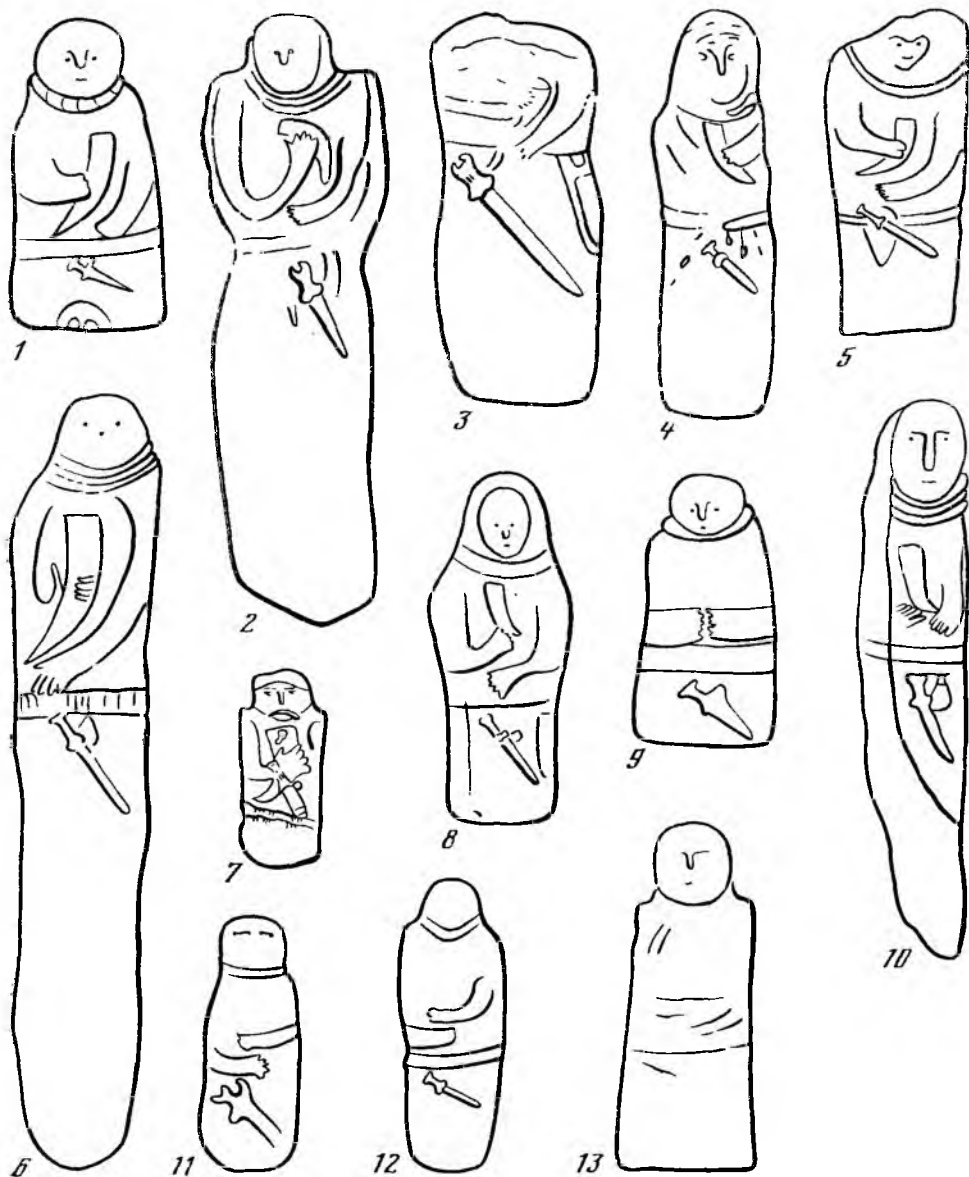


Рис. 7. «СКИФСКИЕ» (СКОЛОТСКИЕ?) ИДОЛЫ VI—V вв. до н. э.

1 — Станишино; 2 — Медерово; 3 — Первомайск; 4 — Эрделевка; 5 — Днепропетровск I;  
6 — Киев; 7 — Терновка; 8 — Калиновка; 9 — Грушевка; 10 — Ясиноватое; 11 — Ступина;  
12 — Сибиоара; 13 — Добруджа 3



ные ареалы с картами распространения античного импорта, составленными Н. А. Онайко<sup>116</sup>. Вторая группа изваяний соответствует тому времени, когда античный экспорт (ранее шедший только в земледельческую лесостепь) широким потоком хлынул в степное скифское Поднепровье ниже Порогов и заполнил скифские археологические памятники амфорами, бусами, металлическими изделиями греков. Изваяния в эту эпоху как бы оттеснены в Приазовье, к восточной окраине земли скифов-номадов. Нас интересует первая хронологическая группа изваяний, синхронная и несколько предшествующая Геродоту (VI—V вв. до н. э.)<sup>117</sup>.

Географически она распадается на три отдельных района: самый западный район — Добруджа за Дунаем; самый восточный район — кубанские степи. Нас должен интересовать срединный буго-днепровский район, в значительной степени совпадающий с Экзампеем. Основным типом изваяния здесь является схематичное изображение человеческой фигуры, изготовленное из каменной плиты высотой 140—200 см. Голова намечена скульптурно, руки и пояс — легким контуром (рис. 7). Черты лица обозначены весьма схематично.

Обязательным набором предметов являются: *гривна* (иногда витая) на шее, *рог-ритон* в правой руке (изредка в левой) и *меч-акинак*, являющийся основой датировки, у пояса. Далеко отстоящие от срединного района кубанские изваяния резко отличаются по стилю и на них отсутствует или изображение рога или гривны. Принципиальное отличие кубанских скульптур от разбираемых нами буго-ингульских особенно хорошо видно на статуе из Краснодарского музея<sup>118</sup>. Это не слегка обтесанная плита с прочерченными контурами, как стелы на Экзампее, а объемная статуя с трехмерной скульптурной обработкой рук и ног, с тщательной отделкой деталей одежды и доспеха. Скульптуры дунайского района все лишены такого признака, как рог-ритон<sup>119</sup>. Это позволяет расценивать каменные изваяния VI—V вв. до н. э. буго-днепровского района, как некое культурное единство, заслуживающее специального рассмотрения. Географическое размещение основной массы однородных и одновременных изваяний образует треугольник, обращенный вершиной вниз; по углам треугольника (где и группируются изваяния) стоят такие современные нам города, как Первомайск на Южном Буге, Кировоград на Ингуле и Николаев у бужского лимана Черного моря. Линия Первомайск — Кировоград идет по границе лесостепи и степи. (Рис. 8).

Западный, первомайский (б. ольвиопольский), угол треугольника отмечен изваяниями из Первомайского музея и из с. Станишина (на старых картах Станковатая) в 15 км от Лысой Горы на Экзампее. Восточ-

<sup>116</sup> Онайко Н. А. Античный импорт в Приднепровье и Побужье в VII—V вв. до н. э. М., 1966. Карта-рис. 7, с. 45; Она же. Античный импорт в Поднепровье и Побужье в IV—II вв. до н. э. М., 1970. Карта-рис. 18, с. 74.

<sup>117</sup> Попова Е. А. Об истоках традиций..., Карта рис. 11, с. 120.

<sup>118</sup> Античные города Северного Причерноморья. М., Л., 1955, с. 313, рис. 26.

<sup>119</sup> Попова Е. А. Об истоках традиций... См. следующие рисунки изваяний без изображения ритона. Добруджа: рис. 4, 4; рис. 7, 2 и 3. Кубань: рис. 4, 3 и 6; рис. 6, 3; рис. 7, 1. Бужско-днепровский срединный район: рис. 2, 1 и 2; рис. 3, 1, 2, 3, 5, 6; рис. 4, 1 и 2.



Рис. 8. ИДОЛЫ ИЗ ОКРЕСТНОСТЕЙ ОЛЬВИИ

1 — с. Буторы; 2 — Николаевский музей

ный угол отстоит от западного примерно на 100 км и находится в излучине Ингула (с. Эрделевка). Из этого района происходят также изваяния из Кировоградского музея и из с. Медерово (на старых картах — Мердерово) на р. Сугаклее, притоке Ингула, в 15 км от истоков Черного Ташлыка, вытекающего, как мы помним, из местности Экзампей. Исходя из этой географии, необходимо сделать вывод, что изваяния VI—V вв. до н. э. связаны и с местностью Священных Путей и с самим источником Экзамнеем почти у самого его устья.

Куда вели эти «Священные Пути», находящиеся на самой южной границе земли пахарей, «которые сеют хлеб не для собственного потребления, а для продажи» (*Геродот IV — § 17*)? Ответ мы получаем от южного пиезда паходок («вершина опрокинутого треугольника»), расположенного поблизости от Ольвии. Одно изваяние найдено в Терповке близ впадения Ингула в Буг на правом берегу Ингула, другое — в Калиновке

на левом берегу Ингула, а третье — в Грушевке тоже в низовьях Ингула, ниже Калиновки<sup>120</sup>. Еще одно велико-лепное изваяние V в. до н. э. изображающее бородатого мужчину с рогом и при оружии, обнаружено О. Г. Шапошниковой у с. Ново-Васильевка Николаевской обл.<sup>121</sup> (Рис. 9).

Все эти пункты расположены на подступах к Ольвии в одном — полутора днях езды от города, где и должен был завершаться путь из земли днепровских земледельцев в привлекающее их Торжище Борисфенитов, как называл Ольвию Геродот. Географическое расположение каменных изваяний буго-днепровского типа лучше всего осмысливается при наложении на карту импорта греческих изделий в земли борисфенитов<sup>122</sup>.

У сколотских племен (авхатов и парадатов) было два или три возможных пути в Ольвию: по Гипапису, по Ингулу и по Ингульцу. Последний путь был опасен, так как соприкасался в среднем течении Ингульца с зоной погребений скифских царей в Геррах. Здесь и пет изваяний. Остаются две дороги в Ольвию: путь по Гипапису, отмеченный *при выходе из сколотской земли* изваяниями, и путь по Ингулу, проходящему вдоль *местности Экзампей* и тоже *при выходе из сколотской земли*, отмеченный тремя известными нам изваяниями.

По этим путям сколоты-пахари вывозили свой хлеб и ввозили из Ольвии амфоры с вином и маслом и греческие предметы роскоши.

Определяя назначение изваяний, нам прежде всего нужно отказаться от укоренившегося взгляда на них как на скифские. Их просто нет в геродотовское время ни у скифов царских на Нижнем Днепре, ни на восточной окраине скифских кочевий в Приазовье. Это вполне согласуется со словами Геродота о том, что у скифов «не принято воздвигать



Рис. 9. ИДОЛ ИЗ ОКРЕСТНОСТЕЙ ОЛЬВИИ (с. Ново-Васильевка Николаевской обл.)

<sup>120</sup> Попова Е. А. Об истоках традиций..., Карта-рис. 11.

<sup>121</sup> Курьер Юнеско. «Скифы». Январь 1977. Фото 8, с. 21; Мозолевский Б. М. Скифский степ. Київ, 1983, табл. 24.

<sup>122</sup> Онайко Н. А. Античный импорт в Приднепровье и Побужье в VII—V вв. до н. э. М., 1966, с. 45, рис. 7.

ни изображений, ни алтарей, ни храмов никому из богов, кроме Ареса...» (Геродот IV — 59). Святилище же Ареса, описанное Геродотом, является гигантской кучей хвороста, поверх которой «водружен древний железный акинак (меч); он и является изображением Ареса» (Геродот IV — 62). Следовательно, связывать так называемые «скифские» изваяния со скифами царскими или вообще скифами-кочевниками нет никаких оснований. За пределами разобранных выше скоплений изваяния с рогом и гривной, относимые к VI—V вв. до н. э., встречены только в трех местах на севере и юге сколотского пространства и оба раза на Днепре: в Киеве (если только это не место хранения в музее?), в Днепропетровске, севернее собственно скифской области и опять-таки на водном пути, близ южного рубежа сколотской земли. Правда, днепровский путь через Пороги и через священную землю царских скифов с гробницами предков едва ли использовался сколотами для поездок в Ольвию, так как, во-первых, он был втрое (!) длиннее ингульского пути (занимавшего около 5 дней) и длиннее пути по Гипанису (по Геродоту от Экзампея до устья всего 4 дня пути). Во-вторых, днепровский путь был целиком в руках могущественных скифов, что не давало гарантии ни свободного проезда на юг, ни возвращения с закупленными богатствами, привлекательными и для скифов. Но вполне вероятно, что сколоты-пахари могли торговать своим хлебом и со скифами, которые «пропитание себе добывают не земледелием, а скотоводством и жилища свои устраивают на повозках (Геродот IV — § 46). При таком допущении находки в Надпорожье могут оказаться связанными с торговым путем сколотов, но не в Ольвию, а лишь к северной границе собственно Скифии, к самой кромке священной земли предков скифов-номадов<sup>123</sup>.

Отсутствие изваяний определенного типа (с гривной и рогом) во всей кочевой Скифии и прочная связь их со священными путями земледельцев Среднего Поднепровья (начало путей на границе степи и конечный пункт — эмпорий Ольвии) не позволяет принять традиционное наименование их скифскими. Возникает вопрос о назначении изваяний. Е. А. Попова суммирует мнения разных исследователей: надгробные стелы, изображающие героизированного умершего, изображение умершего царя с регалиями, изображения бога войны Арея или военачальников-вождей. Сама исследовательница склоняется к мысли, что «изваяния были поставлены вождям»<sup>124</sup>.

Полное отсутствие изваяний в обширной области курганов скифских вождей (площадь в 10 000 кв. км) сильно ослабляет это утверждение и

<sup>123</sup> Киев, как северный предел земли сколотов, мог быть местом торговли с северными племенами неуров. Как богатый торговый пункт в римское время (крайний, северный по Днепру) Киевские высоты удостоверены многими кладками римского серебра первых веков н. э.

<sup>124</sup> Попова Е. А. Об истоках традиций..., с. 120—121. Ближе к истине был, как мне кажется, С. Н. Ляшко, который считал, что стелы изображают Таргитая, как «первопредка всех скифов» (с. 226). Это допущение следует учитывать, но с одной существенной поправкой, что Таргитай был первопредком не всех скифов, а только лишь почитателей священного плуга, сколотов.

требует иного объяснения. Мне кажется, что несомненная связь изваяний с местностью «Священные Пути» должна повлиять на истолкование смысла самих скульптур. Важно указать на то, что во время *возникновения* интересующих нас изваяний, в VI—V вв. до н. э., сама местность Экзампей не имела никакого отношения к собственно скифам: кочевнических памятников здесь нет, рядом множество скелотских городищ и «путями», упомянутыми Геродотом и отмеченными изваяниями, могут быть только пути из Среднего Поднепровья и верхнего течения Гипаниса (не Буга) к Ольвии. Пути эти были проложены скелотами-борисфенитами, с которыми и следует связывать возникновение изваяний на их путях. От наблюдательности Геродота не ускользнули поселения борисфенитов в самых низовьях Гипаниса (изваяния в Терновке, Грушевке и Калиновке):

«Там, где Борисфен течет недалеко от моря, с ним сливается Гипанис, впадая в одну и ту же заводь. Находящаяся между этими реками клинообразная полоса земли называется мысом Гипполая; на нем воздвигнут храм Деметры. Напротив храма у Гипаниса обитают борисфениты» (*Геродот IV — § 53*).

Именно так, на подступах к Ольвии у Гипаниса-Буга и расположены четыре названных выше пункта находок изваяний, принадлежащих, следует полагать, борисфенитам-скелотам.

На основе всего сказанного выше определяется наиболее приемлемый вывод: изваяния поставлены в VI—V вв. до н. э. в ту эпоху, когда Среднее Поднепровье (судя по обильному и разнородному импорту греческих вещей) оживленно торговало с Ольвией. Сама Ольвия или расположенная поблизости какая-то пристань у устья Гипаниса носила название «Эмпория Борисфенитов» (*Геродот IV — § 17*)<sup>125</sup>. Местность «Священные Пути» между Борисфеном и Гипанисом находится на рубеже степи и земель торгующих хлебом борисфенитов на прямом пути по Ингулу от Пастырского городища к морю. Поэтому изваяния следует считать изображением какого-то скелотского (праславянского) божества.

С каким из позднейших, хорошо известных нам богов можно связать эти каменные стелы VI—V вв. до н. э., сказать нелегко. Раздумья могут вестись по поводу трех божеств — Перуна, Волоса и Дажьбога. В пользу Перуна говорит оружие, которым снабжены все фигуры; Волос мог подразумеваться в силу того, что он был богом богатства («скотным богом»); Дажьбог, солнечное божество света, тепла и расцветающей природы, был существенно важен для скелотской знати, ведшей торг с греками основным продуктом земледелия — зерном. О большом значении хлебной торговли для импортеров может говорить то, что на причерноморских античных монетах того времени часто изображался спелый колос.

<sup>125</sup> Геродот в этом месте не называет Ольвию по имени, а говорит нарицательно: «От гавани борисфенитов...». Далее речь идет о том, что данная гавань делит пополам побережье Скифии. Возможно, что речь идет не о самом городе Ольвии, а о речной пристани в ее окрестностях.

Однако, прежде чем заняться трудным предпочтением кого-либо из названных божеств, обратим внимание на того скифского бога, имя которого попало в перечень Геродота, но, по признанию лингвистов, не этимологизируется из иранских языков и, следовательно, связано не со скифами-кочевниками (царскими скифами), а с каким-то другим народом, другой языковой принадлежности, ошибочно причисляемым к скифам. Имя его — Гойтосир (Γοιτόσιρος)<sup>126</sup>. В перечне (Геродот IV — § 59) Гойтосир поставлен после трех важнейших богов, приравненных к Гестии, Зевсу и Гее, и рядом с богиней, поясненной как Афродита Урания. Сам Гойтосир отождествлен с Аполлоном, что сближает его со славянским Дажьбогом — Солнцем<sup>127</sup>. Наличие оружия и горитов с лунками на изваяниях нисколько не противоречит такому толкованию — ведь Аполлон был прославленным лучником и победителем змея Тифона. В пользу именно солнечного божества говорит и наличие на статуях шейных гривен, которые были символом знатности, и вместе с тем золотые гривны являлись и священным знаком солнца. Турий рог изобилия, обязательная деталь всех изваяний на «Священных путях» и вокруг Ольвии — прямое доказательство связи с божеством плодородия и благоденствия. Кроме этих косвенных соображений, позволю себе высказать догадку относительно этимологии имени «скифского» Аполлона. В славянских языках «гойший» означает «изобильный»; «гойти» — «жить» (отсюда «изгой» — исключенный из жизни). «Гошло» переводится как фаллос, и поэтому выражение русских былин «гой-еси, добрый молодец» означает примерно: «viro in plenis potentia». Весь комплекс слов с корнем «гой» связан с понятиями жизненности, жизненной силы и того, что является выражением и олицетворением этой силы. В свете этих сопоставлений особый интерес представляет изображение на стеле, найденной близ Ольвии в селе Ново-Васильевка. Слово «Гойтосир» могло быть одним из эпитетов солнечного божества, как и позднейшее слово «Ярило» (у западных славян «Herovitus»). Геродот, хорошо знавший окрестности Борисфена-Ольвии и подробно описавший их в своей «Мелпомеене», вполне мог видеть интересующие нас изваяния и получить сведения о культе Гойтосира, позволившие ему приравнять его к греческому Аполлону. Это промежуточное звено — Аполлон, сын небесного Зевса — позволяет и Гойтосира приравнять к Дажьбогу-Солнцу, сыну небесного Сварога.

Обилие изваяний Гойтосира-Дажьбога на водораздельной возвышенности, открывающей путь из земель пахарей в богатую Ольвию, объясняет нам название «Священные пути»: записанное Геродотом ничего не выражает ни по-гречески, ни по-скифски<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> В. И. Абаев объясняет имя Гойтосира из иранского, но для этого ему пришлось заменить букву тау гаммой и тогда получился «Могучий Вайю», родственник славянскому Вию. Данных для этого нет. См.: Абаев В. И. Дохристианская религия алан. — Докл. на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1961.

<sup>127</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 433—434.

<sup>128</sup> Иранист В. Ф. Миллер считал, что слово эксампей не поддается объяснению



Рис. 10. ГРЕЧЕСКИЙ СОСУД V—IV вв.,  
НАЙДЕННЫЙ В МЕЖДУРЕЧЬЕ ДНЕПРА И РОСИ

Если верны высказанные выше предположения, то мы в дополнение к общеплеменным «событиям», происходившим на больших скототских городищах, получаем еще и иконографию скототских идолов, поставленных на жизненно важных торговых путях к тому греческому городу, который начал снабжать праславянскую земледельческую знать предметами греческой роскоши еще в VI—V вв. до н. э.

из иранского. См.: *Доватур А. И. Калустов Д. П., Шишова Н. А.* Шарды нашей страны..., с. 281, прим. 356. Быть может, лингвисты-слависты смогут расшифровать это (вероятно, сильно искаженное при записи) слово и отыскать в нем праславянское соответствие греческому.

И то и другое чрезвычайно важно для уяснения предыстории восточнославянского язычества.



Ретроспективный взгляд на предков Руси привел нас к блестящей эпохе соприкосновения праславян с античным миром, когда внутреннее развитие хозяйства и социальных отношений позволило и устоять перед лицом кочевнического натиска, установить равновесие со скифской державой и завязать прочные связи с потомками аргонавтов, только что укрепившихся на береговой кромке Понта и Меотиды.

В многовековой истории славянства наступил момент, когда в результате общего подъема, проявившегося, разумеется, неравномерно, обозначилось некое историческое ядро, которое устойчиво держалось не только во времена расцвета, но и в тяжелые периоды внешней агрессии (сарматы, гунны) и вызванного ею упадка. Таким ядром стало Среднее Поднепровье, правый берег древнего Борисфена, предполагаемое «золотое царство» Царя-Солнца, которого толмач Геродота назвал по-персидски Колаксам, а русская эпическая поэзия закрепила это мифическое имя как эпитет киевских князей, назвав последнего языческого князя Руси «Красным Солнышком». Историческое ядро восточного славянства на протяжении полутора тысяч лет, вплоть до Киевской Руси, определяется такими ориентирами, как река Рось, Переяславлем Русским, Киевом на севере и р. Гясином на юге. Это был наиболее процветающий центр лесостепных славянских племен, с истории которого и следует начинать непрерывную историю Руси. Мы не знаем точно, когда появилось название Руси, но уже для IV—VI вв. н. э. мы располагаем сведениями о людях-рос («росомонах») по соседству с приазовскими готами и о богатырском вароде РОС, жившем на северо-западе от Меотиды.



## Глава вторая

# ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

### ПРАСЛАВЯНЕ.

«СКОЛОТЫ» — СЛАВЯНЕ VII—III вв. до н. э.

Этапы развития языческого мировоззрения древнего славянства в значительной мере определялись среднеднепровским историческим центром. Здесь произошел отказ от веры в реинкарнацию, здесь рано возникла идея кремации, а в дальнейшем именно здесь произошел переход племенной знати к сочетанию ингумации с торжественными погребальными кострами. Люди Среднего Поднепровья прокладывали «священные пути» в греческие города и ставили каменных идолов с рогом изобилия на этих путях. Где-то в центре золотого царства на Днепре должно было быть главное святилище всех сколотов-земледельцев, в котором хранился священный небесный плуг. В религиозной истории Киевской Руси многое разъясняется благодаря обращению к далеким предкам Руси.

Эволюция погребальной обрядности и разные, порою резко отличные друг от друга, формы погребального обряда отмечают существенные перемены в осознании мира, в той картине мира, которую древний человек создавал себе из сочетания познаваемой реальности с изменяющимися представлениями о предполагаемых, вымышленных силах, рассеянных, как ему казалось, в природе.

Резкий перелом в воззрениях древнего славянина произошел еще в праславянское время, когда в рамках тшинецко-комаровской археологической культуры (от Днепра до Одера) погребение скорченных трупов в земле стало заменяться сожжением покойников и захоронением сожженного праха в урнах<sup>1</sup>.

Скорченные погребения имитировали позу эмбриона в материнском чреве; скорченность достигалась искусственным связыванием трупа. Родичи готовили умершего ко второму рождению на земле, к перевоплощению его в одно из живых существ.

Идея реинкарнации, перевоплощения основывалась на представлении об особой жизненной силе, существующей раздельно с человеком: один и тот же физический облик принадлежит и живому человеку, действующему, двигающемуся, видящему, думающему, и мертвому человеку, трупу, внешне неотличимому от живого, но недвижному, бесчувственному — жизненная сила («душа») отделилась от него куда-то. Первобытные охотники помещали отлетевшую душу где-то поблизости, в своем плос-

<sup>1</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981, с. 267—284.

костном мире, среди тех разнообразных живых существ (в том числе и человека), которые окружали их.

Скорченность трупов как массовое явление сохраняется до рубежа бронзового века и железного. Кое-где архаичная скорченность доживает до VI в. до н. э. На смену скорченности приходит новая форма погребения: покойников хоронят в вытянутом положении; умерший «спит», оставаясь человеком (спокойным человеком — «покойником») и не готовясь ко второму рождению, к воплощению в другом существе.

Но самая разительная перемена в погребальном обряде связана с появлением кремации, полного сожжения трупов. Идея кремации, разумеется, тоже связана с представлениями о жизненной силе, о ее неистребимости и вечности, но теперь ей находят новое местожительство — небо, куда души умерших попадают вместе с дымом погребального костра. Идея неба, заселение неба («ирья») душами своих предков, «дзядов», появляется в эпоху усиления земледельческого сектора хозяйства и, очевидно, связана с той несравненно возросшей ролью неба, небесной влаги, которая характерна для всего земледельческого периода.

Впрочем, следует отметить, что в реальных археологических следах погребального обряда мы постоянно наблюдаем сосуществование (с разным процентным соотношением) обеих форм — древней ингумации, захоронения покойников в земле, и новой, родившейся лишь в середине II тысячелетия до н. э. кремации. Обе они связаны с общей идеей культа предков, но, очевидно, с разной практической (с точки зрения древних людей) направленностью этой идеи. Захоронение предков в земле могло означать, во-первых, то, что они как бы охраняют земельные угодья племени («священная земля предков»), а во-вторых, что они, находящиеся в земле предки, способствуют рождающейся силе земли. Небо в этом случае в расчет не принималось.

При трупосожжении же совершенно отчетливо проступает новая идея душ предков, которые должны находиться где-то в среднем небе, в «аере» — «ирье», и, очевидно, содействовать всем небесным операциям (дождь, туман, снег) на благо оставшимся на земле потомкам. Когда в дни поминовения предков их приглашают на праздничную трапезу, то «деды» представляются летающими по воздуху. Трупосожжение не только торжественнее простой ингумации как обряд, но и значительно богаче по сумме вкладываемых в него представлений. Осуществив сожжение, отослав душу умершего в сонм других душ предков, древний славянин после этого повторял все то, что делалось и тысячи лет тому назад: он хоронил прах умершего в родной земле и тем самым обеспечивал себе все те магические преимущества, которые были присущи и простой ингумации.

Комплекс представлений, связанных с погребением предков, является общечеловеческим и этнические особенности сказываются в деталях и в сочетаниях второстепенных признаков или в разновременности появления этих признаков, тоже в большинстве случаев общих для многих народов.

Из числа таких элементов погребального обряда следует назвать: курганные насыпи, погребальное сооружение в виде человеческого жили-

ща (домовины) и захоронение праха умершего в обычном горшке для еды.

Первые два элемента не требуют особых пояснений. Изготовление домовины прямо связано с идеей второй, посмертной, жизни, а насыпка полусферических насыпей, по всей вероятности, отражает представления о трех горизонтальных ярусах Вселенной: курган изображает средний, земной, ярус, он является как бы моделью *кругозора* видимого земного пространства; зарождается эта идея, как мы знаем, в открытых степных областях и именно тогда, когда пастушеские племена начинают перемещаться по пастбищам. Куда бы они ни попали, везде земля представлялась им выпуклым кругом, шаровым сегментом, и они схематизировали свой видимый мир в форме кургана. Над курганом-землей находится небо, верхний мир, а под курганом — подземный мир мертвых. Значительно труднее объяснить появление во многих местах (конвергентно) устойчивого обычая захоронения сожженного праха покойников в горшках для приготовления пищи. Археологи настолько привыкли к глиняным погребальным урнам, что совершенно не задумываются над весьма странным, на первый взгляд, сочетанием: горшок для пищи и в нем — останки покойника, только что перешедшего в разряд предков-покровителей. Вопрос о появлении идеи такого сочетания достаточно сложен и потребует от нас некоторого отступления в сторону и специального разыскания.

### ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОБРЯДА ЗАХОРОНЕНИЯ В УРНАХ

Причину появления новых представлений о какой-то внутренней связи между посудой для еды и местопребыванием праха предка следует искать, очевидно, в главной религиозной задаче первобытных земледельцев — в изобретении магических средств для обеспечения своей сытости, благополучия. Горшок для варевы был конечной точкой длинного ряда действий предметов и разделов природы, обеспечивающих благодеяние земледельца: соха, вспаханная земля, семена, ростки, роса и дождь, серп, «кош» для увоза снопов, жерновки для размола и, наконец, печь и горшок для изготовления еды. Готовые продукты — каша и хлеб — испокон века были ритуальной пищей и обязательной частью жертвоприношений таким божествам плодородия, как рожаницы. Существовали специальные виды каши, имевшие только ритуальное назначение: «кутья», «коливо» (из пшеничных зерен). Варилась кутья в горшке и в горшке же или в миске подавалась на праздничный стол или относилась на кладбище в «домовину» при поминовении умерших.

Горшки и миски с едой — самые обычные вещи в славянских языческих курганах, но не эти напуганные предметы помогут нам раскрыть связь горшка с прахом умершего. Для нас важнее указать на приготовление еды из первых плодов, когда объектом культа был именно «каши горшок»; в севернорусских областях это происходило от начала августа

до начала ноября, когда заканчивался обмолот — работники, кончая молотить, говорили: «Хозяину ворошок, а нам — каши горшок»<sup>2</sup>.

Горшок для приготовления еды из первых плодов нередко считался священным предметом, а это позволяет построить следующую смысловую связь: умерший предок содействует урожаю, благополучию своих потомков; душа покойника с дымом погребального костра поднимается к небу, от которого зависит урожай; оседаемые останки (прах) укладываются в «сосуд мал», который или уже применялся для приготовления ритуальной каши в день первых плодов, или был подобен такому. Горшок с прахом предка зарывался в землю и прикрывался сверху домовиной или курганом. Вещественная часть предка, его прах и подаренные ему «милодары» предавались земле, от которой тоже находилась в зависимости урожай славянина. Таким образом, происходила как бы бифуркация, раздвоение магической силы умершего родича: душа уходила в небо, а тело — в землю. Горшок для варев становился не только вместилищем праха, но и как бы постоянным напоминанием предку о первых плодах, о празднике благополучия.

Горшок, как символ блага, сытости, восходит, по всей вероятности, к весьма древним временам, примерно к земледельческому неолиту, когда впервые появляется земледелие и глиняная посуда.

В первой книге «Язычества» мне уже приходилось сопоставлять Аполлона Таргелия с мифологическим предком праславянско-скотов — Таргитаем. В данной мифологии культ Аполлона Таргелия должен заинтересовать нас своей формой и реквизитом. Празднества Аполлона Таргелия проводились в греческих землях в конце мая — начале июня и были посвящены первым плодам<sup>3</sup>. Празднество Таргелий дало свое имя месяцу Таргелиону и было посвящено Аполлону, как богу солнечного лета и жатвы. Географически Таргелии охватывали как европейскую Грецию, так и Ионию в Малой Азии<sup>4</sup>. Аполлону в эти дни приносили человеческие жертвы: двоих, назначенных в жертву, сжигали, а пепел бросали в море. «Самое слово Таргелиос, — пишет А. Ф. Лосев, — по Гесихию обозначает «горшок со священным варевом»... Кратес у Атенея (III 114a) свидетельствует, что «thargelos — это свежеспеченный хлеб из первого помола. Таким образом плодородие выдвигается на этих праздниках на первое место»<sup>5</sup>.

Неполная ясность этимологии названия праздника Таргелий даже для античных авторов говорит о глубокой древности как самого обряда, так и его обязательного реквизита — горшка с варевом из первых плодов или хлеба из первых зерен.

О глубокой индоевропейской древности говорит и широкая распространенность имен мифологических персонажей, сходных с эпитетом Аполлона Таргелия. В русском фольклоре уцелели фрагменты мифа об этом

<sup>2</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 520.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 425; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 572—574.

<sup>4</sup> Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 425.

<sup>5</sup> Лосев А. Ф. Античная мифология...

превopедке; это неясный уже образ старца-богатыря Тарха Тараховича, живущего во дворце на высокой Сиянской горе и враждующего с Бабой-Ягой. Баба-Яга здесь не северного облика (лесная избушка на курьих ножках), а южного, степного: она воюет с пастухами быков верхом на коне во главе женского конного войска или же летая в ступе<sup>6</sup>.

Географически сказочного царя Тарха Тараховича следует приурочить к южной полосе славянского мира (пшеничные поля, степные пастбища, соседство с девичьим войском сарматского облика); хронологически — примерно к первому тысячелетию до нашей эры. Все это позволяет считать сказки с участием слепого «деда» Тарха Тараховича отголоском праславянского мифа о родоначальнике Таргитае, сыне Зевса от брака с дочерью Днепра. Исследователи-иранисты сопоставляют «скифского» (Геродот оговорил, что эллины ошибочно причисляли скотов к скифам) Таргита с иранским Траетаоной (Феридуном), мифическим родоначальником персидских царей и индийским Траитаоной, которые, согласно мифам, боролись с трехглавым драконом и освобождали женщин и стада быков<sup>7</sup>. К этим хорошо известным индо-иранским параллелям следует добавить упомянутого выше сына Зевса Аполлона Таргелия (тоже побеждавшего змея — Пифона) и ряд других индоевропейских божеств и мифических героев со сходными именами. Прежде всего следует назвать хетто-лувийского бога грозы Тарху Тархунта<sup>8</sup>. Нельзя миновать и древнеармянского бога плодородия и растительности Тарку Тургу и осетинского бога плодородия Таранджелоза и галльского громовержца и победителя змея Тараниса, сопоставляемого с Юпитером<sup>9</sup>. Трудно сказать, следует ли включать в этот ряд скандинавского Тора, но черты сходства несомненны.

Самым западным следом этого индоевропейского мифологического персонажа можно считать италийского царя Тархетия, деда основателей Рима — Ромула и Рема. Миф о Тархетии известен был Плутарху, но уже в фрагментарном виде и более не упоминался. Царствовал Тархетий в Альбе-Лонге и считался, очевидно, потомком Энея, т. е. в конечном счете — Зевса<sup>10</sup>. Его отношение к божествам грозы и плодородия неясно, но в очаге его дома оказался волшебный фаллос, от которого по этой версии и произошли римские близнецы, вскормленные волчицей<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974, с. 161—162; Записки Красноярского подотдела Вост.-Сибир. отд. РГО по этнографии. Томск, 1906, вып. II, с. 13.

<sup>7</sup> Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977, с. 117.

<sup>8</sup> Гиндин Л. А. Древнейшая ономастика восточных Балкан. София, 1981, с. 37. На этой же малоазийской территории в Лидии у Зевса был эпитет *ταρτηνος* очевидно, связанный с хеттским Tarhu-Tarhunt («Могущественный»).

<sup>9</sup> Мифы народов мира. М., 1982, т. II, с. 495—521.

<sup>10</sup> Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М., 1961. Раздел «Ромул» — с. 26.

<sup>11</sup> К чудесному рождению Ромула и Рема по этому мифу причастны этрусские прорицатели. В Этрурии мифическим родоначальником царской династии был Тарквиний, который, возможно, тоже должен быть рассмотрен в связи с архаичными божествами плодородия, являвшимися одновременно и предками народа и царей.

В итоге мы получаем значительный список имен и эпитетов мифических персонажей, божеств плодородия (неба-грозы) или героев-родоначальников, который охватывает почти целиком древнейшую территорию индоевропейцев:

- Тархунт, Тарху — хетты
- Тарку — армяне
- Таргелий — греки на Балканах и в Малой Азии
- Таргиенос — греки в Лидии (эпитет Зевса)
- Тархетий — италики
- Таргитай — славяне («сколоты»)
- Траитана — индо-арийцы (в ведах)
- Траетаона — иранцы (арии)
- Таранджелос — иранцы (осетины)
- Таранис — кельты (двойник Юпитера)

Как видим, перечень архаичных мифологических персонажей, связанных с «Таргелосом», горшком для первых плодов, достаточно широк и уходит на большую хронологическую глубину индоевропейского общения народов Балкан, Подунавья, Причерноморья и Малой Азии. И, разумеется, не божества были названы по горшку, а горшок-таргелос получил название по имени бога-подателя благ, бога неба и грозы, бога растительности и плодородия, которому посвящались первые плоды земли и устраивались «таргелии». Древнейшей формой следует считать «Targhu», имя хеттского бога. У Аполлона Таргелия его эпитет был связан с празднествами в честь древнего верховного божества, имя которого у греков классической поры давно уже было вытеснено другим и забыто. Однако этимологическая связь наименования обряда в честь этого архаичного бога с сосудом для приготовления первых плодов урожая, отмеченная греческими авторами, позволяет нам начать поиск в конкретном археологическом материале таких керамических форм, которые могли бы отвечать идее празднеств в честь подателя первых плодов. Поиск следует начинать с земледельческого неолита и энеолита, когда все указанные в перечне почитатели божеств типа Тарху занимали большое и вместе с тем *компактное* пространство на Дунае, на Балканах, в Правобережье Днепра и в Анатолии, когда предки индоиранцев находились еще на месте трипольской археологической культуры между Карпатами и Днепром<sup>12-15</sup>.

В археологическом материале этого индоевропейского региона мы обнаруживаем, начиная с энеолита, весьма примечательные антропоморфные сосуды парадного облика и, очевидно, ритуального назначения. (Рис. 14).

Наиболее близкими к нашей теме о взаимосвязи священного горшка для первых плодов с урной для захоронения праха предка являются антропоморфные сосуды-печки бронзового века из Среднего Подунавья.

<sup>12-15</sup> Географическое размещение перечисленных выше народов на время 3500—2500 лет до н. э. по лингвистическим данным определл В. Георгиев в работе: Исследования по сравнительно-историческому языкознанию. М., 1958. Карта на с. 275.



Рис. 11. АНТРОПОМОРФНЫЕ НЕЧИ-ГОРШКИ,  
ВОЗМОЖНО, ПРЕДНАЗНАЧАВШИЕСЯ ДЛЯ ОБРЯДА «ПЕРВЫХ ПЛОДОВ»  
(Центральная Европа. Бронзовый век)

Они известны в таких археологических культурах среднего бронзового века, как отоманско-фюзешабонская, вербичоарская и др. Область распространения — берега Среднего Дуная примерно от границы Австрии и Чехословакии до устья Олты в Румынии. Середину области составляли

земли Венгрии по Дунаю и Тисе. На Севере область доходила до Рудных гор (Кошице в Словакии).

Сосуды-печки этого типа представляют собой обыкновенный небольшой горшок упрощенной формы, к которому приделывается (в процессе изготовления самого горшка?) цилиндрический или усеченно-конический поддон-печь с несколькими круглыми дымовыми отверстиями и большим арочным проемом внизу для топки лучинами или углями. Арочка топки украшалась иногда тремя острыми выступами.

Всей конструкции в целом придан вид человекообразного чудища: топка оказывается огнедышащей клыкастой пластью, дымовые отверстия, из которых должно было вырываться пламя, воспринимались как глаза (чудища были двуглазыми и трехглазыми), а боковые ручки или ушки — как уши. Если добавить к этому пар, поднимающийся от варева в горшке и смешивавшийся с дымом, то зрители получали впечатление косматости этого домашнего монстра.

Никаких космических элементов в этих довольно однотипных чудищах нет. Конструкции эти высотой в 35—60 см встречаются в жилищах и в погребениях. Очевидно, к этому времени произошел некоторый сдвиг в представлениях, и священные сосуды для варки первых плодов стали не только реквизитом общих «таргелий» всего селения, но и принадлежностью каждой отдельной семьи, отмечавшей магическими обрядами появление первых плодов. Емкость горшков, прилаженных к этим печам, невелика и могла быть достаточной только для семейного ритуального причащения первыми плодами (горохом? бобами?). Возможно, что это каким-то образом связано с теми серьезными изменениями в социальной структуре общества, которые происходили здесь в середине II тысячелетия до н. э.: сооружение крепостей, появление бронзового оружия (мечи, боевые топоры, копья) и явной дифференциацией внутри племени (золотые украшения, привозной янтарь, тонко украшенная пиршественная посуда и др.). Исследователи даже ставят вопрос о подражании письменности крито-микенского мира<sup>16</sup>.

Со всем этим как-то связан и целый ряд крупных изменений в идеологических представлениях; таков, например, отказ от скорченности покойников, а, следовательно, крутой поворот от идеи реинкарнации, второго рождения, идеи переселения душ, к каким-то новым идеям о загробной жизни без возвращения в каком бы то ни было виде в число живущих земной жизнью людей, животных или растений<sup>17</sup>. Новые идеи воплощались в новом обряде сожжения умерших, появившемся примерно в это же время — «душа покойника летит в небо». А если все души предков находятся в небе (в «ирье»), то они становятся как бы сопresentствующими с верховным небесным божеством. Предки помогают потомкам, прилетают к ним на «радуницу», когда «дедов» поминают на кладбище, на месте захоронения праха, у их дедовской домовины. Вот

<sup>16</sup> *Vladar Josef. Antonin Bartonek Zu den Beziehungen des Agaischen, Balkanischen und Karpatischen Raumes ... (Slovenska Archeologia XXV—2). Bratislava, 1977.*

<sup>17</sup> *Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 267—279.*



тут-то, очевидно, и возникает слияние идеи небесного бога, повелителя природы и урожая, с идеей предка-помощника, тоже оказавшегося в небесных сферах вместе с дымом погребального костра.

Связующим звеном между богом неба, богом плодоносных туч (отсюда «тучный») и кремированными предками, души которых теперь, по новым представлениям, уже не воплощаются в живые существа на земле, а пребывают в небе, явился тот горшок, в котором уже много сотен лет первобытные земледельцы варили первые плоды и специальным празднеством благодарили бога неба.

При возникновении социальной дифференциации внутри племени неизбежно должна была происходить полиризация культа небожителей: моления верховному божеству все более и более должны были становиться прерогативой племенной верхушки, вождей и жрецов (народ играл роль античного хора), а на другом полюсе в жилищах простых пахарей наряду с существованием почитания бога неба и грозы типа Тарху должен был усиливаться культ *своих* предков, своих «дядюв». Антропоморфные сосуды-печки вполне подходили для этого культа; они встречены и в жилищах и в индивидуальных погребениях. В процессе приготовления варева (допустим священного, а в пользу этого говорит их особая, изощренная форма) их ставили или на земле или скорее на домашнем очаге; и та и другая позиция одинаково связаны со священными понятиями земли и очага.

Огнедышащая, дымящаяся и окутанная облаком пара голова, в которой варился первый сбор урожая, являлась, по всей вероятности, синтезом образа бога неба, творца урожая, в его грозовой, активной ипостаси (представленного печью) и образа обобщенного предка, символом которого был вмазанный в эту печь простой домашний бытовой горшок, вместилище еды, обозначение довольства и благоденствия данной семьи.

Отсюда оставался только один шаг до появления обряда захоронения останков кремированного предка в подобном простом горшке-урне, зарытом в кормилицу-землю. Только что появившийся обряд трупосожжения, идея которого заключалась в вознесении души умершего человека к небу, в какой-то мере отрывал умерших от земли; культ предков раздваивался — одни действия были связаны с новыми представлениями о невидимых и неосязаемых дядях, витающих в ирье и призываемых живыми людьми на семейные праздничные трапезы, а другие магические действия по-прежнему были приурочены к кладбищу, к месту захоронения праха и единственному пункту, реально связанному с умершим. Аграрно-магическая обрядность навсегда осталась соединенной с местом захоронения умерших, с домовиной на кладбище, под которой захоронен в горшке-урне прах предка. Новый обряд захоронения в урне объединял следующие идеи этого нового периода: представление о бестелесной душе (сожжение), заклинательную силу горшка для первых плодов (урна-горшок с прахом предка-покровителя), заклинание плодоносящей силы земли (зарытие урны в землю) и создание модели дома данной семьи (домовина над зарытой урной с прахом предка членов семьи).

Чрезвычайно важным аргументом в пользу того, что эволюция представлений шла от Таргелоса, от горшка со священным варевом к горшку-урне с прахом предка-покровителя, является география и хронология европейских полей погребальных урн. Стюарт Пиггот, изучая эпоху возникновения этих полей в Европе, пришел к весьма интересным выводам: древнейшим регионом, где впервые около XIII в. до н. э. зарождается обряд захоронения праха в горшках-урнах, является Средний Дунай и карпатская котловина. Позднее, в XII—X вв. до н. э., этот обряд охватывает область Польши, Апеннинский полуостров и трансальпийские земли Галлии и Германии<sup>18</sup>.

Благодаря изысканиям Пиггота мы можем сказать, что первые в Европе захоронения в урнах возникли в том, сравнительно небольшом регионе, где незадолго до этого появились домашние таргелосы в виде печки-горшка.

Первоначально (почти одновременно с возникновением обряда кремации) появились антропоморфные печки-горшки, а через одно-два столетия в этом же самом регионе родился обычай укладывать в варистый горшок прах сожженного предка. Здесь, очевидно, сыграла роль ассоциативная связь предка-покровителя и вместилища земледельческих благ.

На праславянской территории (в ее западной половине) прах предка начали насыпать в горшок в XII—X вв. до н. э., а до этого на всей прародине славян встречаются сосудообразные конические предметы с большим количеством отверстий, своей формой напоминающие синхронные им печки-горшки с небольшим количеством отверстий. Не служили ли они жаровнями-подставками священного варева? Есть и небольшие сосуды, по своему диаметру соответствующие верхнему отверстию обгорелых бездонных подставок<sup>19</sup>.

Наряду с горшками-печками и с использованием горшков в качестве погребальных урн в бронзовом веке существовали и горшки, щедро украшенные по всему тулову классическими знаками плодородия и служившие, очевидно, «горшками для священного варева»<sup>20</sup>.

Семантическая связь горшка для священного варева с урной для захоронения праха предка очень хорошо прослеживается у славян в первые века нашей эры: при обилии трупосожжений с урнами-горшками для праха известны (но не на кладбищах, а в поселениях) подобные горшки с магическими знаками плодородия. Таким мне представляется горшок позднезарубинецкой культуры из Почепского селища (бассейн Десны). На его тулове нанесены архаичные ромбические знаки плодородия, которым А. К. Амброз посвятил целое исследование<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> *Piggot Stuart. Ancient Europe from the beginnings of Agriculture to classical antiquity. Edinburgh, 1967, p. 145. (Карта — рис. 79 на с. 146).*

<sup>19</sup> *Березанская С. С. Средний период бронзового века в Северной Украине. Киев, 1972, с. 117—118, табл. XXXVI и рис. 37; Археология УРСР, Київ, 1971, т. I, с. 348, рис. 99—9; с. 398, рис. 112.*

<sup>20</sup> *Коропец Паола. Подела славонска култура, Нови Сад, 1959, с. 14, рис. 14.*

<sup>21</sup> *Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ.— Сов. археология, 1965, № 3; Поболь Л. Д. Славянские древности Белоруссии. Минск, 1973, т. I, с. 54, рис. 118.*

Орнамент в виде горошин и бесспорные магические знаки земледельцев позволяют связывать этот интересный горшок с более ранними «таргелосами» других земель. На этом же селище найдена и миска с тем же символом на дне. На Чаплинском городище зарубинецкой культуры в самом центре поселка найдена подобная миска со знаками в виде двойной секиры и копья, возможно, тоже связанная с ритуальной сферой<sup>22</sup>.

Особое внимание к горшкам, становящимся погребальной урной, видно из словоупотребления летописца, описывавшего обряд трупосожжения у древних славян: после кремации «сбъравъше кости, въложаху в судину малу...»<sup>23</sup>. Нестор не назвал погребальную урну ни горшком, ни горнцем («гърньцем»), а употребил более торжественное слово, которое в средние века чаще применялось к ритуальной посуде. Когда переводится библия, то употребляется слово «суд» — сосуд: «Возмете от плод земнаго в суды своя»<sup>24</sup>. Слова «суды» или «съсуды» сопровождаются прилагательными: «священные», «служебные», «праздничные»<sup>25</sup>.

Возможно, что в практике захоронения в урне от своего нового назначения — служить вечным вместилищем праха предка — обычный кухонный горшок приобретал значение «сосуда».

Среди зарубинецкой и черняховской глиняной посуды встречаются изредка горшки необычных форм, щедро декорированные, которые могут быть отнесены к разряду таргелосов. Таков, например, зарубинецкий горшок из могильника в Велемичах<sup>26</sup> со своеобразными подковообразными налепами на тулове. Таков *лепной* сосуд из черняховского поселения Бовшев, украшенный волнистой линией, горошинками и размашистым узором в виде буквы Л<sup>27</sup>.

Возможно, что к этому же разряду ритуальной посуды относится часть трехручных мисок (едва ли предназначавшихся непосредственно для варки пищи), которые могли быть вместилищем священного варева на празднестве<sup>28</sup>.

Итоги этого вынужденного отступления от основной темы можно подытожить так:

1. В глубокой индоевропейской древности возник обряд общественного опробования первых плодов, связанный с варкой в горшке (горох, каша etc.), именовавшемся у греков (или у догреческого населения) «таргелосом».

<sup>22</sup> Поболь Л. Д. Славянские древности..., т. I, с. 29, рис. 17.

<sup>23</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 13. В дальнейшем все ссылки на этот источник будут делаться по данному изданию, в котором издателем устранены все случайные ошибки и описки позднейших переписчиков.

<sup>24</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, т. I, с. 602.

<sup>25</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря..., с. 834. Глиняный горшок тоже мог быть назван сосудом, но в этом случае всегда оговаривался его дешевый материал — «сосуд скудельный».

<sup>26</sup> Каспарова К. В. Зарубинецкий могильник Велемичи II. — Арх. сборн. Л., 1972, № 14, с. 74, рис. 13 (№ 24, погрб. 91).

<sup>27</sup> Баран В. Д. Черняхівська культура. Київ, 1981, с. 186, табл. IX, рис. 7.

<sup>28</sup> Винокур И. И. Історія та культура черняхівських племен. Київ, 1972, с. 138, рис. 56 № 16.

2. Покровителем этого аграрного праздника у хеттов был Зевс-Тарху, у греков — Аполлон-Таргелий, у праславян, возможно, Таргитай (позднее — «Царь Горох»??).

3. В археологических материалах второй половины II тысячелетия до н. э. нам известны своеобразные антропоморфные сосуды-печки, которые могли быть воплощением идеи Таргелоса, как «горшка для священного варева» и одновременно идеи предка-покровителя. Область распространения таких таргелосов (карпато-дунайская котловина) соприкасалась на севере со славянской прародиной, а на юге с греческими и фракийскими племенами.

4. Именно в этом самом регионе в XIII—XII вв. до н. э. зарождается обряд кремации и захоронения праха сожженных покойников в глиняных горшках для приготовления еды. Это дает право думать, что широко распространенные по Европе и охватившие славянские земли «поля погребальных урн» являются выражением культа предков, соединенного с аграрно-магическими представлениями о предках-покровителях урожая, что и объясняет странное сочетание праха предка с горшком для еды. Ритуальные горшки, выделяющиеся особой орнаментикой или явно магическими символами плодородия, известны у славян в зарубинецко-черняховское время.

5. Погребальный обряд, отражающий и выражающий конкретную форму культа предков на том или ином этапе, свидетельствует, что с появлением кремации оформился следующий комплекс представлений о предках: предки связаны с небом, с отлетом в ирре душ предков; прах предков предается земле, источнику благ земледельцев («священная земля предков»); принадлежностью и местом отправления культа предков является дом мертвых, домовина — модель жилища, около которой справляются поминки в дни радуницы, дни поклонения предкам. Вместилище праха — горшок для приготовления пищи — связывал воедино идею культа предков и магическое содействие предка благополучию живых.



Обряд трупосожжения появляется почти одновременно с обособлением праславян от общего индоевропейского массива в XV в. до н. э. и, существуя в той или иной мере с ингумацией, он бытует у славян двадцать семь столетий вплоть до эпохи Владимира Мономаха, когда для окраин Руси современники отмечали, что так «творят вятичи и ныне».

Прежде чем мы ознакомимся с реальными археологическими остатками славянского погребального обряда, следует расшифровать свидетельство летописца Нестора, содержащее несколько архаичных речений, затрудняющих понимание драгоценного текста.

Знаменитая характеристика быта славянских племен в Повести временных лет всегда интересовала историков России, но в большинстве случаев воспринималась ими как этнографическая запись киевского летописца о своих современниках.

Историки-норманисты смаковали слова Повести о том, что славяне «живяху звериньскомь образомь», «живяху в лесе, якоже всякий зверь», считая, что комментарии здесь не нужны. Другие комментировали этот раздел исходя из позиции летописца-христианина, хвалившего крещеных полян и умышленно чернившего язычников лесной полосы.

Задача критики этого текста распадается на две части: во-первых, надо установить хронологию той эпохи, о которой пишет Нестор, а во-вторых, проверить (например, по археологическим данным), был ли на самом деле тогда столь контрастен быт славян на берегах Днепра и вдали от Днепра.

Установление первоначального порядка перепутанных двумя редакторами отрывков Повести временных лет дает нам следующую последовательность изложения:

1. Вавилонское столпотворение.
2. Расселение славян в Европе.
3. Описание быта древних славян.
4. Построение Киева. Князь Кий — федерат Византии.
5. Появление хазар (VI—VII вв.).
6. Расселение славян по всему Балканскому полуострову (вторая половина VI—VII в.).
7. Нападения «белых угров» и авар на славян при императоре Ираклии (610—641 гг.).
8. Гибель Аварского каганата (803 г.).
9. Появление печенегов и венгров (конец IX — середина X в.)<sup>29</sup>.

Как видим, все поддающиеся датировке события поставлены в хронологическом порядке. Наиболее глубокая дата — VI в. н. э. К сожалению, нельзя точно датировать время княжения Кия, но такая ситуация, когда славянского князя приглашает к себе в Царьград сам император и поручает ему охрану дунайской границы империи, могла возникнуть только в конце V — первой половине VI в.

Итак, описание быта древних славян помещено между расселением славян (что относится к незапамятным временам) и различными событиями VI в., что заставляет нас обратиться к археологическим материалам до VI в., т. е. к культурам первой половины I тысячелетия н. э. Здесь мы и найдем тот резкий контраст, о котором пишет Нестор.

Поляне «бяху мужи мудры и смыслены», они строят города, придерживаются хороших обычаев своих отцов<sup>30</sup>. У них правильные семейные взаимоотношения, «стыдень» к женской половине семьи, нормальный патрилокальный брак с приданым.

Единственным минусом древних полян, с точки зрения печерского монаха, было то, что они «бяху же погане: жруще озером, и кладязем и рощением, якоже прочии погани»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Рыбаков Б. А. Древняя Русь, М., 1963. Анализ вводной части Повести временных лет, с. 219—236.

<sup>30</sup> Новгородская I летопись. М.; Л., 1950, с. 105.

<sup>31</sup> Новгородская I летопись, с. 105.

Земля полян применительно к первой половине I тысячелетия н. э.— это одна из основных областей черняховской культуры с ее высоким уровнем земледелия, скотоводства и ремесла, с ее устойчивой хлебной торговлей с Римом, с ее огромными открытыми селами и богатыми кладбищами. Даже культ священных озер и колодцев отразился в черняховском инвентаре, о чем свидетельствует аграрно-магический календарь летних языческих молений о дожде, нанесенный на тулове кувшина для священной воды. Черняховское поселение было и на месте Киева, первого княжеского центра полян.

Если бы какой-нибудь римский путешественник времен Птолемея побывал в богатых селах полян-черняховцев, а потом посетил бы позднезарубинецкие городища в землях древлян или радимичей с их примитивным натуральным хозяйством, родовым строем и полным отсутствием связей с римскими городами Причерноморья, то он должен был бы так же контрастно описать эти племена, как это сделал Нестор в XII в.

По сравнению с «мудрыми и смыслеными» полянами их лесные соседи, древляне и радимичи, действительно производили впечатление малокультурных племен, «живущих скотьскы». Первобытнообщинный строй здесь был в полной силе. Из летописи мы узнаем то, что невозможно выяснить по археологическим материалам, но что очень гармонично с ними сочетается: у лесных соседей полян была примитивная форма брака — умыкание девиц на игрищах, допускалось многоженство. По перечню того, чего *не* делали поляне, мы можем установить то, что допускали противопоставляемые им соседи: отсутствие «стыденыя» к снохам, сестрам и свояченицам, пережитки матрилокального брака («хожаще зять по невесту»). Древляне «убиваху друг друга», в чем, очевидно, следует видеть родовую кровную месть.

В итоге мы должны признать, что несторовская характеристика лесостепных (поляне) и лесных славянских племен, как резко различных по уровню своего развития, верна, но относить ее нужно не к современникам Нестора и Мономаха, а к отдаленным их предкам времен Римской империи или к еще более ранним временам.



Рассмотрим текст Нестора, относящийся к славянам лесной зоны, выделив слова, нуждающиеся в комментировании.

«А Радимичи и Вятичи и Север один обычаи имеаху — живяху в лесе, якоже всякый зверь ... И аще къто умьряше, — творяху *тризну* над нимь. И посемь сътворяху *краду велику* и възложяху на *краду* мъртвыца и съжьжаху и. Посемь, събравъше кости, възложяху в *судину малу* и поставляху на *стълпе* на путь, еже творять Вятичи и ныне. Сиже творяху обычаи и Кривичи и прочии погании, не вѣдуце закона божия, нъ творяще сами себе закон»<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 13.

Первым комментатором текста Нестора был летописец из Переславля-Залесского, закончивший свою летопись в 1214 г.

Слово «тризна» было ему понятно, и он оставил его без перевода. Загадочную «краду велику» он перевел словами: «громада дров велия», а к словам о поставлении погребальной урны на столпе он сделал интереснейшее дополнение: «...и в курганы сышаху»<sup>33</sup>. Действительно, в начале XIII в. у вятичей еще существовал курганный обряд погребения<sup>34</sup>, о чем вполне мог знать переяславский летописец, живший в трех днях пути от земли вятичей.

Возвращаясь к вопросу о хронологии Несторова описания, обратим внимание на то, что сам Нестор ни слова не сказал о насышке каких бы то ни было насыпей, могил, курганов, следовательно, он писал о временах, когда курганный обряд погребения не стал еще повсеместным. Его описание очень точно соответствует археологическому понятию «полей погребальных урн». Окончательно утвердиться в этом мы сможем после того, как разберем всю погребальную терминологию Нестора, ставшую частично непонятной уже в XIII в.

*Тризна.* Под словом «тризна», творимая над покойником, надо понимать, конечно, не поминальный пир по умершему (носивший название «стравы»), а боевые игры, ристания, особые обряды, призванные отогнать смерть от оставшихся в живых, демонстрировавшие их жизнеспособность.

В памятниках XI в. слово «тризна» (трызна) означает «борьбу», «состязание» и соответствует греческим словам, означающим состязания в палестре или на стадионе. «Тризнище» — арена, стадион, место состязаний<sup>35</sup>.

*Крада велика.* В этом слове нередко видели искажение слова «колода», «клада», т. е. выдолбленный из целого бревна гроб. Однако по прямому смыслу Несторова текста крадой называли тот погребальный костер, на который возлагали труп умершего для кремирования его. Обычно трупосожжение производилось на стороне, поодаль от самого места погребения, и подготовленный для кремации костер, вероятно, действительно представлял собою «громаду дров велию». В тех случаях, когда сожжение производилось на месте погребения, кострище предстает перед археологами как круг около 10 м в диаметре при толщине спрессованного слоя золы и угля в 30—40 см<sup>36</sup>.

«Крада» означало не только погребальный костер, но и всякое жертвенное сожжение: «крады и требища идольская», где «крада» соответствует греческому  $\beta\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$  — горящему жертвенному алтарю<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Летописец Переяславля-Суздальского / Изд. К. М. Оболенским. М., 1851, с. 4.

<sup>34</sup> Арцизовский А. В. Курганы вятичей. М., 1930; Равдина Т. В. Типология и хронология лопастных височных колец.— В кн.: Славяне и Русь. М., 1968, с. 142.

<sup>35</sup> Срезневский И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903, т. III, слб. 995—997.

<sup>36</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова.— МИА, № 11. М., 1949, с. 25 и рис. 7.

<sup>37</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 275.

А. Котляревский сближал интересующее нас слово с санскритским *śradda* — «священная жертва в честь мертвых»<sup>38</sup>.

Слово «крада» мы встречаем в ранних русских переводах с греческого. Такова Хроника Георгия Амартола, переведенная при Ярославе Мудром, когда еще во многих местах Руси возжигали погребальные костры. В Хронике несколько раз встречается слово «крада», но оно соответствует двум совершенно различным по смыслу греческим словам: *πῦρα* (огонь) и *σφαῖρα* (круг)<sup>39</sup>. Очевидно, в понимании русского переводчика «крада» означала какой-то «огненный круг». (Рис. 12).

Из описания похорон руса Ибн-Фадланом мы узнаем, что место сожжения окружалось какой-то оградой с воротами<sup>40</sup>.

Слияние двух разнородных понятий — огонь и круг — в одном слове «крада» произошло, по-видимому, в силу того, что, кроме огненной сущности жертвенного (в данном случае погребального) костра, существенную роль играла и круговая форма. Разгадку нам дают древнейшие курганы, прикрывшие под своей насыпью не только прах сожженного, но и окружающее его пространство, благодаря чему удалось проследить круговые ровики вокруг остатков погребального костра<sup>41</sup>.

Сожжение производилось на месте погребения; кострища (3×4 м; 4×6 м) окружались правильными кругами ровиков (ширина 20 см, глубина 50 см), диаметр кольца которых достигал 7 м.

Процесс погребения мы должны представить себе так: складывали погребальный костер, на него «възложиху мъртвѣца» и это непосредственно похоронное дело сопровождалось религиозно-декоративным сооружением — вокруг крады (которая была, судя по раскопчным чертежам не очень правильной формы) прочерчивали геометрически точный круг, рыли по кругу глубокий, но узкий ровик и устраивали какую-то легкую ограду вроде плетня из прутьев (следов бревенчатого тына нет), к которой прикладывалось значительное количество соломы (снопов?). Когда зажигали огонь, то пылающая ограда своим пламенем и дымом закрывала от участников церемонии процесс сгорания трупа внутри ограды. Возможно, что именно такое сочетание погребальной «громады дров» с правильной окружностью ритуальной ограды, отделявшей мир живых от мира мертвых предков, и именовалось «крадой» — словом, при помощи которого в XI в. одинаково переводилось и *πῦρα* и *σφαῖρα*.

Огненное кольцо вокруг домовины устраивалось и тогда, когда сожжение производилось на стороне. Таковы радимичские курганы X, исследованные Г. Ф. Соловьевой, где погребальную домовину окружает широкое и неправильное кольцо золы и угля<sup>42</sup>. Ширина горелого слоя

<sup>38</sup> Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868, с. 129—130.

<sup>39</sup> Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола. Л., 1930, т. III. Словарь, с. 164; 179.  
<sup>40</sup> Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.; Л., 1938, с. 83.

<sup>41</sup> Смішко М. Ю. Карпатські кургани першої половини I тис. н. е. Київ, 1960, с. 12, табл. 1—4; с. 19, табл. 11—16; с. 32, табл. III, 6, 7, 8.

<sup>42</sup> Соловьева Г. Ф. Славянские курганы близ с. Демьянко.— Сов. археология, 1967, № 1, рис. 6, № 1—4.



(до 1 м) и негеометричность кольца могут говорить о том, что здесь не было ограды, а просто погребавшие навалили горючий материал вокруг домовины-«столпа» и подожгли его.

Совершенно исключительный интерес представляет радимичский курган XI в. у села Ботвиновки: покойник захоронен без сожжения, в яме и в домовине. Вокруг погребальной ямы по правильному кругу было уложено широкое кольцо горючего материала; ровика, который служил бы признаком ограды, здесь нет — солома и ветки были положены на поверхности земли. Диаметр огненного кольца — 7 м<sup>43</sup>. В данном случае перед нами пережиток обряда трупосожжения и только один из элементов крады — «сфера», «круг», огненно-дымовое окружение места захоронения. Это заставляет нас вспомнить свидетельство письменных источников о пережитках языческих трупосожжений того же самого времени, что и курган у Ботвиновки. Речь идет о житии князя Ярослава — Константина Святославича Муромского, где при описании погребения его сына Михаила, убитого язычниками, говорится, что «погребавшему князю Михаилу ни тризна, ни дымы, ни битвы не творяху»<sup>44</sup>.

Дата события — конец XI в. (1092 г.?). «Битвы» — это хорошо знакомая нам тризна — «бойование». «Дымы», которые устраивали в то время при погребении менее ревностных христиан, чем Михаил Ярославич, — явный пережиток трупосожжения, хорошо документированный радимичским курганом, синхронным княжению первых муромских князей.

*Столп (сѣтъльпъ)*. Ошибка исследователей, пытавшихся реконструировать это погребальное сооружение, состояла в том, что они брали только одно из значений слова «столп» — столб, колонна, бревно.

В. З. Завитневич в одном курганном кладбище обнаружил остатки вертикальных столбов, что позволило ему так представить обряд погребения: «... на месте сожжения покойника ставили круглый столб; вокруг

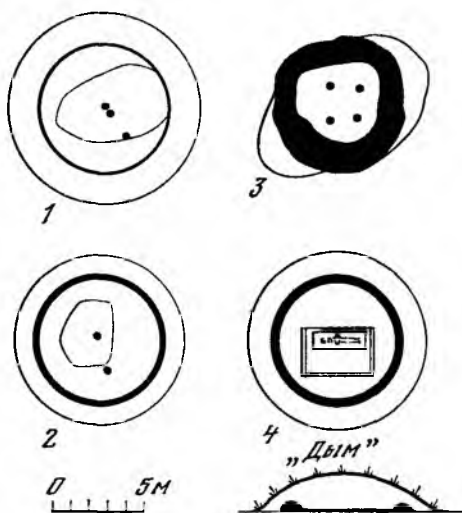


Рис. 12. «КРАДА» — ОГНЕННОЕ КОЛЬЦО ВОКРУГ ПОГРЕБАЛЬНЫХ УРН. «ДЫМ» — ИМИТАЦИЯ СОЖЖЕНИЯ ПОКОЙНИКА

- 1, 2 — Прикарпатье, Нижний Струтинь, курган 8—9;
- 3 — Приднепровье, с. Демьянки, курган 4;
- 4 — Ботвиновка, курган 2

<sup>43</sup> Соловьева Г. Ф. Славянские курганы..., рис. 1, № 3—4.

<sup>44</sup> Толстой М. В. Книга глаголемая описание о российских святых. М., 1888, с. 244; Срезневский И. Материалы..., т. III, стлб. 996.

столба делали земляную насыпь; на вершине насыпи, на столбе, ставили урну»<sup>45</sup>.

Более правильно мысль о «столбах» выразил художник Н. К. Рерих в своей картине «Изда смерти», где небольшая избушка стоит на четырех лапах; это навеяно сказочным образом зловещей «избушки на курьих ножках» Бабы-Яги, богини смерти.

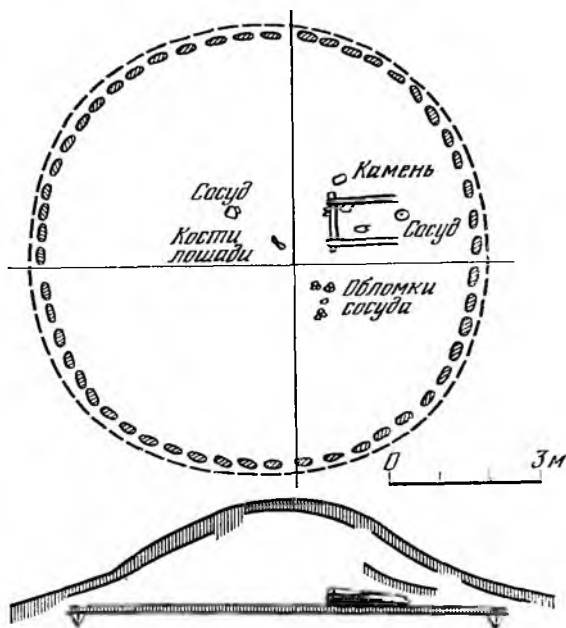
А. А. Спицын предрекал археологическое открытие «избы смерти», и в раскопках П. П. Ефименко и П. Н. Третьякова в Боршеве действительно были обнаружены в курганах X в. небольшие деревянные срубы с остатками трупосожжения и кольцевой оградой вокруг них<sup>46</sup>. (Рис. 13).

После этих открытий нам нельзя уже игнорировать «избу смерти», или домовину, как часть славянского погребального обряда и следует обратиться ко второму значению слова «столп» в письменных источниках эпохи Нестора<sup>47</sup>.

Чаще всего слово «столп» встречается в памятниках XI—XIII вв. в значении башни, небольшого домика, кельи, сторожки, надгробия, соответствуя греческим *πύλος*<sup>48</sup>.

Русские путешественники XII—XIV вв. называли столпами саркофаги (раки), обычно имевшие форму двускатной домовины: «Тут (в Софийском соборе Царьграда) стоят многи столпове от камени красного мрамора. Оковани чудно. В них же лежат мощи святые»<sup>49</sup>.

Сооружение на Руси наземных (не подкурганных) деревянных домовин-столпов подтверждается как письменными, так и многочисленными



<sup>45</sup> *Завитневич В. З.* Вторая археологическая экскурсия в Припетское Полесье.— В кн.: Чтение в Обществе Нестора летописца. Киев, 1892, кн. VI, с. 22; Графически реконструкция дана Н. О. Фрейманом в статье «Придорожная часовня — пережиток древнего погребения на столбах на путях» (Сов. этнография, 1945, № 2, рис. 1 и 2). Должен заметить, что мне принадлежит только реконструкция на рис. 2 (основанная на северных старобрядческих надмогильных крестах). Рис. 3 приписан мне ошибочно.

<sup>46</sup> *Ефименко П. П., Третьяков П. Н.* Курганный могильник у с. Боршева. МИА, № 8. М.; Л., 1948, рис. 37—42.

<sup>47</sup> *Рыбаков Б. А.* Древности Чернигова, с. 30.

<sup>48</sup> *Срезневский И.* Материалы..., т. III, стлб. 579—581; *Дьяченко Г.* Полный церковнославянский словарь. М., 1910, с. 664—666.

<sup>49</sup> *Савваитов П.* Путешествие догородского архиепископа Аптония в Царьград в конце XII столетия. СПб., 1872, с. 67.



Рис. 13. ВЯТИЧЕСКИЕ КУРГАНЫ X в. С ОГРАДОЙ И «СТОЛПОМ»  
(с. Боршево)

этнографическими данными. В «Сказании о начале Москвы» XVI в. говорится о том, как преследуемый заговорщиками князь спрятался в таком погребальном столпе: «И нашел трубец, погребен ту был упокойный мертвый. Князь же влезе в трубец той, закрывся ...»<sup>50</sup>.

Русская этнография знает очень много примеров сооружения деревянных домовин-столпов на кладбищах от архангельского Севера до казачьего Дона<sup>51</sup> (рис. 14).

Надмогильные домовины-столпы представляют собой деревянные срубные домики (1,5×2 м) с двускатной крышей и маленьким, в толщину одного бревна, окопцем. Иногда четвертой стены в срубе нет,

<sup>50</sup> Салмина М. А. Повести о начале Москвы. М.; Л., 1964, с. 202.

<sup>51</sup> «Белорусы Черниговской губернии (т. е. потомки древних радимичей) до последнего времени ставили на могилах срубы вместо могильных насыпей» (Домонтович М. Черниговская губерния. СПб., 1865, с. 533).

О домовинах-столпах Архангельской губ. см.: Бобринский А. Л. Народные русские деревянные изделия. М., 1911, табл. 52. Домовины Горьковской обл. опубликованы И. В. Маковецким (Заметки о памятниках деревянной архитектуры Поволжья.— В кн.: Сообщ. Ин-та истории искусств. М., 1951, вып. 1, рис. на с. 47). Этими отдельными примерами далеко не исчерпываются данные о домовинах.

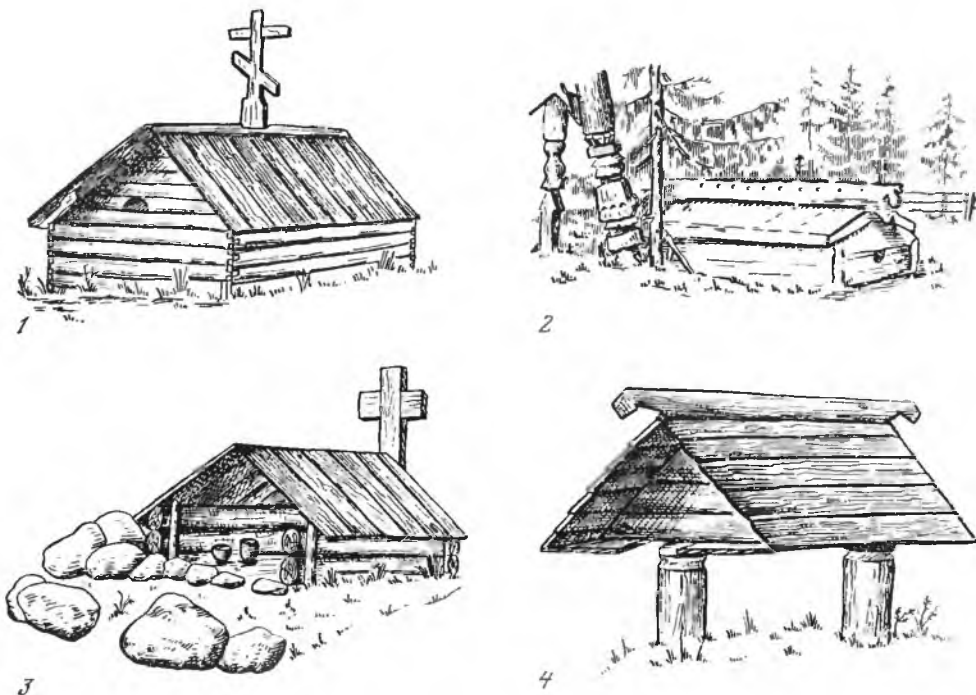


Рис. 14. ДОМОВИНЫ — «СТОЛПЫ» — XIX в.

1 — Солотча (г. Рязань); 2 — Север; 3 — Карелия; 4 — Лехтинский р-н, хутор Рию-Варниа

и это дает возможность ставить внутрь домовины различные «припасы» во время поминовения мертвых.

В археологическом материале появляются новые следы описанных Нестором столпов. Так, в упоминавшихся уже радимичских курганах в Демьянках, где так хорошо прослежены огненные крады, есть явные следы прямоугольных домовин внутри кольца крад<sup>52</sup>.

\*

К тому времени, с которого должно начаться наше систематическое изложение славянского язычества, т. е. к рубежу нашей эры, славяне уже проделали значительный исторический путь, измеряемый примерно полутора десятками столетий<sup>53</sup>.

На протяжении этого большого хронологического отрезка произошло два существенных изменения в погребальной обрядности, порожденные,

<sup>52</sup> Соловьева Г. Ф. Славянские курганы..., рис. 1, 4; 6, 2.

<sup>53</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 249—255; 267—284.

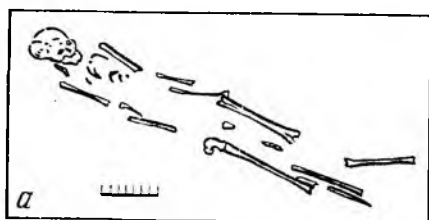
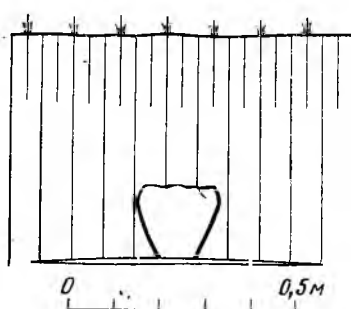
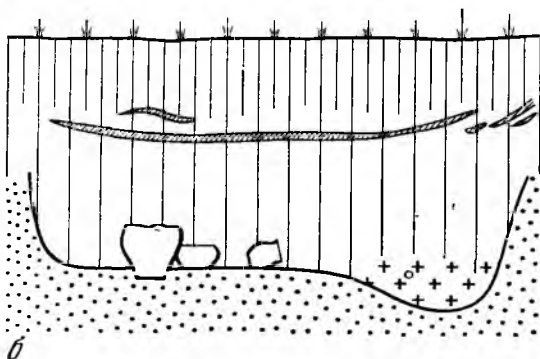


Рис. 15. ДВА ОБРЯДА ПОГРЕБЕНИЙ  
ЗАРУБИНЕЦКОЙ КУЛЬТУРЫ

а — труположение;  
б — сожжение



как уже говорилось, глубокими переменами в религиозном сознании: постепенно отмирал обычай хоронить трупы в скорченном эмбриональном виде, что свидетельствует об исчезновении веры в реинкарнацию, и родился новый ритуал — сожжение трупа и захоронение праха в горшке-урне, что было показателем новых представлений о невидимых душах умерших, которые, подобно дыму от сжигаемых жертв, поднимаются к небу и небесным властителям. Обряд ингумации и обряд кремации все время сосуществуют, но в разные эпохи в разном соотношении. На форме обряда уже в бронзовом веке сказывались социальные различия. Когда появился обряд сожжения, то, возможно, что именно племенная знать раньше своих соплеменников переходила к новому обряду. В предскифское время, когда кремация преобладала уже на праславянской территории, знатное всадничество чернолесской культуры переходило к труположениям с насыпкой курганов над могилой. В скифское время скотская знать прочно придерживалась такого же обряда, что уравнивало ее со скифами-степняками. Отличие скотского обряда от собственно скифского заключалось в построении над могилой деревянной домовины и обязательного сожжения этой надмогильной постройки до сооружения курганной насыпи. Получалась любопытная двойственность: по окончательным итогам (курган с несожженным покойником под ним) скотский обряд не выделялся на фоне скифских курганных кладбищ, а способ проведения самой погребальной церемонии с ее огромным кострищем и сожжением деревянной домовины как бы уравнивал с остальным праславянским населением, с давней, уже укоренившейся (особенно на севере, в земле невра) традицией трупосожжения.

Резкий упадок славянского общества после сарматского нашествия сказался и на погребальной обрядности: исчезла знать, исчез обряд ингумации и насыпки репрезентативных курганных насыпей. Надолго возобладало более демократичное и традиционное трупосожжение с захоронением праха на «полях погребальных урн». Археологически это прослеживается в могильниках зарубинецкой культуры, выросшей из позднескифской.

Господствующим погребальным обрядом у славян в зарубинецкое время (III в. до н. э.— II—III вв. н. э.) было сожжение покойников. Сожжение было полным и производилось на стороне; места кремации не обнаружены археологами даже при сплошной раскопке могильников большими площадями. Возможно, что погребальный костер разводился на какой-либо возвышенности, обеспечивавшей ветер в процессе трупосожжения. (Рис. 15).

Праха хоронили или в урнах или же просто в ямах. Ямы для урн были небольшими, округлыми; ямы безурновых захоронений были овальными, примерно в рост человека. Ямные могилы преобладали в северных районах, урновые погребения в южных. Е. В. Максимов сделал очень интересное наблюдение относительно ориентировки безурновых могил: они располагались в зависимости от направления берега реки. В Среднем Поднепровье — перпендикулярно к реке, а в Верхнем (Чаплинский могильник) — параллельно берегу реки. Прах насыпался в первом случае в ту часть могилы, которая ближе к реке, а во втором — в ту часть, которая лежала *вниз* по течению<sup>54</sup>.

Это вводит нас в очень интересные верования древних славян о связи представлений о потустороннем мире с водой, с течением реки.

В Чаплинском могильнике встречаются большие круглые могилы с двумя сосудами (не урнами); очевидно, это — парное сожжение<sup>55</sup>.

В настоящее время никаких наземных признаков над зарубинецкими могилами нет, но исследователи давно отметили, что порядок расположения могил на каждом зарубинецком кладбище свидетельствует о том, что первоначально могилы отмечались наземными постройками, от которых иногда сохраняются столбы. Примером такого упорядоченного кладбища может быть самый крупный из исследованных, Чаплинский могильник на правом берегу Днепра между устьями Березины и Сожа (282 могилы)<sup>56</sup>.

Здесь есть могилы, тесно соприкасающиеся одна с другой, но нет ни одной могилы, которая перерезала бы более раннюю. Несомненно, что первоначально над каждой могилой была построена деревянная домовина, «столъць», охранявшая целостность погребения. Кладбище из нескольких сотен домовин представляло собою целый «город мертвых», «некрополь» в прямом смысле слова.

<sup>54</sup> Максимов Е. В. Зарубинецкая культура. Киев, 1980, с. 53.

<sup>55</sup> Поболь Л. Д. Славянские древности Белоруссии. Минск, 1973, т. II, погр. 58, 63, 110.

<sup>56</sup> Поболь Л. Д. Славянские древности Белоруссии. Минск, 1971, т. I; 1974, т. III. Общий план — рис. 12.



Рис. 16. ЧАПЛИНСКИЙ МОГИЛЬНИК «НА ПУТЕХ» ИЗ ГОРОДИЩА

Судя по Чаплинскому могильнику, такой город начинался почти у самого въезда в городище и тянулся на 300 м от ворот поселка по берегу реки. (Рис. 16).

Невольно вспоминается фраза летописца о том, что славяне-язычники после сожжения покойника ставили урну с прахом в домовицу «на путех». Здесь действительно путь в поселок вел мимо селения умерших предков или даже через кладбище: на плане ощущается идущая от въезда вдоль берега неширокая полоса, не занятая могилами; она и могла быть древней дорогой из городища, тем «путем», по сторонам которого располагались домовины умерших «дзядов»<sup>57</sup>.

Интересно наблюдение над выбором места для кладбища. В Чаплине кладбище располагалось на том же берегу непосредственно рядом с городищем; в других случаях выбирались «ближайшие отроги плато, сходные по внешнему виду с местностью, занятой под поселение». «Видимо, могильники должны были находиться в местности, которая не отличалась от местоположения поселения»<sup>58</sup>.

Идея жилища, связанного с потусторонней жизнью предков, проявлялась не только в том, что надмогильному сооружению — столпу-саркофагу — придавалась форма жилого дома, но и вся совокупность жилищ предков должна была воспроизводить облик поселка живых.

Инвентарь, сопровождавший умерших, небогат: посуда с едой и питьем (горшок, миска, кружка), украшения, пряслица; в северной зоне

<sup>57</sup> «Путь» шириною в 5—6 м начинался от въезда, доходил до ограды кладбища (на плане — черные овалы) и далее шел так, что справа от идущего из городища оставались домовины: № 7, 3, 15, 17, 32, 31, 255, 40, 74, 82, 69, 87, 99, 120, 121. Слева домовины: № 5, 8, 13, 269, 266, 259, 78, 79, 90, 83, 80, 84, 105, 111, 116, 122, 129. Около домовин № 86 и 105 дорога сворачивает влево, в обход болота, показанного на плане.

<sup>58</sup> Максимов Е. В. Зарубинецкая культура, с. 51.

зарубинецкой культуры, где происходило соприкосновение с балтийскими племенами, в могилах встречается оружие (копья, топоры). Погребальными урнами служили обычные печные горшки для варки пищи, что свидетельствует о том, что рассмотренная выше идея «священного горшка», «горшка для варева из первых плодов», полностью вошла в систему культа предков приднепровских славян зарубинецкого времени. Как уже говорилось выше, нам известны и сосуды, которые могли являться такими «таргелосами», но они найдены только на поселениях, а не в могильниках: ритуальный сосуд оставался живым, а умершим ставилось его точное подобие — обычный бытовой горшок.

Обряд трупоположения без сожжения был исключением в похоронной обрядности славян зарубинецкого времени. Свообразным является захоронение одних только голов трупов; с этими отчлененными от туловища черепами найден богатый инвентарь.

К концу зарубинецкого времени в Среднем Поднепровье (I в. н. э.) на Каневщине появляется обряд трупоположения<sup>59</sup>, который вскоре, при переходе славянской культуры на черняховский этап, станет господствующим, как и в скифское время. Среди каневских трупоположений есть парные, что, по всей вероятности, свидетельствует об известном социальном преимуществе погребенных мужчин, так как обычно жен (рабынь) хоронили вместе с представителями социальной верхушки.

В связи с ростом социальной дифференциации в I в. н. э. представляется очень важным рассмотреть так называемых сарматских курганов, возникших в это время на старых скототских землях, покрытых к моменту захоронений в этих курганах памятниками зарубинецкой культуры эпохи ее расцвета.

Курганы размещены на Каневщине по левому берегу Роси и по Тямину и Тикичу в тех местах, где зарубинецкая культура, во-первых, во всей полноте проявила свой земледельческий характер (просо, пшеница разных сортов, полба, ячмень, горох, рожь, конопля)<sup>60</sup>, а во-вторых, в наибольшей мере обнаружила свои связи с античными городами Причерноморья: здесь (особенно на Роси) найдено наибольшее количество предметов импорта из греческих центров: посуда, амфорная тара, стекло, монеты<sup>61</sup>.

Вполне естественно, что именно в этих местах прежних скототских царств по Борисфену, жители которых являлись обедневшими наследниками богатой скотото-скифской культуры, ранее всего начнут преодолевать последствия сарматского нашествия. У славянской племенной знати Среднего Поднепровья завязались связи с сарматами. По свидетельству Тацита, современника последней стадии (стадии расцвета) зарубинецкой культуры, венеды были соседями сарматов и даже смешивались с ними. География походов венедских дружин говорит о том, что Тацит подразумевал не западную (пшеворскую в археологическом смыс-

<sup>59</sup> Максимов Е. В. Зарубинецкая культура, с. 54

<sup>60</sup> Пачкова С. П., Янушевич З. Р. Землеробство племен зарубинецкой культуры.— В кн.: Слов'яно-руські старожитності. Київ, 1969, с. 5, карта рис. 1.

<sup>61</sup> Поболь Л. Д. Славянские древности ..., т. III, рис. 5а, с. 36. Карта.



ле), а именно восточную, зарубинецкую половину славянского мира: «Венеды заимствовали многое из их (сарматских) обычаев, ибо они простирают свои разбойничьи набеги на все леса и горы, возвышающиеся между Певкинами и Феннами»<sup>62</sup>.

Фенны, не знающие земледелия и изготовляющие для охоты костяные стрелы,— жители далекого северо-востока Европы, а певкины — обитатели острова Певка в дельте Дуная. Воевать именно в этих двух направлениях могли только восточные славяне-зарубинцы, поселения которых доходили в направлении «феннов» (может быть балтов) до Верхнего Днепра у Смоленска, а на юге до смешанных по своему этническому составу каменных крепостей Нижнего Днепра. Славянские дружины вступали в военные союзы с сарматами, что отразилось в римской дорожной карте III в. н. э. как надпись «венедо-сарматы», помещенная в степях севернее Дуная. Сведения Тацита интересны и в другом отношении: славяне в конце I в. н. э. могли совершать столь далекие походы, могли организовать и снарядить дружины, которые не только воевали в лесах, но и пересекали южнорусские степи и оказывались на островах дунайской дельты у стен римских городов. Это — свидетельство вновь возродившегося социального неравенства, роста дружин, возрождения скотского всадничества, умаленного двухведковым сарматским игом.

В свете этих соображений особый интерес представляют курганы эпохи Тацита, вкрапленные в гущу зарубинецких поселений на Руси и Тясмине, в полном отрыве от степных сарматских могильников. «Наиболее значительными являются памятники, главным образом I в. н. э., выявленные в днепровском Правобережье. На Каневщине и в бассейне Тясмина преобладают курганы с могилами, где по старому обычаю строились деревянные столбовые гробницы. Нередко их в ритуальных целях сжигали ... Большинство погребенных сопровождается ценными вещами: золотыми ювелирными изделиями с ложной зернью и филигранью, украшенными вставками из самоцветов, импортными бронзовыми кувшинами, ковшами и чашами римского изготовления, сарматскими котлами, краснолаковой посудой, бусами, геммами, золотыми бляшками и диадемами. Возможно, — продолжает исследовательница, — в сарматскую эпоху население здесь было местным; изменился лишь характер материальной культуры»<sup>63</sup>.

Вывод М. И. Вязьмитиной в высшей степени интересен и важен. Мы уже ознакомились выше с тем, что в этих самых местах в скифское время существовало обрядовое разведение огромных костров над могилами с труположением, от жара которых обугливалась деревянная домотина. В тех курганах тоже была похоронена зять и у нее тоже было оружие степных типов и южные украшения. Различие в том, что в VI—IV вв. до н. э. славянской (скотской) зятью заимствовались элементы скифской культуры, а в I в. н. э. воспринимались элементы

<sup>62</sup> Тацит. Германия.— ВДИ, 1949, № 3, с. 222.

<sup>63</sup> Вязьмитина М. И. Сарматские курганы.— В кн.: Археология УРСР, Київ, 1974, с. 192.

культуры новых хозяев степей — сарматов. Есть и еще одно отличие — сожжение деревянных домовин в скифское время наблюдалось на всей земле скототов: и в низовьях Роси и на Тясмине и на Южном Буге и Днестре и даже на Припяти в земле неуров. В сарматское время этот обряд, сочетающий трупоположение самого покойника с торжественным погребальным костром, возродился лишь в Среднем Поднепровье, у потомков тех борисфенитов, которые составляли основное ядро скототских земель. Это возрождение, вероятно, связано с выросшим заново славянским всадничеством, с возобновлением подражания южным соседям, с которыми вновь стала торговать среднеднепровская знать.

В черняховское время обряд погребения в славянских землях продолжает оставаться двойственным: сосуществуют одновременно (часто на одних и тех же кладбищах) как трупосожжения, так и ингумация. Сожжение преобладает в тех северных лесных районах, которые остались на стадии зарубинецкого быта. В лесостепной, собственно черняховской зоне, по подсчетам В. Д. Барана, изучившего статистически 2104 погребения, отношение захоронений кремированных покойников к несожженным 2:3. Процент трупоположений сильно возрос, что, за неимением лучшего объяснения, связывают с сарматским влиянием. В наибольших долях на южной и юго-западной окраине основной черняховской области присутствуют признаки старой или чужеземной обрядности: скорченные трупоположения (4% от общего числа, архаизм), катакомбы (2%; сарматы), ямы с заплечиками (5%; левобережный признак), повторный обжиг посуды при трупосожжениях (3%; пшеворский, западославянский признак).

Захоронения сожженного праха производились, как и в зарубинецкое время, то в урнах, то просто в неглубоких ямках. «Черты погребального ритуала зарубинецкого типа прослежены не только в северной (лесостепной) части черняховского ареала, но и на Верхнем Днестре и в порожистой части Днепра»<sup>64</sup>. (Рис. 17).

Что касается трупоположений, то антропологи прослеживают более глубокие связи с местным среднеднепровским населением скифского времени<sup>65</sup>. К сожалению, обряд сожжения не оставляет костных материалов, и антропологи лишены возможности сопоставлений.

Наличие двух, сильно разнящихся обрядов — простого захоронения и кремации — трудно поддается объяснению. Хронологических различий в двух обрядах нет; они одновременны. Географическое различие относительное — трупоположения *преобладают* в южной полосе, но и там они сосуществуют с сожжениями. Этнические различия можно предполагать, но следует помнить, что у праславян еще в период первичного формирования славянского единства, в бронзовом веке сосуществовали оба обряда, примерно в равном соотношении. На той же территории в скифское время продолжали существовать как кремация, так и ингумация (часто с пережитками сожжения), причем ингумация, как и в черня-

<sup>64</sup> Баран В. Д. Черняхівська культура. Київ, 1981, с. 71.

<sup>65</sup> Алексеева Т. И. Этногенез восточных славян. М., 1973, с. 256.

ховское время, четко тяготела к южным, более развитым районам праславянского мира. После зарубинецкого интервала, связанного с сильным понижением уровня культуры, на той же территории повторилась знакомая нам ситуация: жители более примитивного севера предпочитали трупосожжение, а на юге предпочтение отдавали захоронению без сожжения.

Возможно, что разгадка ворот к ингумации в южных, бурно развивавшихся районах лесостепной зоны черняховской культуры, связана не только (и не столько) с соседством с сарматами, которые действительно не знали кремации, а с какими-то внутренними процессами в самом славянском обществе лесостепи. Ведь если бы увеличение процента трупоположений было бы результатом инфильтрации сарматов в славянскую среду или стремления славян воспроизвести обряд своих степных соседей, то неизбежно в черняховской лесостепи господствовал бы сарматский обычай насыпать *курганы* над захоронением. Но курганов в черняховской культуре нет; нет и сарматских катакомб (только 2% в пограничной зоне).

Славянская племенная знать лесостепи (в широком смысле) была в черняховское время нацелена на юг: походы к Дунаю, устойчивая торговля с причерноморскими городами, закрепление рядом поселений днепровского пути (уличи), проживание в разноплеменной среде каменных «градов» низовий Днепра, ассимиляция местного населения Тираса—Днестра (тиверцы), возможное участие в «скифских» морских походах, широкое восприятие римской провинциальной культуры (приобретение не только предметов роскоши, но и покупка рабов-керамевсов, введших гончарный круг), установление новых, более равноправных отношений с сармато-аланским миром — все это приобщало верхний слой славянского общества к общей жизни Причерноморья II—IV вв. Что касается последнего и очень важного пункта относительно перелома в славяно-сар-

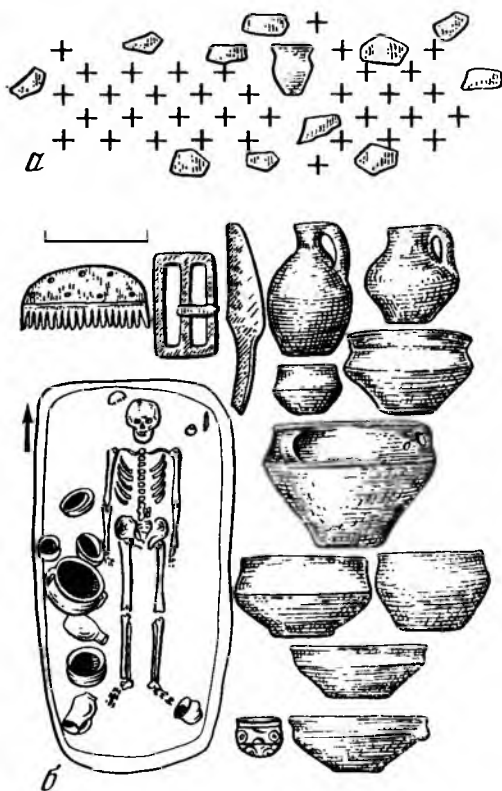


Рис. 17. ДВА ОБРЯДА ПОГРЕБЕНИЙ ЧЕРНЯХОВСКОЙ КУЛЬТУРЫ

а — сожжение; б — трупоположение

матских отношениях, то он документируется эволюцией оборонительной системы славян: в зарубинецкое время, когда произошло вторжение сарматов и производились, очевидно, частые наезды степных отрядов, славяне в лесостепи строили небольшие убежища — городища. В черняховское же время все лесостепные поселения представляли собой большие открытые села, тянущиеся по берегам рек на 1—1,5 км *без укреплений*. Это свидетельствует или о наличии какой-то «общегосударственной» системы, каковой могли бы быть знаменитые «змиевы валы», если бы мы могли достоверно приурочить их к этому времени, или же о появлении равновесия сил или о заинтересованности степняков в южных связях лесостепного славянства. Кроме того, в черняховских погребениях, даже богатых, в отличие от современных им пшеворских (ляшские племена) почти полностью отсутствует оружие.

Весь перечисленный комплекс новых обстоятельств облегчает нам понимание возврата к ингумации. Регулярное общение с южными областями (не только сарматскими), где сожжение покойников было редкостью, привело ту часть славянского общества, которая осуществляла это общение, к частичному отказу от кремации и к возрождению того обряда, который возник в сходных условиях на этой же территории в скототское время.

Захоронения по обряду труположения богаче, чем при сожжении. Мы знаем целый ряд погребений с богатым набором разнообразной лощеной посуды, изготовленной на гончарном круге (миски, трехручные вазы, гранчатые кувшины), фибул, различных украшений, стеклянных привозных кубков, узорчатых гребней, шпор. Количество сосудов разных форм в некоторых погребениях доходит до 12. Примером может служить черняховский могильник близ древнего Переяславля Русского<sup>66</sup>.

Рассмотрение всех видов погребений черняховского времени убеждает в том, что при всех вариантах захоронения, будет ли это сожжение с помещением праха в «сосуд мал», или просто насыпанием его на дно могилы, или же захоронение покойника, не преданного огню, во всех случаях над могилой сооружалась домовина, «сътольгъ», который являлся местом культа данного предка, а кладбище в целом, расположенное на каких-то «путях» к поселку (зачастую в некотором отдалении) на высоких всхолмлениях, являлось целым городом мертвых, местом поклонения всем предкам данного рода или верви. Празднование «радунницы», «навьего дня», дня поминовения умерших было, очевидно, торжественным делом всех жителей поселка и проводилось, судя по этнографическим данным, дважды в году — весной и осенью. Остатки «стравы» — поминальной кутьи — встречаются при раскопках ряда погребений.

Рассказ Нестора о древнем обряде трупосожжения у радимичей, северян и кривичей (дожившем у вятичей до времен летописца), должен

<sup>66</sup> Гончаров В. К., Мазно Е. В. Могильник черняхівського типу біля Переяслав-Хмельницького.— Археологія, Київ, 1957, т. XI. См. также т. XIII. (Київ, 1965), с. 127—144.

быть отнесен именно к черняховскому времени, к первой половине I тысячелетия н. э., так как, во-первых, автор не включил в него полян, на земле которых преобладала тогда ингумация, а во-вторых, потому, что Нестор ни слова не говорит о насыпке кургана поверх столпа-домовины. Так можно было писать только применительно к эпохе до V в. н. э. В VI в. во многих славянских землях появляются разнообразные курганные насыпи, и внешний вид славянских кладбищ резко меняется — вместо поселка мертвых, состоящего из маленьких избушек, появляются большие округлые холмы и холмики, хранящие в себе прах предков.

### Восточные славяне

Середина I тысячелетия н. э. была переломной эпохой для всех славянских племен Центральной и особенно Восточной Европы. После нашествия гуннов, после ухода готов на запад наступила пора великого расселения славян. Они двигались и на северо-запад к Балтийскому морю и на северо-восток к Ильменю и Верхней Волге, но главным было неудержимое поступательное движение на юг, к Дунаю и за Дунай «через поля на горы», путь, нацеленный на такой ориентир, как знаменитый «Thorheim Trajan» — «тропу Трояню» в Добрудже и далее до самого юга Балканского полуострова, а на западе до Адриатики. Преодолевалось сопротивление Византийской империи, из двух потоков складывалась новая ветвь славянства — южная. Перекраивалась этническая карта Европы. Для осуществления этого требовалось вовлечение в процесс передвижения огромных масс славянства. Процесс этот изучен еще не во всех деталях, но уже сейчас ясно, что в заселении Балканского полуострова принимали участие не только окраинные южные племена, ближе всех расположенные к Византии, но и весьма отдаленные, находившиеся где-то по соседству с литовцами и латышами и частично смешавшиеся с ними. Продвижение с севера на юг началось еще в черняховское время; северные славянские (а, может быть, вместе с ними и балтские?) племена продвигались к кромке лесной зоны, возможно, привлеченные тем благоденствием, которое обеспечивали их лесостепным соседям «трояновы века» мирной торговли с Римом. Археологически это отразилось в появлении на смену позднезарубинецкой культуре новой культуры киевского типа.

После гуннского нашествия и падения Рима неизбежным следствием этих событий был упадок благоденствия, понижение уровня бытовой обстановки, которые обычно называют «исчезновением черняховской культуры». В VI—VII вв. в лесостепи и в предстепье накопились значительные массы славян, продвигавшихся непосредственно к дунайской границе Византии. Это так называемая пеньковская культура, справедливо сопоставляемая с антами древних авторов VI в.

После приостановки процесса заселения Балкан, связанной с приходом в степи в VI в. новых орд тюркских кочевников и натиском этих кочевников на славян, возобновилось расселение славян на север и севе-

ро-восток, их внедрение в литовско-латышскую и финно-угорскую среду. Внедрение это не было ни завоеванием, ни вытеснением местного населения. Это было мирное и постепенное проникновение славян-земледельцев в необъятные пространства лиственных лесов, сравнительно редко заселенные. В результате соседского размещения славянских и неславянских поселков местное население со временем ассимилировалось. Особенно ярко мирный симбиоз славян и финно-угров виден на примере курганов на северо-востоке славянского расселения: в широкой полосе Верхнего Поволжья славянский погребальный обряд X—XII вв.— курганы — устойчиво сочетается с типично финскими («чудскими») шумящими привесками.

Медлительный, но непрерывный процесс расселения славян по лесной зоне, выражавшийся известной формулой В. О. Ключевского — «внук умирал не там, где дед», — приводил к существенному изменению внешней формы культа предков: каждое новое поколение славян, врубавшихся своими подсеками и лядинами в лесные чащи, все дальше и дальше уходило от своих предков, захороненных в домовинах-пбушках, образывавших кладбища в сотни «столпов».

С уходом потомков «селения мертвых» оставались беззащитными; для новых пришельцев они оказывались не «дедами», с «навьями» — чужими, а потому потенциально враждебными мертвецами. В случае любой хозяйственной невзгоды новые люди могли заподозрить враждебный умысел навий и осквернить, уничтожить старое кладбище с домовинами чужих для них предков.

Возникает идея захоронения праха под большими округлыми насыпями — курганами, которые на древнерусском языке именовались могилами («могила»). Земляная насыпь, округлая, как видимый в открытом поле кругозор (а, возможно, и имитирующая его), надежно прикрывала захороненный в ее глубине прах предка. В ряде случаев курганной насыпью засыпали стоящую на земле домовину, оберегая ее от воздействия чужих людей.

Высказанное выше полностью подтверждается картой древнейших курганов восточных славян: в VI в. н. э. на большей части исконной славянской территории курганов нет — славяне находятся в своей родной среде и не беспокоятся о судьбе родовых кладбищ.

В то же самое время в зоне активной северо-восточной колонизации славян в финно-угорскую среду здесь одновременно со славянами-колонистами появляются захоронения в курганных насыпях. Кривичи вокруг Смоленска и Пскова и словене вокруг озера Ильменя хоронили прах предков под длинными могильными насыпями (кривичи) или под огромными высокими сошками (словене новгородские). Здесь, несомненно, упрятывание останков в земляные насыпи связано с процессом расселения в инородной «чуждой» среде.

С острой внешней опасностью связано появление курганов на части исконной славянской территории на Волыни. Здесь, в области корчакской археологической культуры, курганный обряд погребения появляется в VI в. Курганы располагаются двумя группами: одна в верховьях

Тетерева, Случи и Горыни, а другая, много западнее, в бассейне Западного Буга<sup>67</sup>.

Обе группы корчакских памятников разделены пустым пространством между реками Стырем и Горынью. Следует обратить внимание на то, что именно в этом пространстве, именно между Стырем и Горынью, размещались памятники вельбарской культуры, отождествленные мною для данного участка с дулебамп<sup>68</sup>.

Сюда, на дулебский племенной союз, был направлен удар аварской орды в VI в. Дулебы ушли на запад к верховьям Эльбы и на Средний Дунай. Оставшиеся на месте славянские племенные союзы бужан и вольтян (возможно, слившиеся впоследствии) устояли против натиска «обров» — авар и обезопасили священные селения предков насыпкой их могильными курганами. Нечто подобное произошло и в земле приднестровских хорватов: часть племен этого союза продвинулась (вероятно, тоже по причине опасности) на запад к верховьям Одера и Эльбы, а большинство добралось до Адриатики. Внешняя опасность появилась здесь раньше (возможно — проход гото-гепидских племен?), и сооружение курганов, защищающих прав предков, началось уже в III—IV вв. Конструкция этих курганов с их огненными кольцами-«крадами» разобрана выше.

Близка к карпатским курганам и конструкция соседних с ними вольтянских курганов корчакской культуры<sup>69</sup>. Здесь небольшие (3,5—4,5 м в диаметре) невысокие насыпи прикрывают обгоревшие домовины, от которых остались угловые столбы и горизонтальные плахи. Размеры домовин: от 80×120 см до 150×200 см. Изготовлены они были не слишком фундаментально; возможно, что это был каркас из плах и жердей, воспроизводивший только общие контуры жилища<sup>70</sup>. Сожженный на стороне прах в урне или чаше без урны помещался внутри домовины. В некоторых случаях хорошо прослеживается круговая канавка с углями — остатки кругового погребального костра-«крады», устроенного вокруг деревянной домовины-«столпа» (курган № 5 в Мирополье). В этом случае есть и третий элемент летописного описания обряда, кроме крады и столпа, — «сосуд мал», погребальная урна.

Восточнославянский обряд VI—XIII вв. очень тщательно изучен и подробно картографирован В. В. Седовым в его обобщающей работе<sup>71</sup>. Наиболее детально В. В. Седовым изучены курганы смоленских и исковских кривичей<sup>72</sup>. Это своеобразные длинные насыпи, прикрывающие собою не одно, а много разновременных трупосожжений. Насыпи дела-

<sup>67</sup> Русанова И. П. Славянские древности VI—IX вв. между Днестром и Западным Бугом. М., 1973. Карта на табл. 3, с. 55.

<sup>68</sup> Баран В. Д. Черняхівська культура, с. 16. Карта рис. 2.

<sup>69</sup> Русанова И. П. Славянские древности..., с. 29 и 94, табл. 42.

<sup>70</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова, с. 33.

<sup>71</sup> Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. Археология СССР. М., 1982, табл. XXV, XVI, XXXVIII, XLIV, XLV. Карты № 8—9; 11—27; 33—34.

<sup>72</sup> Седов В. В. Длинные курганы кривичей. М., 1974.

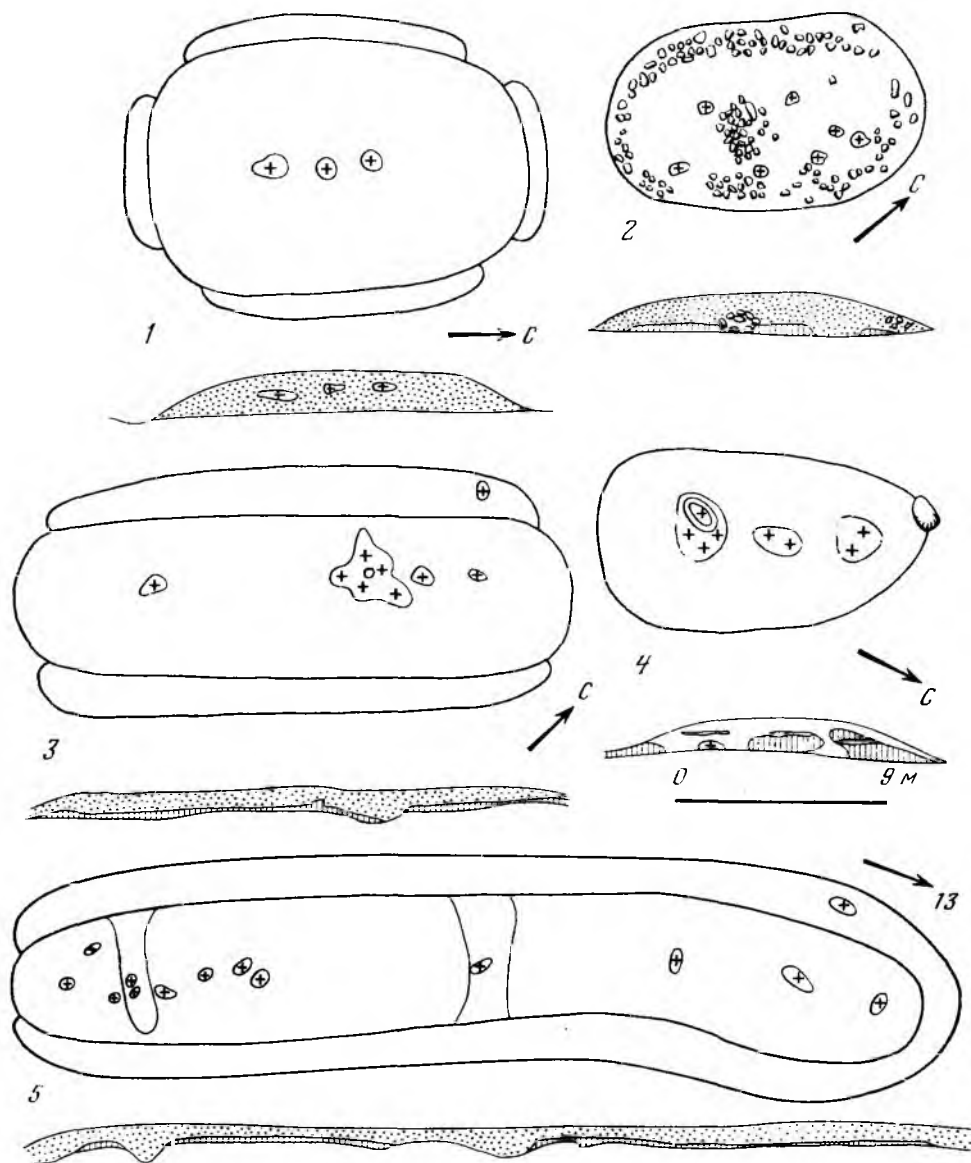


Рис. 18. ДЛИННЫЕ КУРГАНЫ (по В. В. Седову)

1 — Михайловское, курган 3; 2 — Лосицы, курган 1; 3 — Грицково, курган 1; 4 — Слобода Глушица, курган 2; 5 — Грицково, курган 18



лись овальными и длинными, достигая иной раз 30—60 м при ширине в 8—12 м. (Рис. 18).

Перед насыпкой кургана на его будущей площадке разводился большой костер, но сожжение трупа производилось не на нем, а на стороне. Прах иногда сыпался в урну, а чаще — просто в ямку или разбрасывался по площади кургана. Повторные, более поздние захоронения тоже делались или в ямках или же прямо на поверхности уже насыпанного кургана.

Интересной особенностью являются ритуальные костры, разводимые в ровиках уже сооруженной насыпи. Они объясняют нам место из жития Ярослав Муромского, где говорилось, что на похоровах его сына «ни трывища, ни дымы, ни битвы не творяху»<sup>73</sup>.

Длинные курганы кривичей, насчитывающие иногда свыше двух десятков захоронений, очевидно, являются родовыми усыпальницами, пополнявшимися на протяжении нескольких поколений.

Древнейшие длинные курганы появились на Псковщине в VI—VII вв. н. э., а затем они распространились и по Смоленской земле и по Полоцкой (VII—VIII вв.). «Массовое захоронение в валлообразных насыпях прекращается в IX в. ...»<sup>74</sup>.

Не менее интересными представляются своеобразные курганы ильменских словен, называемые сопками — от старого глагола «съпать» — сыпать<sup>75</sup>.

Размеры новгородских сопкок значительно больше, чем всех других деревенских древнерусских курганов: если корчакские курганы едва превышали 1 м, то здесь нормальным размером были курганы в 3—5 м высотой, а нередко встречались сопки высотой в 10 и более метров, равнявшиеся по высоте трехэтажному дому. Диаметр сопкок в 5—6 раз превышал диаметр волынских корчакских индивидуальных курганов. Сопки окружались у подножья кольцом из огромных валунов. По форме сопки близки к усеченному конусу; верхняя плоская площадка иногда увенчивалась вымосткой из камней.

Как погребальное сооружение, как место постоянного общеродового культа предков, сопки новгородских словен были очень импозантны. Как правило, близ селения возвышалась одна—две сопки и редко количество их на одном кладбище превышало 5—7 насыпей (7%). Сопки были местом долговременного многоразового захоронения праха сожженных на стороне покойников. (Рис. 19).

Под насыпями этих величественных курганов погребены деревянные домовины и каменные вымостки, по своему размеру соответствующие домовинам. Таких погребальных сооружений бывает несколько. Известны сопки с трехкратной подсыпкой; каждый раз вершина кургана увенчивалась или каменной вымосткой в виде алтаря, на который укладывался прах сожженного или же просто высыпанными на нее кальцини-

<sup>73</sup> См. выше, с. 89.

<sup>74</sup> Седов В. В. Длинные курганы кривичей, с. 35.

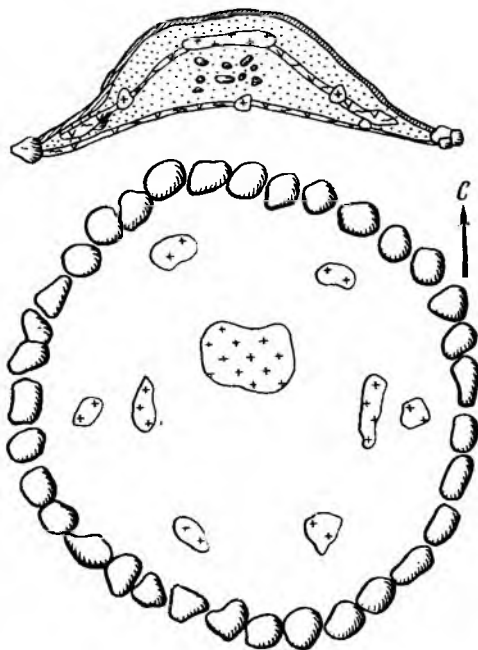
<sup>75</sup> Седов В. В. Новгородские сопки. М., 1970.

рованными костями сожженного покойника. Через некоторое время производилась новая досыпка кургана с новой вымосткой-алтарем, а затем еще одна дополнительная вымостка, оставшаяся незасыпанной (Марфино. Сопка № 1). В таких случаях можно предполагать, что сооружение подобной огромной насыпи было делом двух-трех поколений. Иногда поступали проще: при повторных погребениях раскапывали западный сектор сопки, насыпали туда прах ново-сожженных и закапывали полу кургана снова.

Хоронили прах как в урнах, так и без них. Датируются сопки по инвентарю VI—IX вв.<sup>76</sup>

Большой интерес с точки зрения языческих верований представляет сожжение (или иногда захоронение) вместе с покойником различных животных как домашних (конь, корова, баран, собака), так и диких (медведь, заяц) и птиц, из которых опознан орел. Медвежьи когти, находимые в сопках, заставляют вспомнить многочисленные упоминания в русском фольклоре отрубленной медвежьей лапы<sup>77</sup>. Культ зайца известен нам не только по табу на него в русской деревне вплоть до XIX в., но и по летописным данным (см. ниже).

Появившись в VI в. в эпоху медлительного расселения по большому пространству лесов и стремительных походов через степи, обряд захоронения трупосожжений под курганными насыпями постепенно стал общеславянским и продержался несколько столетий. Кое-где, в далеких и безопасных местах вроде земли вятичей, курганы над деревянными доминами появились только на самой окраине племенной территории в X в., а на остальной земле обычай насыпать курган возник не ранее рубежа XI—XII в. Летописец Нестор, писавший в самом начале XII в., говорил только о сожжении, насыпании праха в урну, захоронении урны в домине («еже творят вятичи и ныне»), но ни словом не упоминал курганы. Археология подтверждает, что курганы у вятичей на всей их земле появились поздно, что летописец был прав<sup>78</sup>.



<sup>76</sup> Седов В. В. Восточные славяне, с. 28—31.

<sup>77</sup> Подробнее см.: Рыбаков В. А. Язычество древних славян, с. 102—107.

<sup>78</sup> Арциховский А. В. Курганы вятичей.

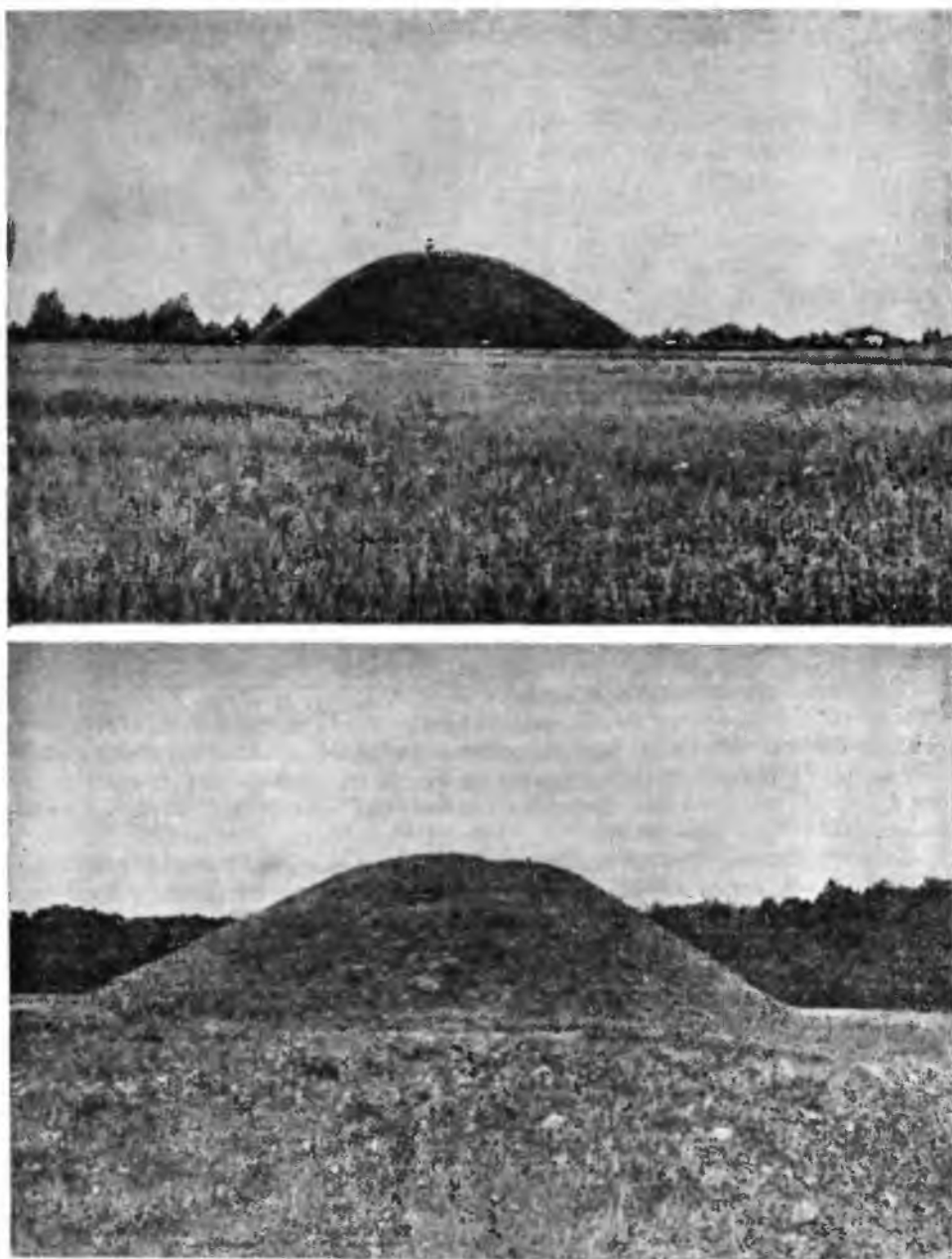


Рис. 19. НОВГОРОДСКИЕ СОПКИ

Окраинные курганы вятичей, обнаруженные П. П. Ефименко на стыке вятичей и северян у Верхнего Дона близ Воронежа, представляют интерес благодаря хорошей сохранности деревянных конструкций. В боршевских курганах обнаружены деревянные домовицы, обнесенные круговым тыном из коротких столбов-плах<sup>79</sup>. В хорошо сохранившихся срубных домовинах находилось по несколько урн с прахом. Курган и домовина внутри него использовались многократно, являясь, как и новгородские сонки, родовым кладбищем. Каждый боршевский погребальный комплекс с его домовиной и круговой оградой представлял собой не только имитацию жилища, но воспроизводил целый поселок с его избами и оборонительным тыном. Идея родового поселка-городища очень хорошо выражена в этом комплексе.



Городища роменско-боршевского типа возникли во время наибольшего натиска мадьярских орд, терроризировавших в начале IX в. юго-восточные окраинные славянские племена: «мадьяры постоянно нападают на славян. И от мадьяр до славян — два дня пути... И на крайних пределах славянских есть город (страна) называемый ВАНТИТ (Вятичи)»<sup>80</sup>.

Боршевские городища были крепостницами вооруженной русской деревни VIII—X вв., и погребальный комплекс отразил специфику того беснокойного времени, добавив к простой домовине-избе оборонительный тын вокруг нее. Донские курганы самой южной окраины земли вятичей дают нам этот интереснейший комплекс засыпанным для безопасности большой земляной насыпью. На всей остальной территории вятичей (примерно около 100 000 кв. км) археологи не обнаруживают ранних курганов. Их, очевидно, и не было — хоронили «в столпах, на путях, еже творят вятичи и ныне». Боршевские домовицы дают нам представление об этих столпах-избушках, стоявших в других местах открыто, без засыпки землей. От такой домовины через 50—100 лет не оставалось никаких заметных следов, и неудивительно, что археологи не могут обнаружить их.

<sup>79</sup> Ефименко П. П., Третьяков П. Н. Древнерусские поселения на Дону.— МИА. М.: Л., 1948, № 8.

<sup>80</sup> Гардизи. См.: Рыбаков Б. А. Киевская Русь..., с. 221.



Рис. 20. ВИД КЛАДБИЩА С «ГОЛБЦАМИ» XIX в.

1 — рисунок И. Я. Билибина; 2 — рисунок В. И. Плотнокова

Обычай хоронить в домовинах, или точнее воздвигать домовины над христианскими могилами, дожил в земле древних вятичей до начала XX в.: художник Н. О. Фрейман зарисовал в 1930-х годах кладбище близ Солотчинского монастыря на Оке, где над могилами построены домовины (см. выше). (Рис. 20).

\*

Курганный обряд погребения утвердился у всех восточнославянских племен и значительно, на несколько столетий, пережил древнее трупосожжение. У каждого союза племен были свои особенности погребального обряда; иногда некоторые локальные детали обряда помогают наметить контуры отдельных племен, вошедших в тот или иной союз, упомянутый летописцами. Погребальным обычаям славян по историческим и археологическим данным посвящена большая литература<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> См. например: *Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян; Спицын А. А. Владимирские курганы.* — ИАГ, СПб., 1905, вып. 15; *Самоковцов Д. Я. Могилы русской земли.* М., 1908; *Арцизовский А. В. Курганы вятичей; Рыбаков Б. А. Радзімічэ.* Мінск, 1932; *Рыбаков Б. А. Поляне и северя-*

К сожалению, до сих пор нет еще исследования, которое объединило бы археологические данные с обильным, но не систематизированным этнографическим материалом.

Общая тенденция эволюции русской погребальной обрядности за VI—XIII вв. такова: обряд захоронения погребальных урн с прахом сожженного покойника в деревянных избушках-домовинах, существовавший около тысячи лет, сменяется захоронением в курганах-«могилах», что связано (как явствует из географии ранних курганов) со стремлением укрыть и уберечь прах предков от опасности.

Домовина с костями погребенных несомненно повлияла на известнейший фольклорный сюжет — «избушку на курьих ножках», в которой живет Баба-Яга — Костяная Нога, одно из олицетворений Смерти.

Курганы VI—X вв. скрыли от современников и потомков погребальные сооружения, но основное содержание обряда оставалось прежним — умерший предавался огню, его тело сжигалось на большом погребальном костре. Объектом культа предков стало место захоронения горшка для еды, наполненного прахом предка.

В IX—XI вв. происходит еще один существенный перелом в религиозном сознании наших предков — они отказываются от сожжения и переходят к ингумации, к простому труположению. Наличие массивной курганной насыпи позволяло хоронить прямо на земле или даже в насыпи, но постепенно устанавливается обычай вырывать для покойника яму.

Хоронили покойников головой на запад<sup>82</sup>. Смысл такого труположения был в том, что глаза умершего были обращены на восток, на восход солнца — при ожидаемом в будущем воскресении воскресший увидит солнце в момент восхода. Постепенно устанавливался обычай хоронить в гробах или колодах, которые и в XIX в. именовали домовинами.

Пережитки трупосожжения в виде ритуальных костров на месте будущего погребения или у могилы («дымы» XI в.) сохранялись вплоть до конца XIX в.<sup>83</sup>

Отказ от кремации во много раз увеличил количество вещей, сохраненных до вскрытия курганов археологами. Ранее «милодары», положенные с покойником, уничтожались сначала огнем «крады великой», а затем временем, а при погребении без огня могли уцелеть украшения, головное убранство, одежда, обувь и ряд различных предметов, сопровождавших умершего. По-прежнему покойникам клали в могилу посуду с едой и питьем, но ее количество никогда не было так изобильно, как, например, в богатых черняховских погребениях; обычно ставили один-два горшка.

ис.— Сов. этнография, М., 1947, вып. VI—VII; Третьяков П. Н. Восточнославянские племена. М., 1953; Eisner Jan. Rukovět slovanské archeologie. Praha, 1966, s. 311—454; Русанова И. И. Курганы полян. М., 1966; Седов В. В. Восточные славяне...

<sup>82</sup> У радимичей (а частично и у других племен) существовала также и восточная ориентировка. См.: Седов В. В. Восточные славяне ..., карта № 12.

<sup>83</sup> Карту труположений на кострищах у дреговичей, радимичей и кривичей составил В. В. Седов. См.: Седов В. В. Славяне Верхнего Поднепровья. М., 1970, с. 115, рис. 31.

Женщин и девушек хоронили в подвенечном уборе; старух «опрыгивали» более скромно<sup>84</sup>.

Переход от сожжения к простому захоронению произошел в основном на рубеже X и XI вв. Возможно, что в дальнейшем специальными разысканиями удастся уточнить эту дату или определить протяженность того отрезка времени, когда происходил этот процесс в разных концах Киевской Руси. Хронологическая близость отказа от кремации к крещению Руси (988 г.) подсказывала многим ученым сближение этих двух фактов, но, пожалуй, здесь проявляется одна из известных логических ошибок: «post hoc, ergo propter hoc» — «после того, значит, вследствие того». Полвека тому назад, полемизируя со А. А. Спицыным, я писал: «Очень легко толковать этот резкий перелом в религиозных взглядах древних славян влиянием христианства — это освобождает от поисков других причин, но христианство ответа все же не дает»<sup>85</sup>.

Этот тезис сохраняет силу и поныне. Отказ от сожжения наблюдался в первый раз за пять веков до «рождества Христова»; второй раз — в II—IV вв., когда трудно предполагать крещение половины черняховского населения и в третий раз переход от кремации к труположению начался в IX—X вв. В. В. Богомольников указал целый ряд несоответствий радимичских захоронений требованиям церковного канона: положение рук погребенных людей, восточная и северная ориентировка в ряде случаев и др.<sup>86</sup>

Христианские символы (крестики, нательные иконки) появляются в русских деревенских курганах не ранее рубежа XII—XIII вв.

Кроме того, очень важным аргументом против мнения о том, что духовенство будто бы сумело изменить коренным образом погребальный обряд русской деревни уже к началу XI в., является полное отсутствие в церковных поучениях темы погребальных костров. В поучениях XI—XIII вв. бичуются ритуальные пляски, принесение жертв языческому богам, моление под овином, в бане, почитание мелких демонов, различные суеверия, но ни разу, ни в одном из поучений не говорится о старом языческом обычае сожжения покойников. Церковь, разумеется, должна была противодействовать кремации, которая не согласуется с христианскими канонами, но во времена Владимира Святого, когда происходила смена обряда, русская церковь была еще очень далека от русской деревни, еще не проникала туда и едва ли могла эту смену организовать. Отказ городского населения X—XI вв. от кремации, безусловно, прямо связан с принятием христианства.

Одновременно с этим происходил повсеместный распад старых родовых отношений, рождалась соседская община, древнее слово «вервь», означавшее единство родственников, приобретало новый, обратный смысл. Вот с этим-то широким социальным процессом и следует, по

<sup>84</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова, с. 21.

<sup>85</sup> Рыбаков Б. А. Радзімічы, Минск, 1932, с. 123.

<sup>86</sup> Богомольников В. В. Причины изменения погребального обряда радимичей. — В кн.: Древности Белоруссии и Литвы. Минск, 1982, с. 101.

всей вероятности, связывать не менее широкий по географическому охвату переход от сожжений с коллективным захоронением урн к простому погребению в земле, но с разведением у могилы ритуальных костров. Однако следует сказать, что этими словами намечено только возможное направление поиска, но прямого ответа не дано.



Погребение умерших у славян и в древней Руси было, разумеется, обставлено многообразной обрядностью, о которой дает приближенное представление известный рассказ Ибн-Фадлана, иллюстрированный не менее известным полотном Семирадского (подробнее см. главу 7). Судя по тому, что в этнографическом материале вплоть до начала XX в. сохранялись пережитки древнего трупосожжения (разведение в некоторых губерниях костра на могиле), описания русских, украинских и белорусских похоронных обрядов, примет и суеверий, сделанные этнографами, могут быть в значительной степени ретроспективно углублены и в изучаемое нами время. Эту обрядность нужно подразделить на три группы: во-первых, обряды, связанные с приведением в надлежащий вид самого умершего и с изготовлением гроба-домовины. Во-вторых, процесс захоронения и, в-третьих, ежегодное поминовение умершего на его могиле (кургане).

Из обрядов первой группы нам известны возрастные различия в женском уборе: девочек хоронили с очень скромными украшениями, девушек и молодых женщин хоронили в богатом подвенечном уборе; пожилых женщин (вероятно, от времени появления у них внуков?) убирали в последний путь скромно<sup>87</sup>.

Приведение покойника в надлежащий вид выражалось глаголом «спрятать», одного корня со словом «опрятный».

По уцелевшим от времени деталям погребального обряда, открываемым при археологических раскопках, трудно разгадать весь многообразный ритуал похорон и более или менее полная реконструкция его по одним археологическим материалам невозможна. Возьмем, например, одну архаичную особенность: покойника на кладбище везли на санях. Владимир Святославич скончался в 1015 г. под Киевом 15 июля, в разгар лета, но тем не менее «възложыше и на сани ...». Владимир Мономах говорил о себе, что он написал свое знаменитое поучение детям «на санех седя», т. е. в конце своей жизни, готовясь уехать в последний путь. Этнографы зафиксировали эту подробность для XX в. (Словения), но в тысячах раскопанных славянских курганах нет никакого намека на эту деталь.

Важным этапом похоронных приготовлений было изготовление гроба или домовины (гроб тоже называли домовиной). Помимо уцелевших до 1930-х годов домовин на кладбищах (см. выше), в нашем распоряжении есть богатый фольклорный материал.

<sup>87</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова, с. 24



Домовина, как подобие дома, это — не только деталь погребального обряда, но и выражение определенных религиозных представлений или, как несколько витиевато выражаются лингвисты, дом — «манифестант позитивного члена этих оппозиций (мертвое — живое; темное — светлое) воплощает жизнь как таковую»<sup>88</sup>.

В погребальных плачах и причитаниях дому уделено значительное внимание. Это и реальный дом, покинутый умершим:

Все сменилось нонь в хоромном строеньице  
Приуныв стоит любимая скотинушка...

Как заглянула на хоромное строеньице,  
Што строенье приклонилось ко сырой земли,  
Приуныв стоит палата грановитая,  
Припечаливши косевчаты окошечка  
На слезах стоят стекольчаты оконенки...<sup>89</sup>

Это и идеальный дом в будущем мире:

Там построено хоромное строеньице,  
Прорублены респотчаты окошечка,  
Складены кирпичны теплы печенки,  
Настланы полы да там дубовые  
.....  
Поразставлены там столики точеные,  
Поразостланы там скатерти все браные  
И положены там кушанья сахарные  
И поставлены там питьца медвяные...<sup>90</sup>

Это и реальная домовина для погребаемого трупа:

Ай-же, плотнички-работнички,  
Што вы деете холодную хоромину, не мшоную,  
Не прорублены косевчаты окошечка,  
Не врезаны стекольчаты околени,  
Не складена печенька муравленая...<sup>91</sup>

Плачи по мертвым чрезвычайно разнообразны и составляют специальный обширный раздел русского фольклора, полный поэтических образов и глубоких архаизмов<sup>92</sup>.

Одним из ранних является записанный в летописи плач княгини Евдокии Дмитриевны по своему мужу Дмитрию Донскому в 1389 г.

<sup>88</sup> Невская Л. Г. Семантика дома и смежных представлений в погребальном фольклоре. — В кн.: Балто-славянские исследования 1981. М., 1982, с. 108.

<sup>89</sup> Невская Л. Г. Семантика дома..., с. 106.

<sup>90</sup> Невская Л. Г. Семантика дома..., с. 107.

<sup>91</sup> Невская Л. Г. Семантика дома..., с. 108.

<sup>92</sup> Барсов Е. В. Причитания Северного края. М., 1872—1886, ч. I—III; Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1941; Носикова А. М. Причитания (Русское народное поэтическое творчество). М., 1978, 93—96.

Како умре животе (жизнь) мой драгий,  
 Мене едину вдовою оставив?  
 Почто аз преже тебе не умрох?  
 Како зайде свет очию моею?  
 Где (куда) отходиши сокровище живота моего,  
 Почто не промолвиши ко мне?  
 Цвете мой прекрасный, что рано увядаеши?  
 Чему господине не взогриши на мя, ни промолвиши ко мне?  
 . . . . .  
 Солнце мое! Рано заходиши...  
 Месяць мой красный, рано погибаети!  
 Звезда восточная, почто к западу грядеши?  
 . . . . .  
 Свете мой светлый, чему помрачился еси?  
 Аще бог услышит молитву твою —  
 Помолися о мне, княгини твоей!  
 Вкупе жих с тобою, вкупе умру с тобою —  
 Юность не отбиде от нас, а старость не постиже нас!..<sup>93</sup>

В славянской демонологии существовало два образа плакальщиц, оповещающих народ о смертельном несчастье. Они упомянуты в «Слове о полку Игореве» в связи с гибелью полков Игоря:

О, далече зайде сокол, птиц бя — к морю!  
 А игорева храбраго плъку не кресити...  
 За ним кликну *Карна* и *Жля* поскочи по Руской земли  
 Смагу людем мычючи в пламяне розе.  
 Жены руския въсплакашась...

Кара — плач по умершим. В летописи под 1262 г. описывается смерть жены литовского князя Миндовга: «... и поча *карити* по ней». Князь послал за сестрой покойницы: «а поеди *карить* по своей сестре». Оной же приехавши *карить*<sup>94</sup>. Карна, очевидно, плакальщица, вопленица (греч. *карίνη*), специалистка по ритуальным причитаниям. В «Слове о полку Игореве» ее действие — *кликнуть*.

Жля, Желя (Жъля) — олицетворение печали и тоски. В поэме она сжигает, душил горячю жару-смаги, который она извергает из огненного рога. Образ взят, вероятно, из византийской военной техники: греки из больших труб метали огонь на русские корабли и тем сжигали их; эти огнеметные трубы, изображаемые на миниатюрах, и являются, очевидно, прообразом «пламенного рога», с помощью которого богиня печали сеяла тоску по Руси.

После завершения погребения всегда справлялись поминки («тризна» и «страва»), о которых подробнее будет сказано ниже в связи с княжескими курганами X в.

<sup>93</sup> Воскресенская летопись.— ПСРЛ, СПб., 1859, т. VIII, с. 57.

<sup>94</sup> Ипатьевская летопись 1262 года.— ПСРЛ, т. II, с. 204.

Неотъемлемой частью древнего быта было ежегодное поминовение всех умерших в так называемые родительские дни, радуницу.

Царь Иван Васильевич в 1551 г. предъявил церковному собору (названному по количеству статей в итоговом описании его действий «Стоглавым») целый ряд претензий, связанных с плохой деятельностью духовенства. Среди его замечаний некоторые касались своеобразных разгульных поминок на кладбищах.

### Вопрос 23

«В троицкую субботу по селам и по погостом сходятся мужи и жены на жальниках (кладбищах) и плачутся по гробом умерших с великим воплем. И егда скомрахи учнут играти во всякие бесовские игры и они, от плача преставше, начнут скакати и плясати и в долони бити и песни сотонинские пети на тех же жальниках, обманьщики и мошенники».

Ответ, естественно, был дан в духе церковного благочестия, «чтобы в те времена, коли поминают родители, православных христиан не смущали теми бесовскими играми»<sup>95</sup>

### Вопрос 25

«А о велице дни (после пасхи) окличка на родоницы не творити выюниц и всяких в них бесований».

### Ответ

«Чтобы о велице дни и на родоницы оклички не творили и скверными речми не упрекалися».

### Вопрос 26

«А в великий четверток порану солому палят и кличут мертвых»<sup>96</sup>.

Из вопросов Ивана Грозного, вникавшего во все стороны русской жизни, выясняется, что в середине XVI в. существовал целый цикл общественных молений, обращенных ко всему сонму предков. Если мы поставим царские вопросы в строгий календарный порядок, то уловим и логику этого порядка и обнаружим целостную систему, как бы воскрешающую этапы древнего языческого ритуала похорон предка и вместе с тем связанную с годичным аграрным циклом.

Первым звеном этой системы будут костры из соломы, зажигаемые весной, в интервале от 19 марта до 22 апреля (в зависимости от пасхальной недели: 22 марта — 25 апреля) в «великий четверг» страстной недели, упомянутый Грозным. Разведение костров сопровождалось «кликанием мертвых», т. е. теми самыми действиями, которые приписывались Карне, богине погребального плача и причитаний. Этнографическими материалами подтвердилась даже такая упомянутая царем-этнографом деталь, как то, что четверговые костры разжигались «пора-

<sup>95</sup> Стоглав. СПб., 1863. Гл. 41, с. 140—141.

<sup>96</sup> Стоглав, с. 141—142.

ну»: на Севере, «чтобы заговорное слово было крепко, ходят в лес (в «великий четверг») до солнечного восхода за вересом или можжевельником... ранним же утром, до восхода солнца зажигают его на сковороде посреди избы на полу и все члены семьи скачут через этот огонь...»<sup>97</sup>.

Различие между наблюдениями Грозного и Максимова заключается в том, что исследователь XX в. отразил более позднюю стадию культа предков, когда все обряды сосредоточились только на доме крестьянина: ночью, в темноте придут нитку (в левую сторону) и обвязываются ею по запястьям, до восхода солнца приносят в дом хвойные ветки, разбирая их по двору, кормят домового дышленком, разжигают свой домашний костерчик на сковороде и прыгают через него. В это же время дети бегают вокруг двора с колокольцами (скотскими боталами) в руках, чтобы отогнать всякую нечисть от скотины. На восходе солнца обливаются водою, смывая с себя все нечистое<sup>98</sup>.

К этому следует добавить, что в этот же день хозяин дома прокапчивает «четверговой свечей» три креста на косяке входной двери.

О разведении костров у нас есть интересные сведения в одном поучении против язычества, основа которого относится к началу XII в.

В более поздней переделке (по мнению Н. М. Гальковского XVI в.) есть прямое свидетельство о кострах:

...И воду к куты заупокойней оставляют на столци. И сметье (мусор) у ворот жгут в великой четверг, молвяще тако: «У того огня души приходяще огреваются»<sup>99</sup>.

Грозный, очевидно, наблюдал не внутренние домашние обряды в избах, а большие костры на улицах или у ворот, хорошо заметные отовсюду. К XIX в. старый обычай общественного празднования свелся к огню только внутри избы.

Языческий, ритуальный характер костров из соломы явствует не только из их горючего материала (солома применялась в первобытных кострищах-зольниках и в погребальных кострах курганов), но и из того, что царь считал нужным упрекнуть духовенство в попустительстве этим четверговым кострам в честь предков, к которым обращались «палившие солому». Церковный собор послушно согласился «заповедати, чтобы порану соломы не палили и мертвых не кликали бы».

Эти костры, окруженные крестьянами, плачущимися о своих умерших, уводят нас к погребальным огням языческих времен; они вполне логично увязываются со всем комплексом четверговых магических действий: кормление домового, охрана двора, обновление закликательных знаков на дверях, «микрокостер» (имитация древнего очага?) в избе и др.— все это один круг обращений к предкам-охранителям.

Вторым звеном системы молений предкам была «родоница» (радуница), проводимая через 12 дней после имитации погребального костра, во

<sup>97</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 393.

<sup>98</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 390—392.

<sup>99</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913, т. II, с. 34. О датировке см. с. 30.

вторник на фоминой неделе. Вторник — день ничем не примечательный и, по всей вероятности, здесь играл роль отсчет 12 дней от костра, а число 12 во всех магических операциях всегда связано с 12 месяцами солнечного года. Неясна этимология слова «родоница». Возможно, что первоначально оно было связано с «родичами», «дедами» и лишь впоследствии превратилось в радуницу. А может быть, этот термин как-то связан с небесным верховным богом Родом?

Текст 25-го царского вопроса слишком краток и не проясняет сущности праздника. Здесь снова повторяются «оклички», т. е. какие-то обращения к мертвым, и упоминаются «вьюницы», во время которых происходят всякие беснования и «упреkanie скверными речами». Этнография хорошо знает радуницу во всех подробностях. Приведу суммарное описание русской радуницы, сделанное С. В. Максимовым в 1903 г.

«В этот день православная Русь обыкновенно поминает родителей. Еще загодя крестьянские женщины пекут пироги, блины пшеничные, оладьи, кокурки, готовят пшенички и лапшевники, варят мясо, студень, жарят яичницу.

Со всеми этими яствами они отправляются на погост (кладбище), куда явится и священник с причтом, чтобы служить на могилах пашихиды ... Бабы поднимают невообразимый рев и плач на голоса с причитаниями и завываниями ...

Крестьяне христосуются с умершими родственниками, поминают их, зарывают в могилы крашеные яйца, поливают брагой, убирают их свежим дерном, поверх которого ставятся всевозможные лакомые блюда, а в том числе и водка и пиво.

Когда яства расставлены, *поминальщики окликают загробных гостей по именам* и просят их попить-поесть на поминальной тризне...»<sup>100</sup>.

«Вьюницы» тоже известны этнографии XIX в. «Вьюнец» или «вьюничник», — пишет В. Даль, — обряд поздравления молодых *в первую весну* после брака в субботу святой недели (у Грозного — «о велице дни»), а иногда и на фоминой (у Грозного «па родоницы», т. е. во вторник фоминой недели)»<sup>101</sup>.

Обряд поздравлений молодоженов, повенчавшихся в январе — феврале этого года (в марте и апреле не венчали из-за великого поста) оказался присоединенным к празднику «красная горка», к новому циклу бракосочетаний и был приурочен к дню предков «родонице». Культ предков был очень многогранен: дедов молили и о сохранности дома, и о целостности скотины, о здоровье людей и об урожае и о семейном благополучии вообще. Поэтому вполне логично, что «вьюницы» были приурочены к главному дню поминовения родичей, носившему специальное наименование «родоницы» — предки должны были освятить новую семью, которая поручалась их заботам.

Поздравление молодых происходило не на кладбище, а *у домов мо-*

<sup>100</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 425—426.

<sup>101</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1953, т. 1, с. 329.

лодоженов: односельчане толпами подходят к избам молодых и поют под окнами:

Вьюп да вьюница,  
 Подайте кокурку, да яйцо;  
 Если не дадите —  
 Вломимся в крыльцо!<sup>102</sup>

Молодая («вьюница») должна распахнуть окно и одарить пришедших яйцами и пшеничным пирогом с изюмом — кокуркой.

Третьим звеном системы годичных общесельских молений предкам являются необычные по форме празднества, описанные в 23-м царском вопросе.

Празднество происходило накануне известных «зеленых святок» (троицын день и пятидесятница) в интервале между 5 мая и 9 июня, в самый разгар весенних молений о росте и благополучии взошедших на полях хлебов.

Взятое само по себе, вне системы молений предкам, это празднество выглядит очень странно: происходит оно на кладбище, на жальнике (в Новгородчине жальники сменяют древние курганные могильники) и состоит из трех этапов:

1. Плач и «великий вопль» по умершим.

2. Ритуальные действия («бесовские игры»), производимые специально прибывшими заранее («... егда учнут ...») скоморохами.

3. Общие пляски и пение всех, пришедших поминуть предков.

По всей вероятности, это своеобразное сочетание надгробных плачей с плясками вызвано стремлением противопоставить мертвенному началу начало жизнеутверждающее.

Иступленные публичные плачи-вопли по мертвым вызвали протесты русского духовенства еще в XIV в., когда появилось поучение «О желеющих», приписанное святому Дионисию.

Под «желением» здесь понимается комплекс поминальных обрядов, сопровождаемых «многим плачем и рыданием горкым» и самоистязанием: «Дьявол учить желению тому. А другая по мертвым резаться и давиться и топиться в воде». «Последнее есть горе — желя и ведеть таковыя во тму кромешнюю» тех людей, которые «в желении ходища бес принимает». В этом случае «желение» обозначает то же, что и «игрище», т. е. специально устроенное действо.

Церковь обвиняла желеющих в том, что они отрицают воскресение из мертвых. «Да того желения мнози в ересь впадают ... желя смертная в пагубу». Участникам желений церковь отказывала в покаянии и в причастии. Особо выделены желеющие женщины, очевидно умелые вопленицы; по такой жене и муж грешен: «Аще бо жена не верна, то и муж не чист!»<sup>103</sup>

В XVI в. (может быть, не без воздействия царского вопроса) появилось поучение «еже не плакати о умерших», приуроченное именно к субботе

<sup>102</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 423.

<sup>103</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства... М., 1913, с. I, с. 168—171.

тропцкой седмицы. Здесь бичуются те, которые «тщеславия деля плачются, а отпешде упиваются и кощуну деют»<sup>104</sup>.

Кощуну приравниваются к полупристойным действиям («кощуну и пирашня неподобные»). Пьяные «глумятся и кощунять». Словом «кощуну» переводилось греческое *μῦθος*. Прав был Грозный, что во время поминований «скверными речами ушракались».

В этнографическом материале есть еще и четвертое звено системы молений предкам, отсутствующее в царских вопросах Стоглавному собору. Это — знаменитая «дмитровская (родительская) суббота», предшествующая (или совпадающая с ним) дмитрову дню 26 октября старого стиля. Однако не будем упрекать Грозного в забывчивости — есть основания считать, что дмитровская родительская суббота была одобрена и официально утверждена именно этим царем<sup>105</sup>, что и объясняет отсутствие упреков русскому духовенству по поводу дмитровских празднеств. Возможно, что исключение, сделанное царем для осенних молений, связано с памятью о русских войнах, погибших осенью 1380 г. В. И. Чичеров прав, что включение дмитровской субботы в православный *церковный* обиход могло быть делом Сергия Радонежского, а затем Ивана Грозного, но сами осенние поминания следует считать «отзвуком древнего культа предков».

Исследователь приводит поговорку: «Покойнички на Русь дмитриев день ведут; покойнички ведут — *живых блодут*». Далее он говорит о «кормлении земли»<sup>106</sup>.

Празднование родительской субботы начинается вечером в пятницу, в избах: после ужина семья хозяйка накрывает стол новой скатертью, ставит еду и приглашает предков. На дмитров день пекут и готовят 12 блюд из зерен и мяса. Поминование вновь совершалось на кладбище и тоже завершалось разгулом.

Эту последнюю стадию, проводившуюся после обмолота урожая и завершения всех, мужских и женских, сельскохозяйственных работ



Рис. 21. «СТОЛП» ПО РИСУНКУ  
И. К. РЕРИХА «ИЗБА СМЕРТИ»

<sup>104</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., с. 183.

<sup>105</sup> Чичеров В. Н. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957, с. 38.

<sup>106</sup> Чичеров В. Н. Зимний период..., с. 38—39.

(и хлеб и лен уже сложены) следует рассматривать как благодарение предкам-дедам за дарованные блага.

Итак, перед нами система годичных молений предкам, в которых тема отдельной семьи и ее дома связана с темой всего селения; наиболее заметные действия происходят на общем сельском погосте, иной раз с наймом целой труппы скоморохов. Экстраполяция поминаний на все 12 месяцев года явствует из частого счета на 12 в этих поминаниях. Вся система годичных поминаний, расставленных в календарном порядке, представляется мне как бы растянутым во времени воспроизведением этапов древних языческих похорон по обряду трупосожжения:

1. Сожжение костра из соломы, как имитация погребальной «крады великой». Одновременно сожжение хвойных веток в доме для очищения жилища и живущих в нем.

2. «Родоница». Воззвание к умершим, плач по ним. Призыв предков к охране дома и двора, к покровительству молодым семьям. Кормление земли яйцами и брагой.

3. Еще один плач по умершим, сменяемый буйной тризной с ритуальными «сатанинскими» плясками, пением и играми, а иногда и драками.

4. Благодарение предкам. Поминки на кладбище с приносом ритуальной еды. Угощение «дедов» каждой отдельной семьи в ее доме.

Моления предкам открываются имитацией погребального костра, получают развитие в начале аграрного цикла работ весной (родоница-радуница), достигают кульминации в «зеленые святки», когда земледельцы озабочены своими нивами, и завершаются благодарственными приносами из нового урожая осенью, перед зимним замиранием природы. Все это происходит в двух различных пространствах: одна часть молений предкам связана с домом, с местом, где они, предки, строили, жили, трудились, праздновали, а другая часть проходит на месте упокоения их праха, в «городе мертвых», где стоят рядами, как избы в селе, деревянные избушки-домовины, покрывающие урны с сожженными костями (в раннее время) или истлевшие костяки погребенных предков<sup>107</sup>.

Культе предков, постоянно поддерживаемый новыми похоронами уходящего поколения и овеществленный домовинами на кладбище, был очень важной составной частью древних языческих представлений. Его аграрно-магическая и апотропейческая, охранительная направленность еще более укрепляла его и позволяла противостоять порицаниям духовенства.

К погребальным обычаям мы еще вернемся при рассмотрении княжеских курганов IX—X вв.

<sup>107</sup> Этнографическая литература о погребальных обычаях и обрядах безбрежна. Из наиболее свежих работ можно указать книгу Н. Н. Велецкой «Языческая символика славянских архаических ритуалов», (М., 1978), где главное внимание уделено технике отправки стариков «на тот свет» (вывоз в лес, опускание в яму, в овраг и т. п.), но есть и интересные сведения о связи погребальных обычаев с аграрными культурами. Большой интерес представляют сведения о древних ритуальных похоронах, перешедших к XIX в. в разряд игровых действий: похороны Кузьмодемьяна, Костромы или Кострубовьки, похороны Ярилы, похороны кукушки (см. с. 81—95).



## Глава третья

# СВЯТИЛИЩА, ИДОЛЫ И ИГРИЩА

Многогранности языческого мировоззрения, сложившегося из наслоений многих эпох, соответствовало многообразие форм культа и мест обращения к потусторонним силам, родившимся в сознании древнего человека.

Моления об урожае, различные заклинательные действия, обращение к силам природы и к духам добра и зла, повсеместно рассеянным в природе, производились тоже повсеместно: пунктом обращения к этим силам и принесения им жертв («треб») могло быть и отдельное жилище, и срединная площадь селения, и ключ-родник, и луг за околицей, и берег реки, и лесная поляна, и возделанная земледельцами нива—«жизнь».

Одни ритуальные действия не требовали почти никакого реквизита, кроме венка из цветов, свежесорванной ветки березы или разведенного на берегу костра. Таковы хороводы, игры, пляски, резко осуждаемые церковью. Естественно, что от этого разряда языческих игрищ не уцелело никаких подлинных археологических следов и мы можем компенсировать их отсутствие только обращением к этнографии. Для другого вида ритуальных действий требовались те или иные сооружения, то временные на одно празднество, то постоянные «капища», «кумирни идольские», снабженные деревянными или каменными изображениями славянских языческих божеств.

Различны были и радиусы притяжения ритуальных пунктов: одни обряды замыкались только внутри дома и усадьбы одной семьи, другие собирали на «пиры идольские» всех мужчин села в общесельскую «контину» (от КЪТЪ—угол), а женщин в «беседу». Были и такие святилища, к которым стягивались люди на «событие» (т. е. на совместное пребывание «со-бытие») со всего племени или даже из нескольких соседних дружественных племен. Такие особо почитаемые ритуальные пункты просуществовали несколько тысяч лет и в конце концов были восприняты церковью (как православной, так и католической) с целью использования давней традиции религиозных молений в данном месте.

Все это многообразие и многоступенчатость мест языческого культа прослеживается с древнейших праславянских времен.

Западнославянский материал дает нам образцы значительных культовых мест, имевших общеплеменное значение. Таковы, например, святилище Лады и Лели в Сандомирских горах, священная гора Собутка (от событие, собрание) в Силезии и огромное, огражденное каменным валом святилище под открытым небом на вершине горы Радуни (близ Собутки), вмещавшее несколько тысяч молящихся. Датируются эти гранди-

озные «требища» (места для совершения треб) началом I тысячелетия до н. э., но совершение языческих обрядов там продолжалось, несмотря на построенные церкви и монастыри, вплоть до XV в. н. э., т. е. на протяжении двух с половиной тысяч лет от времени их возникновения как языческих сакральных центров<sup>1</sup>.

Восточнославянский ранний материал в первой моей книге о язычестве был лишь упомянут, но не показан, так как целесообразнее рассмотреть его здесь, в одном хронологическом ряду с позднейшими средневековыми языческими святилищами.

Следовало бы в типологической последовательности рассмотреть мельчайшие ячейки древнего славянского общества: жилище, как семейную крепость, защищавшую от повсеместно разлитых в природе злых сил, и погребение, дом мертвых, как место общения с благожелательными предками. Но дом живых и домовина мертвых были слишком незначительной частицей древнеславянской жизни; это были атомы, из которых складывалась молекула поселка, объединявшего десятки, а иной раз и сотни семейных жилищ.

Не подлежит сомнению, что многие языческие обряды проводились не только одновременно во всех домах славянской деревни, но имели и какую-то общественную форму, когда все жители поселка покидали свои семейные хоромы и участвовали в общесельском ритуальном действе. Часть этих обрядов проводилась внутри поселка, но большинство их, по всей вероятности, устраивалось за околицей на холмах, у «кладязей многочисленных» или между несколькими поселками («игрища межуселы»). Нельзя исключать и длительного бытования древних, возникших еще в скифо-скототское время, общеплеменных святилищ на священных горах. Археологически еще не было проведено обследование всех гор и холмов, носящих до сих пор архаичные сакральные наименования, и поэтому ответить на вопрос о времени прекращения их языческой жизни очень трудно. Никак нельзя пренебрегать и тем фактом (который подтверждается археологическими и фольклорными данными), что игрища и хороводы XIX в. проводились на подобных горах с сохранившимися древними языческими наименованиями. Очень трудно предложить какую-либо стройную систему изложения материала о языческих местах культа от рубежа нашей эры до эпохи христианизации Руси. Типологически хотелось бы рассмотреть такие звенья, как жилище одной семьи, святилище *внутри* поселка, священные места *вокруг* поселка и большие *общеплеменные* культовые центры. Однако незначительность материала, которым мы располагаем, не позволяет полноценно рассмотреть каждое звено в отдельности. Важные и интересные материалы по сакральной охранительной роли жилища и всего бытового комплекса (утварь, одежда) появляются в археологическом материале сравнительно поздно и будут рассмотрены в другой части книги. Трудно применим и хронологический принцип, так как святилища, открытые археологами, являются

<sup>1</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981, с. 285—303.

результатом случайных находок, «подарками судьбы», а не итогом систематических исследований. В силу этого хронологическая последовательность известного нам материала не отражает всей предполагаемой полностью действительно существовавших культовых мест.

Есть и еще одна трудность: рассматриваемая эпоха является временем великого расселения славян по всей Восточной Европе, в процессе которого славяне соприкасались с литовско-латышским и финно-угорским населением беспредельной лесной зоны и на протяжении нескольких веков происходила медленная и мирная ассимиляция субстратного населения. При этом местные дославянские святилища воспринимались славянами как бы по наследству и продолжали существовать очень долго, перейдя в дальнейшем в христианскую форму. Примером может служить «Благовещенская гора» близ древнерусского города Вщижа на Десне. Здесь существовало обширное и хорошо оборудованное святилище юхновской культуры (первые века до н. э.— первые века нашей эры) с явно выраженным культом медведя (см. подробнее ниже), а в дальнейшем на этой горе была построена церковь в честь христианского праздника Благовещения 25 марта. Языческий славянский медвежий праздник «комоедицы» происходил 24 марта. Преемственность налицо, но неясен тот хронологический рубеж, с которого данное святилище можно считать славянским.

В силу вышеизложенного в нашем обзоре языческих святилищ будут пересекаться линии типологическая и хронологическая.

Начнем с рассмотрения славянских сельских святилищ того времени, когда римские авторы впервые заговорили о далеких от них славянах — венедах, что в переводе на язык археологии означает в восточной части славянского мира зарубинецкую культуру. Примером зарубинецкого культового места внутри поселка может служить селище «Грудок» близ Почеп в бассейне Средней Десны, куда в первые века н. э. направилась славянская колонизация из Среднего Поднепровья<sup>2</sup>. (Рис. 22).

В середине раскопанного пространства, среди большого количества прямоугольных жилищ со следами мощных печных столбов обнаружена круглая в плане постройка (раскоп II землянка № 2. Рис. 8). Диаметр ее — 5 м. Ф. М. Заверняев справедливо считает ее святилищем. Среди вещевого материала там найдена редкостная для этой культуры вещь — египетская печать I—III вв. н. э. из голубой пасты с фигурой лежащего льва. Мысль автора можно подкрепить дополнительными соображениями: рядом с круглой постройкой открыт дом с интереснейшей посудой в нем (раскоп I землянка № 2). Мне уже приходилось ссылаться на эту посуду с магическими знаками в связи с проблемой таргелов, «горшков для священного варева» (см. выше главу о погребальном обряде). В одном и том же доме найдены и миска со знаком плодородия и горшок с четырьмя знаками, которым А. К. Амброз посвятил специальную работу,

<sup>2</sup> Заверняев Ф. М. Почепское селище.— МИА, № 160. Новое в зарубинецкой культуре. М., 1969, с. 88—118.

продолжив на очень широком фоне сделанные мною ранее наблюдения<sup>3</sup>. Знаки на тулове горшка представляют собой разновидность знака плодородия, идеограммы вспаханного или засеянного поля<sup>4</sup>. По горловине сосуда идет кругом орнамент из каплеобразных круглых вдавлений; от пояса этих капель вниз спускаются треугольники из трех капель. В целом орнамент на этом горшке очень красноречив: «небесная влага орошает нивы», т. е. содержит главную идею аграрно-магических заклинаний. Дом № 2 в раскопе I был, по всей вероятности, только местом хранения священной посуды, а сама церемония варки первых плодов производилась, судя по данным раскопок, в соседнем круглом помещении. Вход в круглое строение, оформленный двумя подпорами и ступенькой, находился как раз против дома со священными сосудами, в 12—15 шагах от него. Внутри круглое святилище, судя по данным раскопок, было устроено так: в центре было какое-то круглое глинобитное сооружение, укрепленное в нижней части столбами; глина обожжена. Автор раскопок назвал его просто кострищем<sup>5</sup>. По всей вероятности, это или большой очаг или очаг-жертвенник, предназначенный для разведения огня. У жертвенника, ближе ко входу — следы столбов и массивные остатки обгорелого дерева, что естественно расценивать как остатки главного идола, занимавшего срединное положение во всем святилище. В глубине ротонды, слева и справа от жертвенника-очага и центрального идола были устроены две большие ниши, около которых на окружности здания стояли столбы, очевидно, являвшиеся идолами меньшего значения. При круглой форме постройки и при центральном положении большого очага-жертвенника вполне естественно предполагать широкое дымовое отверстие в центре конической кровли. Оно давало выход пламени и дыму к небу и одновременно освещало весь храм сверху естественным дневным светом. Этнографическим примером такой постройки является украинская (прикарпатская) пастушеская колиба — круглое деревянное строение, крытое усеченно-конической кровлей, с огромным очагом в центре (иногда несколько приподнятым над уровнем пола) и с большим дымовым проемом в середине кровли<sup>6</sup>.

Если сопоставление круглого строения на Почепском селище с этнографической колибой правомерно, то невольно рождается еще одно сбли-

<sup>3</sup> Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками»). — Сов. археология, 1965, № 3; Рыбаков Б. А. Отражение земледельческого мировоззрения в искусстве трипольской культуры. — Вест. АН СССР, 1964, № 7, с. 51—52.

<sup>4</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 42—51.

<sup>5</sup> Заверняев Ф. М. Почепское селище, с. 104, рис. 2.

<sup>6</sup> Слово «колиба», очевидно, очень архаичное, индоевропейское, так как в греческом ему соответствует *κολύβα* в значении «кущи», «палатки», «шатра». (См.: Дьяченко Г. Словарь церковнославянского языка. М., 1900, с. 258). Не связано ли с этим слово, обозначающее ритуальную еду — «коливо» (греч. *κολύβα*): «И жрътва и колива в празнованиях и в календех». Коливо — кутья из пшеницы, яблок, чернослива, меда, различных плодов и орехов. (См.: Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903, т. I, стлб. 1251).

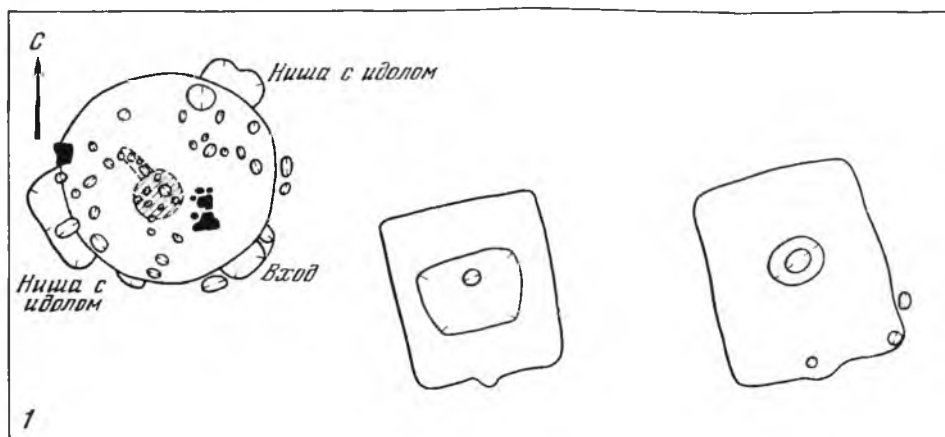


Рис. 22. СВАТИЛИЩЕ  
НА СЕЛНИЦЕ ГРУДОК  
(зарубиенская культура)

- 1 — план;  
2 — реконструкция;  
3 — вышивка с изображением  
храма

жепие — в русской вышивке очень част мотив богини в храме, но храм бывает представлен в трех видах: во-первых, в виде дома с двускатной крышей (в этом случае богиня — рожаница), во-вторых, как постройка в виде овина с подвышенной средней частью и пышно украшенной замкнутой кровлей<sup>6а</sup>. На таких вышивках в середине, во всю высоту показанного как бы в разрезе здания, изображался огромный идол Макоши с опущенными к земле руками; календарно эта поза богини может быть приурочена к купальской обрядности (23—29 июня), ко времени начального созревания колосьев и появления первых плодов этого года (горох, бобы). Макошь указывает на землю, уже произрастившую растения, тогда как в вышивках, связанных с весенними обрядами, Макошь воздевает руки к небу, к верховному божеству с мольбой о солнце и дожде для только что посеянных семян<sup>7</sup>.

Большой центральный идол Макоши сопровождается двумя идолами рожаниц — Лады и Лели, стоящими по сторонам «Матери Урожая» — Макоши. Совпадение с почепским храмом полное — один идол в середине и два по бокам. Вышивка дает то, что археология редко может дать — все три идола — *женские*<sup>8</sup>.

Что же касается формы храма, то на вышивках дана значительно более репрезентативная постройка, по своей конструкции напоминающая овин, княжеский дворец XII в. или барский дом в усадьбе XVII—XVIII вв., т. е. строение в три — четыре бревна в ширину с поднятой вверх средней частью (в одно — два бревна в ширину)<sup>9</sup>.

Вышивки отразили более позднюю стадию развития языческой храмовой архитектуры, чем та, которую дает нам селище зарубинецкой культуры. Но есть в русских вышивках еще третий вид храмовых построек, внутри которых тоже помещен идол Макоши, но *крыша над головой богини не сожнута* и оставляет значительный проем<sup>10</sup>. Идол Макоши помещен в середине под проемом крыши. По сторонам огромной Макоши находятся не идолы рожаниц, а изображения всадников (или всадниц?). Верхняя часть пространства здания на вышивке обычно занята изображениями птиц и звездообразных знаков. Все это привело меня к мысли, что «не будет особой натяжкой признание этих вышивок изображением небесного свода»<sup>11</sup>. Однако возможно и иное предположение, что вышитый храм Макоши со срезанной крышей представляет собой как бы разрез святилища почепского типа. Небесные знаки этому не противоречат, так как небо было хорошо видно из колибы. Наличие всадников по сто-

<sup>6а</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 493.

<sup>7</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 486—500; 514—512; 521—526.

<sup>8</sup> При раскопках святилища на Благоевцевской горе во Вщиже было обнаружено несколько идолов и на некоторых из них в свое время были надеты бронзовые *женские* ожерелья. (Подробнее см. ниже).

<sup>9</sup> Рисунок овина см.: Рыбаков Б. А. Язычество..., с. 33. Изображения княжеского дворца подобной «овинообразной» конструкции см.: Радзивиловская летопись (фотомеханическое воспроизведение). СПб., 1902, л. 241; 1192 г.

<sup>10</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 495.

<sup>11</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 490.

ронам главного идола противоречит такому предположению, но, учитывая сезон («макушка лета»), можно допустить, что святилище не было закрытым помещением, а представляло собой навес со столбами, шедшими по кругу (сохранились следы 9 столбов), внутри которого находились три идола и жертвенник. В этом случае все внутренние элементы храма были видимы всему поселку извне. Возможно, что конников не следует воспринимать слишком реально — весенние богини Лада и Леля на обрядовых полотенцах, предназначенных для празднеств встречи весны, изображались верхом, с сохами за седлом. Наличие верховых вокруг Макоши могло быть всего лишь изображением привычного символа, а не подтверждением реальных всадниц внутри храма.

В пользу того, что постройка № 2 во II раскопе не была только лишь оградой, а непременно имела крышу, говорит, во-первых, незначительное количество столбов со значительными интервалами между ними, а, во-вторых, прекрасная сохранность отвесных контуров землянки глубиной в 65 см. Периметр такой землянки мог служить круговой земляной скамьей, своего рода «синтроном» вокруг главного идола и очага, на котором в горшке со знаками плодородия варилось священное варево из первых плодов. На «синтроне» окружностью в 15 м могло усесться примерно 30—35 человек.

В этих же самых лесах днепровского бассейна, спустя почти две тысячи лет после существования почепского святилища, расположенного посреди славянского поселка, П. Бессоновым записан интереснейший цикл купальских обрядовых песен<sup>12</sup>.

Песни на Купалу (ночь с 23 на 24 июня, солнцеворот) составляют особый, четко выделяющийся и очень архаичный цикл. Они сопровождаются припевом «то-то!» или «ту-ту-ту!» (свойственным только купальским песням) и обязательным притопыванием и стуком в это время. Очевидно, это остатки ритуального танца. Праздник Купалы, пишет Бессонов, — «высший летний пункт древнейших священных обрядов, сказаний и песен... Как бы истощившись в разгуле Купалы, песнотворчество отселе надолго умолкает...»<sup>13</sup>.

Купалу называют «сobotкой», т. е. «со-бытием», совместным сбором. Сюжеты купальских песен связаны с традиционной эротикой на игрищах (№ 62 по Бессонову), с обязательным купаньем и с отголосками жертвоприношений девушкам божеству реки, «Дунаю» (№ 68, 72), со сбором целебных зелий (№ 79) и пр. Одна из песен (№ 94) повествует о приготовлении ритуального зелья (дягиля) в горшке; каким-то образом это связано со смертью женщины («дяголю у горшок, дядину у пясок»). Ритуальная еда на празднике — растительно-молочная.

Главным в купальской обрядности был, как известно, костер, через который прыгали допарно. Отголоском обряда является игра в горелки («горя, горя ясно, чтобы не погасло...»). Белорусская этнография знако-

<sup>12</sup> Бессонов Петр. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка с очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871, с. 28—68.

<sup>13</sup> Бессонов Петр. Белорусские песни..., с. 68.

мит нас с любопытными деталями обряда. Во-первых, сооружение костра поручалось *женщине* («молодая молодца, разложи купальницу!»; № 87). Во-вторых, основой будущего костра был *столб* или *кол*, вбитый в землю: «как Купала сама изображалась столбом, а голова у нее в золоте (в песнях.— *Б. Р.*) или же вся она в зелени, так по образу ее в обряде делается кол (в другом месте — «остов столбом или колом»), втыкается в землю, обвивается соломой, вымолоченными колосьями, коноплянником. а наверху пук соломы, который и называется Купалой и который зажигают в купальскую ночь. На этот знак сбегается народ, разгорается известный купальский костер»<sup>14</sup>. Важную роль в песнях играет дуб; дубовые сучья идут и в костер.

Связь купальских обрядов с аграрной магией «макушки лета» несомненна. Анализ русской вышивки показал, что к этому сезону относятся ритуальные полотенца с изображением Макоши-Купалы, где богиня окружена солнечными знаками и всегда показана с опущенными к плодоносящей земле руками; голова Купалы нередко увита колосьями, колосья изображались и у ног богини<sup>15</sup>. Если в весеннем цикле по сторонам богини изображались женщины-всадницы с сохами за спиной, то на полотенцах купальского цикла вышивали всадников-мужчин.

Макошь, богиня земного плодородия, была посредницей между небом и землей (в весеннем цикле она всегда изображалась с воздетыми к небу руками)<sup>16</sup>. С этой двойственностью можно сопоставить любопытную деталь купальской одежды белорусских женщин: «В убранстве празднующих главное внимание обращено на женскую голову и обувь»<sup>17</sup>. Девушки, кроме венков из зелени, надевали на голову «войник» из ткани обязательно голубого, небесного, цвета; на ногах разукрашивались чулки и подвязки. Налицо внимание к символике неба (голубой войник) и земли (обувь, чулки).

Особый интерес для нашей темы о святилищах посреди поселка представляет песня № 47, поставленная Бессоновым во главе всего обширного купальского цикла; этнограф сделал очень важные пояснения темных мест песни, без которых непонятен смысл обряда (даны в скобках):

Сярэд сяла Воучковскаго

То-то! (припев с пристукиванием и топотом)

Ту-ту стояла лазня дубовая (сени с навесом, открытая часовня)

Ту-ту-ту!

А ходили детюшки (парни, молодцы) богу помолиться:

То-то!

Стоуб обнимали, печь цаловали

Ту-ту-ту!

Перяд Сопухой (*Купалой*) крыжом ляжали

То-то!

<sup>14</sup> Бессонов Петр. Белорусские песни..., с. 45 и 62.

<sup>15</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, рис. на с. 524 и 523

<sup>16</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, рис. на с. 511—515.

<sup>17</sup> Бессонов Петр. Белорусские песни, с. 63.



Яны думали — прычистая,  
 Ту-ту-ту!  
 Анож Соцуха (Купала) — нячистая!  
 То-то <sup>18</sup>.

Ритуальная архаичная песня о нечистой Купале-Макоши очень полно соотносится с данными раскопок почепского селища зарубинецкого времени. И там и здесь святилище расположено «сярэд сяла»; и там и здесь культовое место представляло собой подобие небольшой постройки с навесом. Главным объектом культа по фольклорным данным был *столб*, который молящиеся обнимали, и *печь*, которую они целовали. И печь и столб в центре постройки обнаружены при раскопках. Вышивки передают нам образ Макоши как центр трехфигурной композиции с двумя предстоящими божествами. Раскопки позволяют говорить тоже о трехфигурной композиции: в центре столб у печи (Макошь — Купала), а по сторонам — предстоящие в боковых нишах.

В сочетании с посудой, помеченной магическими знаками плодородия, найденной в соседнем со святилищем доме, весь ритуальный комплекс зарубинецкого поселка «Грудка» (Почепское селище) может быть истолкован как капище Макоши, называемой применительно к купальской обрядности 23—29 июня Купалой, что является обычной в фольклоре персонафикацией праздника. Так, от зимних колядок оформился к XVII в. «бог Коляда», а от летнего праздника купалы произошло божество Купала. Скупые археологические данные о святилищах внутри поселка можно пополнить несколько более поздними данными, относящимися к порубежью черняховской культуры и вельбарской. Речь идет об интереснейшей находке в Лепесовке на Волыни. Раскопки здесь производила в 1957 г. М. А. Тиханова <sup>19</sup>.

На территории поселка черняховского времени находилась довольно большая (15,5×8 м) прямоугольная постройка с четырьмя кострищами и с жертвенником в центре. Жертвенник был сложен из глины и семи слоев черепков. Для выстилки черепками каждого слоя этого столба-жертвенника разбивался один большой сосуд и все фрагменты его укладывались на глиняную основу и замазывались глиной. Для нового слоя разбивался еще один сосуд. Большинство сосудов принадлежит к типу «зерновиков», тары для зерна. Два сосуда представляют совершенно исключительный интерес, так как являются по моему предположению гадательными чарами <sup>20</sup>. Все сооружение с жертвенником из зерновиков и гадательных чаш являлось, по-видимому, сельским святилищем, но в отличие от почепского, не для летних молений Макоши, сопровождавшихся приготовлением ритуального варева из зелий, а для зимних новогодних гаданий о судьбе в предстоящем году. Около очагов внутри святилища найдены глиняные модели хлебцев, известные еще со времен скифских

<sup>18</sup> Бессонов Петр. Белорусские песни..., с. 29.

<sup>19</sup> Тиханова М. А. Днестровско-волынский отряд Галицко-волынской экспедиции.— КСИИМК, 1960, № 79, с. 93—95.

<sup>20</sup> Рыбаков Б. А. Календарь IV в. из земли Полян.— СА, 1962, № 4, с. 66—74.

зольников, но характерные также для поселений черняховской культуры. На хлебцах-колобках часто изображение креста<sup>21</sup>. Нанесение крестообразного знака на хлеб, как это ни странно, вызывало возражение русских средневековых церковников:

«А се иная злоба в крестьяпех — *ножем крестят хлеб*, а пиво крестят чащею... а се *поганьскы творять*»<sup>22</sup>.

Автор поучения, очевидно, знал, что нанесение креста на хлеб насчитывало к его времени по крайней мере тысячелетнюю «поганьскую» традицию.

Постепенно, с разрастанием поселков, с выходом их за пределы древних оград городища, священные места жителей селений стали перемещать из сердцевины села на его окраину. Места празднеств, жертвоприношений и общесельских пиров-братчин стали устраивать непосредственно у околицы. Пережитком этого на русском Севере являются часовенки и поклонные кресты на окраинах сел, около которых еще в XIX в. крестьяне поедали в ильин день жертвенного мирского (выкормленного «всем миром» — всем селом) быка и пили пиво из ячменя, собранного со всех жителей поселения<sup>23</sup>.

Примером такого околосельского святилища черняховского времени является языческий комплекс, обнаруженный в 1951 г. у с. Иванковцы на Днестре, в древней земле Тиверцев<sup>24</sup>. (Рис. 23).

Здесь на окраине просторного и неукрепленного славянского села II—V вв. н. э. были найдены три каменных идола. К сожалению, при обследовании, ни раскопки не могли определить первоначального положения интереснейших изваяний. Один из идолов (№ 1) был обнаружен археологами вкопанным в землю и возвышавшимся над ее поверхностью. Раскопки, проведенные М. Ю. Брайчевским, не установили наличия близ идола какого-либо сооружения и, к сожалению, не определили время установки идола в данном месте; он мог быть перенесен сюда в любое время, как был перенесен другой идол (№ 3), находившийся ранее в ином месте неподалеку. Нечто вроде жертвенника и небольшого округлого сооружения было обнаружено в 20 м к северу от современной позиции идола № 1, но связь с идолом ничем не доказана<sup>25</sup>. Делать какие-либо надежные выводы из взаимного расположения идолов в момент их фиксации нельзя. Очевидно, они представляли единый ритуальный комплекс на краю села II—V вв. Возможно, что все капище с тремя камен-

<sup>21</sup> *Винокур И. С.* История та культура черняхівських племен Дніпровського межиріччя II—V ст. н. э. Київ, 1972, с. 118—119, рис. 43.

<sup>22</sup> *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913, т. II, с. 35.

<sup>23</sup> *Макашина Т. С.* Фольклор и обряды русского населения Латгалии. М., 1979.

<sup>24</sup> *Довженко В. И.* Древнеславянские языческие идолы из с. Иванковцы в Поднестровье.— КСИИМК. М., 1952, вып. 48, рис. 43 и 44; *Брайчевский М. Ю.* Древнеславянское святилище в селе Иванковцы на Днестре.— КСИИМК. М., 1953, № 52, с. 43—53; *Брайчевский М. Ю., Довженко В. И.* Древнеславянское святилище в с. Иванковцы на Поднестровье.— КСИА АН УССР, 1953, вып. 2, с. 23—24.

<sup>25</sup> *Брайчевский М. Ю.* Древнеславянское святилище..., с. 47, рис. 13.

ными идолами находилось несколько севернее, на возвышении, уже за пределами зоны культурного слоя. В состав комплекса входили два антропоморфных идола и один четырехгранный с человеческими личицами на верху каждой грани (№ 1). Самым крупным (высота около 3 м) был идол № 3, «завершающийся изображением человеческой головы. Голова моделирована сравнительно хорошо. Ясно выражены глаза, нос, рот, подбородок (либо вовсе лишенный бороды, либо с очень короткой бородкой), волосы, уши. На столбе, изображающем туловище, не намечено ни рук, ни ног, ни каких-либо деталей одежды, оружия и т. д.»<sup>28</sup>. Вторым по величине (высота 2,35 м) является идол № 2. Это фигура бородатого мужчины со сложенными на груди руками. Отсутствие каких-либо атрибутов может объясняться длительным выветриванием статуй, сделанных из мягкого известняка.

Особый интерес представляет идол № 1. Четырехгранный (поперечное сечение 37×40 см), высотой в 1,8 м, он оформлен в верхней части в виде округлой головы с четырьмя лицами соответственно каждой грани. В этом отношении он напоминает збручского Святовита-Рода.

Лики, смотрящие «на все четыре стороны», — апотропей, оберегающий от зла, находящегося впереди и сзади, справа и слева. Недаром так укоренилось в русском языке выражение «со всех четырех сторон». «Все» — это четыре указанных направления, которые иногда могли означать и географические координаты: с севера и юга, с запада и с востока. Поскольку носителями зла считались «злые ветры», то географическое понятие вполне уместно в представлении о повсеместности. Исход зла расценивался не только по отношению к индивидууму («сзади», «слева»), но и по отношению к природе в целом — по странам света или, говоря современными терминами, по географическим координатам. Ниже, в главе о языческих элементах в русском средневековом прикладном искусстве, будет приведено много примеров четырехчастного, крестообразного расположения заклинательных знаков, которому, несомненно, придавался смысл повсеместной направленности антитезы зла. Очевидно, тот



Рис. 23.  
ИДОЛ IV в. н. э. У с. ИВАНКОВЦЫ

<sup>28</sup> Брайчевский М. Ю. Древнеславянское святилище..., с. 45. Рисунок, к сожалению, нет.

же смысл вкладывался древними славянами и в иванковского четырехликого идола, который должен был охранять село со всех четырех сторон.

Было ли это изображением вездесущего, повсеместно пребывающего Рода, каковым мы вправе считать збручское изваяние, утверждать трудно, но такое предположение вполне вероятно. Идол Рода как верховного божества должен был бы быть наиболее крупным из трех иванковских находок, если бы у нас была уверенность в их полной синхронности, в одновременности изготовления всех трех фигур, но этой уверенности у нас нет, а широкая датировка поселения II—VI вв. н. э. допускает разновременное изготовление изваяний на протяжении почти пятисот лет. Гадать о том, каким божествам были посвящены антропоморфные одноликие идолы, бесполезно из-за отсутствия атрибутов.

В этом же поднепровском регионе, на юго-запад от Иванковцев в с. Калюс у Днестра на территории большого поселения черняховской культуры был обнаружен каменный идол высотой в 2,3 м<sup>27</sup>. Скульптура изображает мужчину(?) с турьим рогом в правой руке. По примитивности трактовки она близка к «велесам» скелотского времени из близлежащих мест пограничья лесостепи и степи у Южного Буга. Существенным отличием является полное отсутствие скифских черт — акинака у пояса и гривны на шее.

И. С. Винокур составил интереснейшую карту находок подобных каменных идолов для Среднего Поднепровья, богатого известняком, пригодным для таких изделий<sup>28</sup>. На этой карте показано удивительно равномерное размещение антропоморфных памятников II—IX вв. н. э. между Днестром и Южным Бугом. В их число входит и знаменитый збручский Святovit, но основную массу их составляют идолы черняховского времени. Было бы очень соблазнительно равномерность географического распределения идолов и стел (в среднем около 40 км друг от друга) объяснить структурой общества: капище с идролом могло быть сакральным центром небольшой округи, соответствовавшей, например, «верви» («сыто» по десятичному делению), составной части первичного племени<sup>29</sup>.

Мы рассмотрели культовые места, непосредственно связанные с местом пребывания человека.

<sup>27</sup> Винокур И. С. История та культура черняхівських племен..., с. 117, рис. 34 на с. 108.

<sup>28</sup> Винокур И. С. История та культура черняхівських племен..., с. 107, рис. 33.

<sup>29</sup> Вернуться к этому предположению станет возможным лишь после детального обследования как самих идолов, так и мест их нахождения, в результате которого будет установлена их датировка и этническая принадлежность их изготовителей. И. С. Винокур причислил к черняховским памятникам идола из Ставчан, тоже с рогом в руках (с. 109—113; рис. 34—38), но на спине у этого идола скульптором четко обозначена коса, что встречается только на поздних половецких каменных бабах. (См.: Плетнева С. А. Половецкие каменные изваяния.— САИ, Е4—2. М., 1974, с. 71). Впрочем, против половецкого происхождения идола из Ставчан говорит наличие рога изобилия, чего половецкие ваятели не изображали.

Тема сельских святилищ дала нам мало. Разгадать содержание почепского или иванковецкого святилища трудно, но, по всей вероятности, эти капища с деревянными или каменными идолами выполняли различные функции на протяжении года, хотя могли иметь и какое-то специальное назначение подобно тому, как в русском дореволюционном селе церковь была и местом обычных повседневных или еженедельных богослужений, но раз в году отмечался особый «престольный» праздник, связанный с наименованием церкви. Сакральная постройка на почепском селище могла быть (весьма предположительно) храмом Ма-коши, «Матери Урожая».

С большей уверенностью можно говорить о том, что в Лепесовке мы имеем дело не столько с храмом как таковым (там не обнаружены следы столбов-идолов), сколько со своеобразным гадательным домом, где вопрошали судьбу о наступающем годе, о предстоящем урожае, о девичьих судьбах. Здесь занимались «чародейством» в буквальном смысле слова — гадали у воды, налитой в священную чару, снабженную знаками двенадцати месяцев. Синонимом чародейства было «волхование», т. е. опять-таки обращение к воде (влаге, «вологе»), которым занимались волхвы — «облакопрогонители», т. е. жрецы, управляющие дожденосными тучами при помощи чародейства, колдования с водой в священной чаре.

Черняховский этап в жизни восточного славянства отличался от зарубинецкого новым подъемом земледелия, возобновлением экспортной торговли хлебом, общим увеличением благосостояния жителей лесостепной плодородной зоны. Это сказалось на небывалом расширении поселков, откaze от тех миниатюрных храмиков, примером которых может служить круглая «лазня» селища Грудок. Общесельские моления передвинулись к самому краю поселка, что мы видим на примере Иванковцев. К сожалению, кроме отдельных примеров в нашем распоряжении нет иных, более подробных данных.

Не подлежит сомнению, что то типологическое звено, которое определяется понятием «дом-поселок», не занимало главного места в религиозной системе древнего славянства. Здесь тщательнее были разработаны оборонительные меры по отношению к могущему появиться из внешнего мира злу, здесь старались не столько воздействовать на силы, управлявшие миром, сколько предугадать намерения этих сил, чтобы знать, о чем их просить, — о дожде ли, если повелителем неба задумана засуха, или о солнечных днях, если гадательная операция предсказывает «разверстие хлябей небесных».

Главным, первенствующим в религиозных действиях древнего славянина-земледельца было обращение к Природе, к макрокосму во всех его проявлениях, так как именно от этого зависело его существование.

Сделанный в начале этой части экскурс в праславянскую древность показывает, что уже в отдаленную эпоху скотловских «царств» в Среднем Поднепровье, частично описанную Геродотом, уже существовали и каменные идолы на торговых дорогах, и священные места на горах. Из многообразного годового цикла языческих обрядов, зафиксированного эт-

нографами, лишь небольшая часть проводилась внутри села и в домах. Это зимние святки с их колядой, Новым годом и «велесовым днем»<sup>30</sup>.

Но уже масленица с ее катаньем огненного колеса, ездой с бубенцами, сожжением чучела зимы, ряжеными, заклинанием весны, кулачными боями и т. п. выходила за рамки поселка и превращалась в «игрища межю селы». Весь весенний цикл и летний, купальский, связаны с природой, с полями, с «красными горками», берегами рек, березовыми рощами.

Календарное приурочение обрядов, сохраненное как деревянными резными календарями русской деревни, так и сельскохозяйственными приметами, приуроченными впоследствии к святам, возникли задолго до крещения Руси, о чем свидетельствуют интереснейшие календари IV в. н. э. из Среднего Поднепровья, требующие внимательного рассмотрения ввиду их исключительности (см. след. главу).



Подавляющее большинство древнеславянских языческих празднеств и молений проводилось общественно, являлось «событием», совместным заклинанием природы и проводилось не в доме или поселке, а за пределами житейского бытового круга. Древнему земледельцу нужно было прежде всего воздействовать на природу, воззвать к ее вегетационной мощи, обратиться к различным «рождениям», священным деревьям, к водным источникам — родникам (не от Рода ли?), кладезям, студеницам, к полям в процессе вспашки, сева и во время вызревания драгоценного урожая. Помимо этих вполне конкретных разделов природы, где симильная магия просматривается очень легко, существовало еще почитание гор и холмов, связанное с обобщением природы, с теми рожаницами и Родом, которые управляли природой в целом, управляли ею с неба, на котором находились. Общечеловеческим является почитание гор и проведение на них особых молений, обращенных к тому или иному верховному божеству. Как мы помним, для праславян это можно предполагать уже для бронзового века<sup>31</sup>.

Религиозное, молитвенное отношение к силам природы зафиксировано многими древнерусскими источниками. Церковники порицали в своих поучениях обожествление природы, объясняя это или незнанием истинной веры или же кознями дьявола, который

«овы прельсти в тварь веровати и в *солнце* же и *огнь* и во *источники* же и в *древа* и во ины различны вещи ...»<sup>32</sup>.

Кирилл Туровский в середине XII в. радовался, что языческое обожествление разных разделов природы уже миновало:

«Не нарекутся богом *стихи*, ни *солнце*, ни *огнь*, ни *источницы*, ни *древа*».

<sup>30</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 430.

<sup>31</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 285—303.

<sup>32</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, т. I, с. 46—50.

Впрочем, как показывает этнография, все эти архаичные культы дожили в том или ином виде до XIX—XX вв. В приведенных примерах обожествление природы идет по двум линиям: во-первых, культу небесных сил, включая и огонь, а во-вторых, культ растительного начала, неразрывно связанного с водой. Через все источники XI—XIII вв. проходит описание основных славянских молений, как молений, обращенных к природной воде (реки, озера, родники-студеницы и т. п.) ради своевременного дарования воды небесной — дождя. Именно об этом свидетельствует и рассматриваемый в последующей главе славянский аграрно-магический календарь IV в. н. э., точные сроки молений о небесной воде четырежды на протяжении лета и молений о ведре накануне жатвы. Летописец, повествуя о древних полянах, говорит только об этой водно-растительной стороне культа:

«Бяху же тогда погани, жруще *езером и кладезем и роцением*».

В «Слове на память епископу» на первое место поставлен тот же самый культ:

«Ты (человек) бога оставив, *рекам и источником* требы полагаеши и жреши яко богу твари бездушной».

Церковные поучения вводят нас в сущность молений водным источникам:

«Пожърем студеньцемъ и рекам и се тем (есть вариант — «сътым») да уллучшим прошения своя», т. е. «принесем жертвы родникам и рекам и этим обеспечим наши просьбы». (Рис. 24).

Яснее всего моления о благоприятной погоде, столь важной для земледельцев, выражены в известном поучении начала XII в., в основу которого положено одно из слов Григория Богослова («Слово об идолах») <sup>33</sup>.

В дополнении к первоначальному тексту говорится:

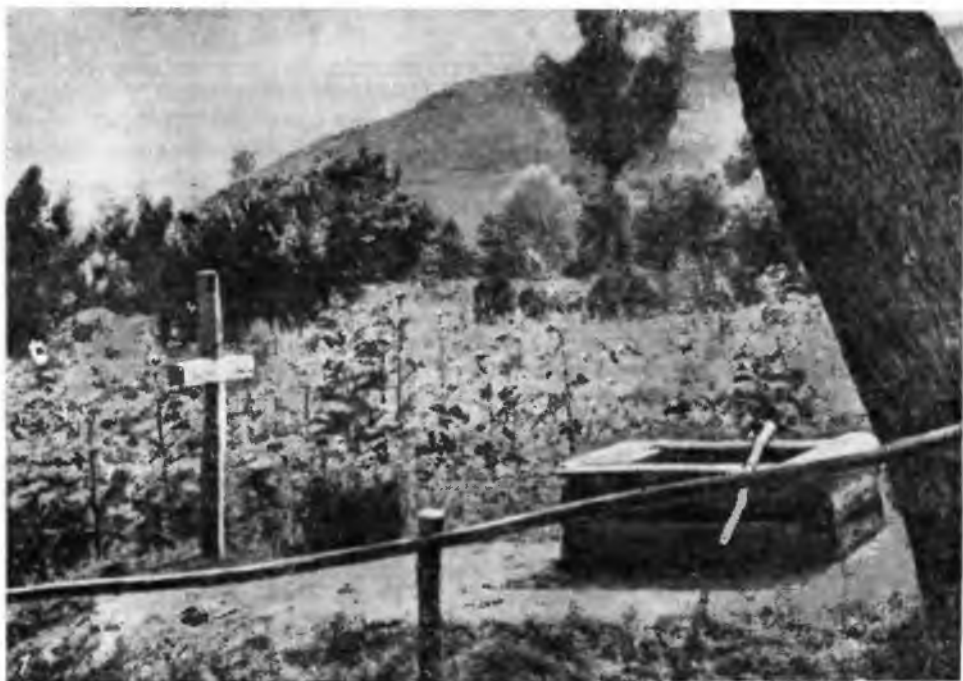
«О в требу сътвори на *студенньци — дъжда* иски от него, забыв, яко бог с небес дъждь даеть...

...О в *реку* богыню нарицаеть и *зверь*, живущь в ней, яко бога нарицающую требу творить» <sup>34</sup>.

Возможно, что под «зверем, живущем в реке», подразумевалась огромная ящерица, водившаяся в Восточной Европе вплоть до XVI в., когда таких ящериц видел С. Герберштейн во время путешествия в Московию. Образ такой ящерицы был конкретизацией очень архаичных представлений о Ящере, хозяине подземно-подводного мира. По свидетельству Адама Олеария (сер. XVII в.), мы знаем, что в Новгороде в языческие вре-

<sup>33</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 11—14.

<sup>34</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 45—46. В наших реках водится только один зверь — бобр. В ряде могильников Верхнего Поволжья в погребениях X—XI вв. встречены глиняные модели звериных лап. Одни ученые считают их медвежьими, другие — лапами бобра.



мена существовало святилище какого-то водного божества, похожего на крокодила (см. главу шестую).

Источники сообщают нам и форму молений водным источникам:

«О, убогая курята, оже не на честь святым породипаша... по на жертву идолом режються и то блутивше сами ядять. И инеми в водах потапляемы суть. А друзии к кладязем приходяще моляться и в воду мечють...»<sup>35</sup>

Значит, жертвоприношения воде были двух видов: кур резали и ели или «в водах потопляли».

Почитание деревьев, святых рощ было другой гранью молений, обращенных к вегетативной силе природы; оно широчайшим образом представлено в этнографических материалах. Воспользуясь примером, приведенным Н. М. Гальковским из челобитной 1636 г.

«В семей четверток по пасце («семик») собираются жены и девицы под древа, под березы и приносят яко жертвы: пироги и каши и яичницы и, поклонясь березам, учнут песни сатанинские, приплетая, пети и дланми плескати и всяко бесятся»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 59—60.

<sup>36</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства, т. I, с. 50.





Рис. 24. КРЕСТ У КОЛОДЦА  
(«святая вода»)

1 — Безрадичи; 2 — Деулино; 3 — д. Ковда

Более точно фиксированным местом ежегодных молений были высокие холмы, горы, возвышавшиеся над уровнем обычной жизни и как бы приближавшие их к небесным правителям мира, рожаницам или Роду.

Все эти места культа воды, рощений, гор широко отразились в восточнославянской топонимике, где встречаются сотни «святых озер», «святых рощ», «красных горок», «лысых гор», «девичьих гор» и других урочищ, обозначенных нарицательно. К ним нужно добавить большое количество урочищ, помеченных именами древних божеств: Перуново, Волосово или Велесово, Макошино, Ярилино, Ярилки и т. п. Учитывая трудность сбора такого материала, как названия *урочищ*, обычно не фиксируемых даже на крупномасштабных картах, мы должны признать широкую повсеместность подобной языческой топонимики.

Весенние хороводы с песнями и танцами отмечены и в общеизвестном описании старых славянских обычаев, сделанном летописцем Нестором в самом начале XII в. Проводились они не в поселках, а на природе, «между селы» (что отражало экзогамные представления):

«...а радимичи и вятичи и север один обычай имяху: живяху в лесе, якоже всьякий зверь — ядуце вьсе нечисто. И срамсловие в них пред отьци и пред снъхами. И браци не бываху в них, *нъ игрища межю селы*. И съхляжахуся на игрища, на плясания и на вься бесовьския песни и ту умыкаху жепы себе, с нею кѣто съвещавься. Имяху же по дъве и по три жепы...»<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 13.

Характер многих языческих празднеств, судя по этнографическим отголоскам, был настолько повсеместным, связанным со всей природой вокруг села (леса, рощи, родники, реки, болота, холмы и горы), что отыскать места древних хороводов, купальских костров и жертвоприношений воде, различных «игрищ межю селы» почти невозможно.

Исключением являются только священнодействия на холмах, на горах, «красных горках», которые очень часто при археологических обследованиях дают интересный материал о древних языческих культах.

Почитаемые идолы ставились славянами-язычниками, как правило, на холмах. Летописные сведения о Перуне всегда отмечают его положение на холме: князь Игорь, скрепляя клятвой договор с Византией, «приде на холмы, кде стояше Перун». Владимир поставил идолов на вершине Старокиевской горы над Днепром. После крещения Руси место языческих капищ на таких холмах заняли христианские церкви:

«...куда же древе погани *жрjaxу бесом на горах* — туда же ныне цркви стоят златоверхия»<sup>38</sup>.

«Красные горки», «красные холмы», где проводились масленичные сжигания чучел зимы, обряд заклинания весны, встреча Лады и Лели, катанье яиц на фоминой неделе (которая и называлась «красной горкой») были, вероятно, около каждого села. В равнинных местах, где не было заметных возвышенностей, крестьяне отмечали на лугах первые весенние проталины, где раньше всего начинал таять снег, и там проводили обряд встречи весны.

Такие сакральные «красные горки» отразились в фольклоре:

Ой, у *конци села* — высока гора,  
А на той на горе горели огне,  
Коло тых огнов — все сватые,  
Увше сватые, мужи старые...<sup>39</sup>.

Фольклор сохранил интересное и очень архаичное описание зимнего новогоднего обряда и вдали от поселка:

За горою крутою,  
За рекою за быстрою  
Стоят леса дремучие,  
В тех лесах огни горят,  
Вокруг огней люди стоят,  
Люди стоят колядуют  
Ой, коляда, коляда!  
Ты бываешь, коляда  
Накапуне рождства<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> ИОРЯС, XII, 1908, I, с. 52.

<sup>39</sup> *Meszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Krakow, 1934, cz. II, Zesz. 1, с. 541.

<sup>40</sup> *Шейн П. В.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Великор. № 1046, СПб., 1898, т. I, вып. 1.

Коляда праздновалась не только под рождество, но и на Новый год (языческий): «Аще кто в 1 день енуара на коляду идеть, яко же пръвее погани творя-

Другая более ранняя запись подобной обрядовой песни раскрывает сущность ритуальной церемонии — принесение в жертву козла:

За рекою за быстрою  
Леса стоят дремучие,  
Огни горят великие,  
Вокруг огней скамьи стоят,  
Скамьи стоят дубовые,  
На тех скамьях добры молодцы,  
Добры молодцы, красны девицы  
Поют песни колнодушки (колядные).  
В середине их старик сидит,  
Он точит свой булатный нож.  
Котел кипит горючий;  
Возле котла козел стоит —  
Хотят козла зарезати...<sup>41-42</sup>

Для «соборов» или «событий» ббльшего масштаба, чем жители одного поселка, для населения вервы или тем более племени требовались более отменные горы, которые из году в год служили местом больших языческих богослужений. Археологические примеры таких святилищ на горах уже приведены мною в первой книге<sup>43</sup>.

Интересна долговечность таких религиозных центров: возникнув примерно в I тысячелетии до н. э. (а может быть, и в бронзовом веке), они, как показывают польские источники, донесли свою древнюю языче-

ху, а покается — яко от сотоны есть *игра та*» (Кормч. XIII). К концу XIII в. празднование коляды было перенесено на церковный Новый год, начинавшийся с 1 марта: «Коляды — наречаемая ошестькы и в 1 день марта месяца совершаемое тържество» (Срезневский И. М. Материалы ... Новг. Кормчая 1280 г.).<sup>41-42</sup> *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суверенные обряды. М., 1838, вып. II, № 4.

В новогодних подблюдных песнях, интересных своей архаикой («змеинная крылица», «ядор-сударь» — «ящер?»), после славы хлебу нередко поется о том, что «за рекой мужики живут богатые, гребут жемчуг лопатами»: (См.: *Чичеров В. И.* Из истории новогодних игр и песен русского народа.— Сборник «В. В. Виноградову...». М., 1956, с. 277), «За рекой...» — т. е. в том ритуальном урочище, где горят огни горючие, где происходят жертвоприношения. В докняжеской языческой Москве таким сакральным урочищем был, очевидно, высокий берег Задюзья — Красный холм, на котором, судя по названию «Болваны» (у Таганки), находились некогда идолы. Общая подблюдная песня о богатых мужиках за рекой, в Москве была конкретизирована:

У Спаса на Чигасах за Язуою  
Живут мужики богатые  
Гребут золото лопатами,  
Чисто серебро лукошками.  
Слава!

Древний Спасо-Чигасовский монастырь находился на склоне Болвановской горы (Красного холма). Близ него в XV в. была поставлена церковь святого Никиты, «прогонителя бесов».

<sup>43</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян, с. 285—303.

скую сущность вплоть до позднего средневековья XV в. н. э., а на многих из них возникли христианские церкви и монастыри.

Священные горы, как уже неоднократно говорилось, часто носят наименование «Лысых» или «Девичьих». Возникает предположение, что первое название могло быть связано с тем или иным мужским божеством, а девичьи горы, естественно, с женским божеством, с богиней-девой, являвшейся далекой предшественницей христианской богородицы, девы Марии. О мужской сущности лысых гор косвенно может говорить известное на вершине скифского времени с Лысой горы близ Днепропетровска с изображением обнаженного мужского божества, птиц, волков и четырех крестообразно направленных отрогов.

Девичьи горы в ряде случаев дают подтверждение своему наименованию. Существует Девичья гора в Сахновке на берегу Роси. В Сахновке была найдена знаменитая золотая пластина с изображением сколотского или скифского праздника в честь какого-то женского божества<sup>44</sup>. (Рис. 25).

Память о ритуальном значении сахновской Девичьей горы сказалась в том, что на ее вершине до сих пор ставят три деревянных креста и местное население твердо знает, что эти кресты не надмогильные.

Еще одна Девичь-гора находится в этом же Среднеднепровском регионе на окраине с. Триполье (летописный Треполь) на Днестре. На вершине горы, возвышающейся над Днестром, в зарубинецкое время был сооружен своеобразный жертвенник-печь, представляющий собой композицию из девяти полусферических углублений. По всей вероятности, этот своеобразный жертвенник с девятью гнездами предназначался для сосудов, в которых во время праздничной церемонии могли вариться какие-либо зелья или зерна. Набор основных растений мог заполнить все сосуды: пшеница, ячмень, просо, греча (?), полба (?), лен, конопля, бобы, горох. Число 9 в сочетании с девичьим именем этой огромной и очень импозантной горы наводит на мысль (как и по поводу гадательной чаши с девятью клеймами месяцев), что создатели жертвенника с девятью составными частями прежде всего соотносили это центральное сооружение Девичь-горы с девятью месяцами беременности. Богиня-дева, как устойчивое представление о женском аграрном божестве, мыслилась, очевидно, подобно христианской богородице не просто девушкой, а такой, которая уже «понесла во чреве своем» и ей предстояло девять месяцев подготавливать рождение новой жизни. (Рис. 26).

Число 9 входит в разряд общеславянских сакральных чисел («за три-девять земель», «в три-девятое царство, три-десятое государство» и т. п.)<sup>45</sup>.

Почти полную аналогию девичьегорскому жертвеннику представляет жертвенник с девятью ямами из моравского городища с любопытным на-

<sup>44</sup> Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977, с. 99, рис. 9; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 569.

<sup>45</sup> Вайян



Рис. 25. СКИФСКИЙ ПРАЗДНИК. Пластина из Сахновки (р. Рось)

званием — Поганское. Дата его — начало X в., время языческой реставрации в Моравии<sup>46</sup>.

Здесь только нет признаков огня. Б. Достал считает эти девять ямок следами девяти идолов, что мало вероятно, так как ямки расположены вплотную друг к другу и они слишком мало врыты в материк. Некоторый свет на сущность такого девятиямочного комплекса может пролить интереснейшая находка в Новгороде, примерно синхронная Поганскому городищу<sup>47</sup>. Там был обнаружен комплекс из девяти деревянных ковшей.

При комментировании новгородской находки необходимо учесть, что древнейшим местным божеством новгородцев до установки у них идола Перуна Добрыней в 983 г. было некое женское божество плодородия. Именно поэтому на месте святилища Перуна (раскопанного В. В. Седовым в 1951 г.) новгородцы после крещения поставили не церковь св. Ильи, который обычно замещал Перуна, а церковь рожества богородицы, где православный престольный праздник сочетался к огорчению церковников с архаичным языческим праздником рожаниц. Возможно, что и обряд с девятью ковшами был связан именно с древним женским божеством.

<sup>46</sup> *Bozivoi Dostal. Slovanske kultovni misto na Pohansku u Breclavi.*— *Vlastivedny Vestnik Moravsky*. Brno, 1968, s. 3—25.

<sup>47</sup> *Седов В. В.* Языческая братчина в древнем Новгороде.— *КСИИМК*, 65, М., 1956; *Он же.* К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде.— *КСИИМК*, 68, М., 1957.

В Поганском городище девятиямочный комплекс находится у стены языческого храма, предшествовавшего постройке костела. Костел обращен апсидой на «летний восход» и, следовательно, был посвящен какому-то святому или святой, празднование которого приходилось на разгар лета в период древних июньских таргелий, или «зеленых святок». Поганское расположено на реке Дые («богиня») и поблизости от него есть две горы под названием Девин. Все это подкрепляет мысль о связи ритуального комплекса с женским божеством.

Около городища Старой Рязани на мысу есть интересный сакральный комплекс из девяти ям с кострищами в каждой из них. Это напоминает новгородское святилище Перуна, но отличается тем, что вокруг идола Перуна были восемь кострищ, а в старорязанском святилище их было девять<sup>48</sup>. Возможно, что связь женского божества с городом, постройкой города не случайна, а восходит к очень древним представлениям о богинях-покровительницах селений и городов.

Вернемся к Девичь-горе у Триполья (летописного Треполя). Здесь не было ни города, ни поселения. Сама гора представляла собой усеченную пирамидальную возвышенность, главенствующую над прибрежной поймой Днепра. Верхняя ее площадка невелика и состоит из двух плоских ступеней: верхняя ступень с жертвенником 30×70 м и нижняя ступень — 30×30 м. Жертвенник поставлен так, что занимает срединное место всей вершины горы; рядом с ним зарубинецкие погребения I в. до н. э.—I в. н. э. Со стороны, противоположной Днепру, Девичь-гора сходит на нет широким пологим спуском, как бы специально предназначенным для торжественных обрядовых процессов от поселения к жертвеннику богини-девы на вершине. Большой интерес представляет общий взгляд на весь тот среднеднепровский регион, в котором находится Девичь-гора у Триполья. На новейшей археологической карте зарубинецкой культуры, составленной Е. В. Максимовым, в обширном ареале всей культуры (Припять, Днепр, Десна, Сейм) резко выделяется количеством памятников и плотностью заселения Среднее Поднепровье (от устья Десны до Тясмина)<sup>49</sup>. Здесь сосредоточены важнейшие памятники зарубинецкой культуры. Здесь же встречено наибольшее количество предметов античного импорта из Причерноморья<sup>50</sup>.

Е. В. Максимов выделяет два плотных сгустка зарубинецких поселений: один вокруг Киева, а другой на Днепре близ Канева и устья Роси, в который входят и Зарубинцы, давшие имя всей культуре<sup>51</sup>.

Именно в этом районе и наблюдается наибольшее количество привозных причерноморских предметов роскоши.

<sup>48</sup> Розенфельдт И. Г. Раскопки северного мыса старорязанского городища — АО, 1966 г. М., 1967, с. 44.

<sup>49</sup> Максимова Е. В. Зарубинецкая культура на территории УССР. Киев, 1982, с. 8, карта.

<sup>50</sup> Поболь Л. Д. Славянские древности Белоруссии. Минск, 1974, с. 36, рис. 5а. Античный импорт в зарубинецких памятниках в основном замкнут в ограниченном районе по Днепру от Триполья до низовья Роси.

<sup>51</sup> Максимов Е. В. Зарубинецкая культура..., с. 172.

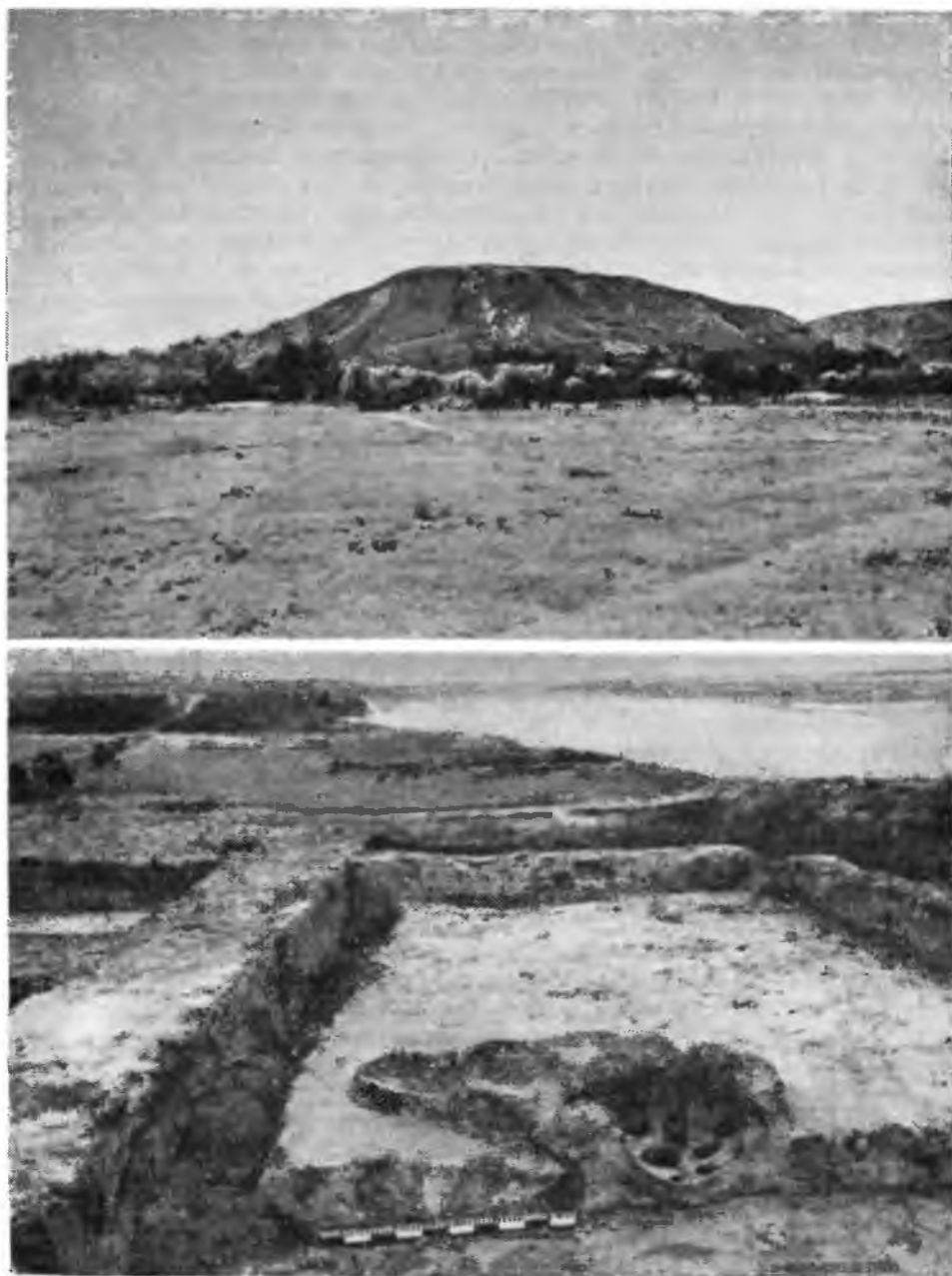


Рис. 26. ЖЕРТВЕННИК НА ГОРОДИЩЕ ДЕВИЧЬ-ГОРА В ТРИПОЛЬЕ

Мысль Е. В. Максимова можно несколько развить. Во-первых, явно ощущается еще один сгусток на Тясмине, а, во-вторых, представляется возможным сопоставить археологические группы памятников с летописными племенами. Обособленную, самую южную тясминскую группу, вероятно, следует сопоставить с Уличами; днепровско-поросскую группу с Русью, а киевскую — с Полянами. Границей между землей Полян и землей Руси, возможно, следует считать пространство между Витачевским и Зарубинским бродами, но это, разумеется, требует дальнейших исследований. Земли Руси следует расширить за счет включения низовий Роси с Сахновским городищем.

Если сравнивать весь среднеднепровский регион зарубинецкого времени (III в. до н. э. — II в. н. э.) с тем, что существовало до обозначения местной культуры как зарубинецкой, то мы должны вспомнить, что именно в этих географических рамках располагалась та группа скифоидных археологических памятников, которую допустимо сопоставлять с одним из сколотских царств — с царством «парадатов». Выше, в главе о погребальной обрядности, были рассмотрены те локальные особенности, которые отличают этих лесостепных сколотов-праславян от их степных соседей — кочующих скифов-иранцев. Если мы сопоставим карту зарубинецких древностей с картой более поздних древностей черняховского времени (II—IV вв. н. э.), то увидим, что одним из самых насыщенных будет тот же среднеднепровский регион и главным образом участок между Днестром и Росью, т. е. земли Руси<sup>52</sup>. Географическое распределение южного импорта во всех трех случаях тоже вычленил этот же регион: для сколотского и зарубинецкого времени по сумме разных греческих изделий, а для черняховского — по многочисленнымкладам серебряных римских монет. Континуитет благоприятного по условиям жизни и густозаселенного пространства налицо. Зарубинецкий период жизни славян на Среднем Днестре является средним, промежуточным звеном в этой исторической непрерывности. Взглянем на эту область с точки зрения нашей темы о языческих святилищах.

В земле Полян нам известна Девичь-гора с зарубинецким жертвенником на вершине и Лысая гора под Киевом, где мы можем опираться на наименование горы и на легенды о киевских ведьмах с Лысой горы. В земле Руси мы знаем Девичь-гору рядом с зарубинецким городищем в Сахновке, местом находки сколотской пластины с изображением праздника в честь богини. Кроме того, на устье Роси, на Княжьей горе располагался древний Родень, по всей вероятности, центр культа Рода. Центром всего среднеднепровского региона (от Десны до Тясмина) является излучина Днестра с Зарубинским могильником, соседним городищем Бабина гора и огромным Трахтемировским городищем сколотского времени рядом с Зарубинцами. Основание монастыря на высшей точке трахтемировского городища косвенно может подтверждать мысль о древнем священном пункте. Монах этого Зарубского монастыря Георгий писал

<sup>52</sup> Гей О. А. Черняховские памятники Северного Причерноморья. — Сов. археология, 1980, № 2, с. 49. Сводная карта черняховской культуры.



специальное поучение против язычества, в котором ополчался против «созваний» (собрания по особому зову) и «веселья блудского» с участием скрипачей, флейтистов и скоморохов: «да любяй та глумленья поган есть и с крестьяны причастья не имать»<sup>53</sup>.

О самом Трахтемировском городище (где зарубинецкий слой есть), как месте культа в зарубинецкое время, у нас сведений нет, но в непосредственной близости от него находится городище Бабина гора с зарубинецким культурным слоем, подле которого имеется могильник (Дедов шпиль). Наименование этого городища, так же как и наименование Девичьих гор, может говорить о посвящении этой горы какому-то женскому божеству, но, очевидно, иного вида, чем богиня-дева; это могла быть богиня-мать вроде Ма-коши, богини урожая и судьбы, олицетворение всей земной природы (Матьсыраземля). Гору, посвященную такому женскому божеству, естественно было назвать не Девичьей, а Бабиной в отличие от гор, связанных с весенне-летними богинями-девами.

Бабина гора — небольшое городище на высокой горе у самого Днепра; она со всех сторон окружена валами. Дата городища — I в. до н. э. — I в. н. э.<sup>54</sup> При рассмотрении ее укреплений удивляет диспропорция между общим параметром валов (почти везде двойных) и незначительностью жилой площадки в этой «крепости». Площадь, охваченная валами, примерно в десять раз превышает площадь жилой части на вершине горы (всего 8—10 соток). (Рис. 27).

Основное пространство внутри валов — огромный естественный амфитеатр, спускающийся к самой воде. Укрепления идут и вдоль подошвы амфитеатра у самого берега, что исключает мысль о естественном размыве амфитеатра. Ни жить, ни укрываться на время опасности на крутых склонах внутри периметра валов было невозможно.

Смущает еще одно обстоятельство — вал, идущий вдоль подошвы горы, не мог быть фортификационным сооружением, так как был легко преодолим, а защитники городища, если бы они захотели спуститься по наклону амфитеатра к этому валу, были бы перестреляны нападающими еще до того, как добрались бы до нижнего вала. Все внутреннее пространство «крепости», считая и верхнюю площадку, хорошо простреливалось. Боевая дальность полета стрелы около 300 м; здесь же от берега реки до самой глубинной точки городища всего 80—100 м. Зимой, когда Днепр замерзал, это городище становилось совершенно беззащитным, несмотря на кажущуюся мощь двойных валов.

Рядом с Бабиной горой расположен на другом холме могильник с трупосожжениями и труположениями.

Особенность этого могильника является захоронение здесь младенческих черепов без ритуального инвентаря. Они составляют 25% всех труположений<sup>55</sup>. Предположение о ритуальном характере Бабиной

<sup>53</sup> «Пучение Зарубчего чернеца Георгия». *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках И. Срезневского. СПб., 1866—1881, т. I—VII, с. 56—57 (1 вып.) *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914, с. 188.

<sup>54</sup> *Максимов Е. В.* Зарубинецкая культура..., с. 99, табл. XIX.

<sup>55</sup> *Максимов Е. В.* Зарубинецкая культура..., с. 108—109.

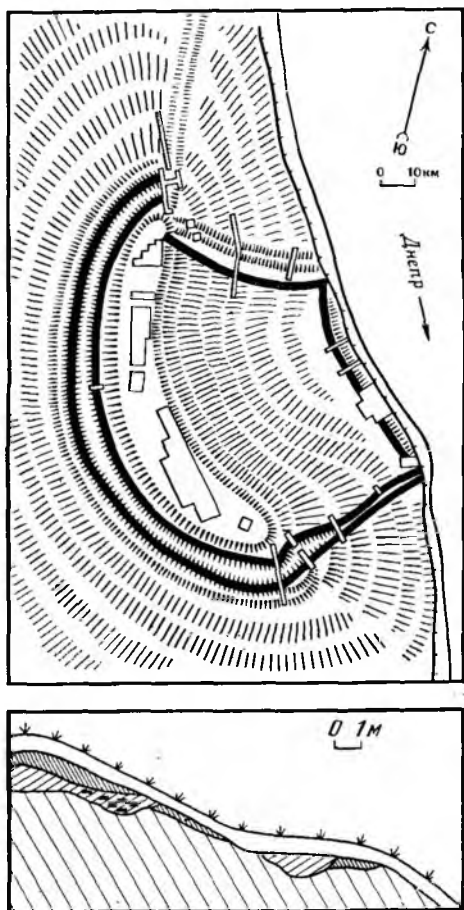


Рис. 27. БАБИНА ГОРА НА ДНЕПРЕ

горы и наличие младенческих захоронений в некрополе заставляют нас вспомнить слова средневековых писателей о древних языческих жертвоприношениях. Кирилл Туровский в проповеди на фоминую неделю («красная горка») писал:

«Отселе (отныне) бо не приемлеть ад требы, заколаемых отцы младенцев, ни смерть почести — преста бо идолослужение и пагубное бесовское насилие»<sup>56</sup>.

Это не единичное свидетельство о существовании таких «треб», подобных жертвоприношению библейского Авраама, ведшего на заклание своего сына.

Другой автор, несколько более ранний (писал в начале XII в., перечисляя бесчеловечные языческие обряды, упомянул и «Таверская деторезанья идолом от первенець»...

Дальнейший текст говорит о кровавом культе античной Гекаты:

«Лаконьская требищная кровь, просвяжаемая ранами, ею же мажут Екатию богыню (сию же деву вменяют) и Мокошь чтут...»<sup>57</sup>

Автор «Слова Григория... о том, како первое погани суще языка кланялися идолом...», поставил рядом ритуальное убийство детей и культ мрачной хтонической Гекаты (Екати), окруженной «страшными и мрачными призраками» и душами умерших. Комментируя слово Григория, русский книжник добавил к выписке о Гекате русскую деталь: «и Мокошь чтут».

Крайне любопытно другое отступление русского комментатора от греческого текста: там, где Григорий Богослов говорит о человеческих жертвах у крымских тавров, он употребляет слово *ενοκτοία*, т. е. риту-

<sup>56</sup> Аничков Е. В. Язычество в древняя Русь, с. 238.

<sup>57</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства...— Зап. Моск. археол. ин-та. М., 1913, т. XVIII, с. 23. Греческий текст на с. 28.

альное убийство иноземцев, а русский автор заменил его «дѣторѣзаньем», т. е. принесением в жертву младенцев.

Суммируя эти разрозненные и разновременные сведения, Бабину гору можно представить себе как святилище женского божества вроде Макоши, где в исключительных случаях (абсолютное количество младенческих захоронений невелико — их всего 6) происходило упомянутое Кириллом Туровским «идолослужение». Особых случаев в те времена было достаточно, так как весь этот участок Среднего Поднепровья был зоной сарматских набегов. Е. В. Максимов отмечает, что на Бабиной горе «частокол сожгли сарматы, ибо при исследовании валов и рвов найдены железные трехлопастные черешковые наконечники стрел — основное оружие сарматов I в. до н. э.— I в. н. э....»<sup>58</sup>.

Бабина гора с ее естественным вогнутым склоном могла быть выбрана древними зарубинцами для святилища в силу того, что она, как и античный амфитеатр, давала возможность большому числу участников «созваний» наблюдать исполнение различных обрядов. Наличие нескольких жилищ на ее плоской вершинке и у подножья этому не противоречит, так как «основным местопребыванием населения Бабиной горы была, — пишет Е. В. Максимов, — не крепость, а ровные, расположенные у воды, удобные для жизни площадки». Валы вокруг склона являлись скорее символической оградой, чем реальной защитой. Возможно, что второй ряд валов был создан уже после сарматского пожара.

Оценивая Бабину гору как исторический комплекс, следует учитывать еще два обстоятельства: во-первых, что она расположена в самом центре устойчивого среднеднепровского региона, отлично укрепленного (стратегически) еще в скототское время, а, во-вторых, что обитатели окрестностей предполагаемого святилища вновь торговали с античными городами и покупали амфоры малоазийских городов. Идея использования естественного спуска к реке полукругом могла возникнуть у людей, которые сами видели греческие амфитеатры Понта.

Именно в это время славяне-венеты впервые попали на страницы античных авторов вроде Плиния и Тацита.

Все то, что было сказано выше, является не утверждением, а как бы обозначением пути будущего поиска. Если дальнейшие разыскания подтвердят высказанное, то мы получим интереснейшие данные о большом и древнем религиозном центре в излучине Днепра, где верховное мужское божество было представлено самим Трахтемировским городищем, а женское — Бабиной горой, находящейся рядом с ним.

Этот сакральный комплекс должен был быть общим для всей области борисфенитов от устья Десны до Ворсклы. У отдельных племен, как уже говорилось, могли быть свои племенные святилища: Девичь-гора в Триполье и Лысая гора под Киевом у Полян; Девичь-гора в Сахновке и святилище Рода в Родне (на устье Роси) у Руси, еще не слившейся с Полянами. Пока что такая интересная картина может быть намечена лишь пунктиром.

<sup>58</sup> Максимов Е. В. Зарубинецкая культура..., с 100.



В зарубинецкое время произошло уравнивание двух видов праславянской культуры, которые ранее, до сарматского нашествия, развивались разными темпами — южной, сколотской, достигшей в VII—IV вв. до н. э. очень высокого уровня, и более северной «милоградской» VII—III вв. до н. э. (по археологической терминологии), которую вполне убедительно связывают с геродотовскими неврами. Милоградская культура лишь своей южной половиной (южнее Припяти) находилась на территории славянской прародины, а ее северо-восточная окраина явилась результатом колонизационного продвижения в глубь пралитовских, «балтских» культур. Уровень развития лесных неврав был значительно ниже, чем лесостепных сколотов; тогда уже сказывался тот контраст, который так красочно описал Нестор, повествуя о «мудрых и смысленных полянах» (для скифской эпохи — сколотах-пахарях) и об их северных соседях, «живущих в лесе, яко же всякий зверь», в которых следует видеть неврав, будто бы ежегодно превращающихся в волков, как записал Геродот, не поверивший этой легенде.

Сарматское нашествие (и, очевидно, сарматское иго) уничтожило ряд преимуществ лесостепных племен, уравнило сколотов с неврами и повлияло на отток населения на север в безопасную лесную зону. Так определились в последние века до нашей эры новые границы расселения восточного славянства, более широкие, чем ранее, с единой (поневоле одинаковой) культурой; этот-то новый этап мы и называем зарубинецкой археологической культурой.

При расселении славян за Припять, на Верхний Днепр и на Десну славяне-зарубинцы вселялись в земли балтских племен и начинался длительный период мирной ассимиляции тех балтских племен, которых мы знаем еще с геродотовских племен: андрофатов-людоедов (днепро-двинская культура и, может быть, культура штрихованной керамики), будинов (юхновская культура) и др. При внедрении нового населения ритуальная сторона жизни могла принимать различные формы. Аборигены и пришельцы могли сосуществовать раздельно, каждые со своими обособленными священными местами; при этом пришлое население должно было создать на новом месте свои новые святилища. Могло произойти восприятие пришельцами старых туземных святынь и континуитет древних культов. При родственности славян и балтов (и там и здесь — культ Перуна, Велеса и мн. др.) это было вполне возможно. Археология частично может ответить на эти важные вопросы.

Большой интерес представляют так называемые «болотные городища». Трудность исторического осмысления их заключается в почти полном отсутствии вещевого материала, что не позволяет датировать каждое отдельное городище. Памятники этого типа ввел в науку родоначальник белорусской советской археологии А. Н. Лявданский, проведший небольшие раскопки на одном из них. Он считал, что «они служили для обрядовых и вообще религиозных целей»<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> Лявданский А. Н. Некоторые данные о городищах Смоленской губернии.— Науч. изв. Смол. гос. ун-та, Смоленск, 1926, т. 3, вып. 3, с. 187—190.

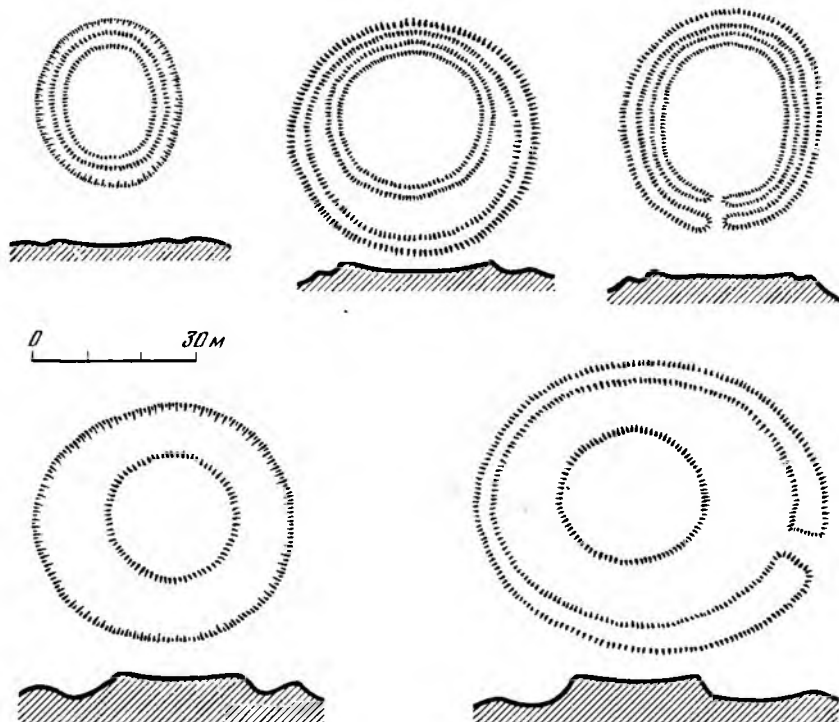


Рис. 28. БОЛОТНЫЕ ГОРОДИЩА

В 1953 г. для «Истории русского искусства» мною была сделана попытка реконструкции городищ-святилищ, но так как она не основывалась на раскопочных данных, то ее нельзя принимать в расчет<sup>60</sup>.

Несколько городищ близ Смоленска обследовал В. В. Седов, установивший по непосредственному соседству с ними славянских селищ и курганных кладбищ VIII—X вв. н. э. примерную дату этих городищ, считая их синхронными соседним с ними памятникам<sup>61</sup>.

К сожалению, это сделано только на пяти примерах. Значительно больший материал был вовлечен Л. Д. Поболем, пополнившим карту Лявданского и выявившим всего 250 болотных городищ. Большинство городищ не содержало культурного слоя, но в некоторых случаях встречался материал милоградской и зарубинецкой культур<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> История русского искусства, М., 1953, т. I.

<sup>61</sup> Седов В. В. Языческие святилища смоленских кривичей.— КСИА. М., 1962, вып. 87, с. 57—64, карта на с. 58.

<sup>62</sup> Поболь Л. Д. Славянские древности Белоруссии. М., 1974, с. 32, 255, 264. Карта (вкладка), рис. 80.

К величайшему сожалению, проблема болотных городищ до сих пор не решена в надлежащем масштабе: нет общей сводной карты сопредельных с Белоруссией областей, не производились широкие раскопки этих своеобразных городищ почти без культурного слоя, и никто из археологов не вскрыл своеобразные двойные валы-ограды с целью определения конструкции забора или стены поверх валов.

Как правило, болотные городища представляют собой небольшие круглые площадки посреди болота, окруженные двумя—тремя концентрическими валами (высотой в 1,5—2 м) и рвом в 4—6 м шириной. Как выяснили раскопки А. Н. Лявданского, площадка Красногорского городища была искусственно насыпана. (Рис. 28).

По своему размеру городища делятся на две категории: одни из них невелики — диаметр площадки внутри валов 25—30 м и площадь ее 450—700 кв. м; встречаются городища другого порядка с диаметром в 130—180 м и с внутренней площадью в 13 000—20 000 кв. м, т. е. примерно раз в 30 больше, чем у малых городищ. Подобные огромные городища составляют очень небольшой процент общего количества.

Сделанное А. Н. Лявданским определение круглых болотных городищ как древних языческих святилищ остается в силе. На этих городищах нет следов постоянной жизни; это ни в коем случае не поселения. Самое большее, чем они могли служить в жизненной практике, — это быть убежищами на случай временной опасности, что, впрочем, нисколько не противоречило бы их сакральной сущности. Однако почти полная безжизненность сотен городищ заставляет усомниться в оборонном значении. Кроме того, нужно учесть, что окружающие городища болота были прекрасной природной защитой только в летнее время. Зимой же, когда собран урожай и увеличивается опасность нападения соседей ли, сборщиков ли дани или бродячих по лесам «извергов», болота замерзают, и городище становится беззащитным. Очевидно, болотные городища создавались как святилища, но только для таких молений, которые не сопровождались ни жертвоприношениями, ни поеданием жертвенной пищи или приготовлением священного пива. Городища не были «требищами», т. е. местами потребления священной еды и питья, от чего должны были бы остаться вещественные следы (глиняная посуда, ножи, кости жертвенных животных и т. п.). Единственное, что прослежено на болотных городищах, — это следы костров, иногда каменные вешетки, следы деревянных конструкций, изредка куски руды. На внутренней площадке малых городищ могло уместиться во время обряда две—три сотни человек. Могли быть использованы и внутренние скаты вала, на которых могли сидеть зрители, не участвующие непосредственно в церемонии.

На больших же городищах с площадью до 20 000 кв. м количество участников могло достигать до нескольких тысяч.

Малые болотные городища, судя по карте Побоя, располагались в некоторых районах очень густо, близко друг к другу. Большие же городища типа Заракитного, Клинска, городища «Старины», Макаровичей отстоят друг от друга на 30—60 км. Очевидно, и район притяжения этих мельбищ был различен — большие городища являлись, по всей ве-

роятности, общеплеменными религиозными центрами, позволявшими всем правомочным членам племени принять участие в ритуале. Под племенем здесь подразумеваются не те большие объединения, которые перечислены летописцем (дреговичи, радимичи, кривичи), являющиеся *союдами* племен, а их составные части, те 8—12 конкретных (и для нас, к сожалению, безымянных) племен, из которых складывались летописные союзы.

Очень важен вопрос о датировке болотных городищ, точнее — вопрос о времени *возникновения* этого типа сооружений, так как бытовать они могли долго и дату, предложенную В. В. Седовым, — VIII—X вв. н. э. следует считать предельной, самой поздней. Наличие на белорусских болотных городищах керамики милоградской и раннезарубинецкого времени позволяет отнести дату появления болотных городищ к середине I тысячелетия до н. э.

Крайне интересно географическое распространение болотных городищ. Основная масса круглых болотных городищ-святилищ вписывается в рамки милоградской культуры, указанные О. Н. Мельниковской<sup>63</sup>. Севернее границы милоградской культуры они встречаются спорадически. При трудности датировки городищ нельзя определенно утверждать, что периферийные памятники являются результатом более поздней колонизации, но это наиболее вероятное допущение.

Милоградская культура невра в значительной своей части находилась в наиболее болотистой области Восточной Европы — в Припятских болотах. Недаром те славянские племена, которые обитали здесь, получили у соседей собирательное наименование «дреговичей», т. е. «болотников» (от белорусско-литовского «дрытва» — болото).

По своему уровню милоградская культура была намного первобытнее, чем лесостепная скелотская. Невры в описании Геродота тоже выглядят достаточно диким народом, живущим на самом краю обитаемых земель.

«Над ализонами живут скифы-пахари (скелоты), которые сеют хлеб не для собственного потребления, а для продажи. Выше (севернее) этих живут невра, а над неврами — земля, обращенная к северному ветру, на всем известном нам протяжении безлюдна»<sup>64</sup>.

Геродоту сообщили, что невра были вынуждены (примерно в VI в. до п. э.) вселиться в страну будинов (юхновская культура) из-за каких-то змей, наполнивших их страну.

«Эти люди (невра), по-видимому оборотни. Ведь скифы и эллины, которые живут в Скифии, говорят, что раз в год каждый невр становится волком на несколько дней и затем снова возвращается в прежнее состояние»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Мельниковская О. Н. Племена Южной Белоруссии в раннем железном веке. М., 1967.

<sup>64</sup> Геродот IV, § 17, с. 107.

<sup>65</sup> Геродот IV, § 105, с. 142—143.

Геродот сомневался в достоверности сообщенного ему. Этнография знает много поверий об оборотнях-вурдалаках (вовкодлаках), приуроченных главным образом к территории Белоруссии и Украины, т. е. к тем местам, где известна милоградская культура<sup>66</sup>.

Последний вопрос, приступить к которому нам очень трудно в связи с недостаточной изученностью болотных городищ,— это вопрос о самом замысле создания подобных сооружений, о языческой сущности этого культа. Здесь можно исходить только из самых общих положений. Во-первых, несомненна связь с культом воды и подводно-подземным «нижним миром», лучшим всего выраженным самим болотом с его неизведанными и недоступными глубинами, болотными огнями, коварством болотной зелени и трясин, зловредностью болотных лихорадок.

Святилищу на болоте придавалась идеально круглая форма. Возможно, что здесь, как и при создании кургана, мыслилась модель видимой земли, правильный круг горизонта-кругозора, как антитеза полувраждебной стихии воды. Возникает предположение, что болотные городища (иногда насыпные, искусственно сделанные людьми) могли быть посвящены хозяину этого нижнего мира, в роли которого часто выступает ящер. В космологической композиции угорских или самодийских шаманских бляшек нижний мир всегда изображался в виде ящера с волчьим ухом и разинутой пастью — ящер глотает вечернее заходящее солнце<sup>67</sup>.

Отголоски архаичного культа ящера сохранились в Новгороде, где святилищу Перуна, созданному Добрыней в 983 г., предшествовало святилище какого-то «коркодила» (подробнее см. в следующей главе).

Отсутствие на городищах реальных следов потребления жертв участниками обряда может говорить об особой форме жертвоприношения, отличной от обычного возложения жертвенного мяса на огонь и последующего поедания его.

О двух формах принесения жертв сообщает одно из основных поучений против язычества («Слово Григория... како... кланялися идолом»), где говорится:

1. «И куры им (языческим богам) режутъ и то блутивше тоже *сами ядятъ*...
2. О убогая курята, яже на жертву идолом режются, инии в водах *погалаемы суть*.

А инии к кладезем приносяще молятся и *в воду мечють*, Велеару жертву приносяще»<sup>68</sup>.

В этом, сравнительно позднем, поучении речь идет о принесении в жертву кур, в чем автор упрекает своих современников, «крестьяне ся нарицающе, а горши поганых суще дела творяще». А как обстояло дело у оборотней-невров, живших «звериньским образом» полторы—две тыся-

<sup>66</sup> Мароньский С. Гелоны Геродота.— В кн.: Семенкович В. Н. Гелоны и мордва. М., 1913, вып. 1; Иванов П. Вовкулаки. (Юбилейный сб. в честь В. Ф. Миллера). М., 1900, с. 292.

<sup>67</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 63—65.

<sup>68</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 33—34.



чи лет до этого поучения? Кого тогда «в воду метали»? Некоторый намек на это мы видим в детской игре «Ящер»: дети водят хоровод; в центре круга сидит мальчик, изображающий ящера (позднее переделали на Яшу), хор поет (белорусский вариант):

Сяде Ящер под шпирялушем  
 На ореховом кусте,  
 Где ореховая лусна...  
 (Жанитися хочю)  
 — Возьми себе девку,  
 Котораю хочешь...

*Русский вариант:*

. . . . .  
 Где твоя невеста?  
 В чем она одета?  
 Как ее зовут?  
 И откуда привезут? <sup>69</sup>

Хоровод девочек в венках из цветов выбирает из мальчиков ящера; его сажают в круг, накинув на него как мантию платок, и он поочередно в процессе игры-обряда отбирает венки, которые девочки должны выкупать поцелуями, песнями или пляской. Пение основной песни часто сопровождается припевом:

Ладо ладу, ладо ладу...

В некоторых вариантах начало песни содержит слова:

Дам тебе, ящер, красную девку.

В иных вариантах присутствует погребальный мотив: выкапывание ямы и поминки по ящеру. Игра в ящера широко известна на Украине, в России и в Белоруссии <sup>70</sup>.

Судя по тому, что ящер срывает орехи с куста, обряд, воспроизводимый детской игрой, относился ко второй половине лета, когда созревают орехи.

Многие детские игры являются трансформацией древних языческих обрядов и трансформацией, разумеется, смягченной. Сопоставим с этим поверья о том, что водяные женятся на утопленниках. К этому же циклу обрядов умножительства воды или подводно-подземных сил следует отнести и многочисленные и широко распространенные обряды (тоже превратившиеся в игрища) «похорон Костромы», «похорон Морены», «похорон Купалы», когда куклу, одетую в девичью одежду, топят в воде <sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Бессонов Петр. Белорусские песни..., с. 81—82.

<sup>70</sup> Игры народов СССР / Сост. В. Н. Всеволодский-Гернгроссе. М.; Л, 1933, с. 229—232.

<sup>71</sup> Балов А. К вопросу о характере и значении древних купальских обрядов и игрищ.— Живая старина, 1896, вып. 1; Потебня А. А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. Харьков, 1914 (2-е изд.); Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 376.

Все фрагменты и отголоски славянских обрядов сводятся в единый комплекс: у древних славян, как и у античных греков<sup>72</sup>, существовал обряд умилоствления божеств подземного мира, влияющего на плодородие путем принесения жертв, бросааемых в воду.

Обряды, связанные с «метанием в воду» жертв божеству подводно-подземного мира, непосредственно связанного с плодородием почвы, а, следовательно, и с урожаем, проводились в середине лета на семик, на Купалу, когда хлеба начинали колоситься и окончательный хозяйственный результат сезона еще не был ясен. В этих обрядах переплетались мужское, оплодотворяющее начало и женское вынашивающее и рождающее. У древних греков в середине лета топили в море со скалы две жертвы — мужчину и женщину<sup>73</sup>.

В славянских обрядах мы знаем и похороны Ярилы (Ивана) как олицетворение мужского начала, уже давшего новую жизнь и потому ставшего бесполезным, и похороны Костромы, Купалы, изображения которых, одетые в женскую одежду, провожали похоронным плачем, а потом топили в воде.

Двойственность мужского и женского начала сказывалась в том, что кукла-чучело Костромы иногда была одета по-мужски. Неизменным остается утопление Костромы в воде. Этимологически слово «кострома» связано со словами, обозначающими «мохнатую верхушку трав», «метлицу», «бородку колосье»<sup>74</sup>.

Исходя из этого, быть может, слово Костро-ма следует рассматривать как составное: Мать колосьев? Тогда утопление Костромы должно типологически соответствовать уходу Персефоны-Прозерпины в подземный мир, а славянский Яцер, женившийся на утопленной девушке, соответствовать Аиду, богу подземного мира, супругу Персефоны.

Кажущаяся нелогичность принесения в жертву изображения Ярилы, бога яркой весенней вегетативной силы, и Костромы — Матери колосьев, устраняется календарными сроками: олицетворение этих природных сил топили или сжигали только тогда, когда вместо старого зерна появились яровые ростки, когда колосья уже образовались. Во временных трансформациях обряда кукла Костромы или Купалы заменила собою не божество Кострому или Купалу (правы исследователи, отрицающие существование представлений о таких богинях), а жертву, человеческую жертву, приносимую в благодарение этим природным силам и их символам. А жертва приносилась не самим этим силам сезонного действия, а постоянно существующему повелителю всех подземно-подводных сил, содействующих плодородию, т. е. Яцеру, Аиду, Посейдону.

Проводился этот обряд у греков в месяц таргелион среди лета, а у славян на Купалу (23 июня) или на нетров день (29 июня). Сквозь смягченную форму позднейшей театрализации и игровой условности можно разглядеть жесткую первичную форму первобытного обряда. А. А. По-

<sup>72</sup> Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

<sup>73</sup> Лосев А. Ф. Античная мифология...

<sup>74</sup> Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. М., 1963, с. 87.

тебня в своем исследовании о купальском празднестве приводит полный трагизма плач матери по утонувшей (в древности — утопленной) девушке: люди, не берите воду, не ловите рыбу, не косите травы на излучинах реки — это красота моей дочери, это ее тело, ее коса... Пелась эта песня тогда, когда проводился обряд утопления Купалы<sup>75</sup>.

Широчайшее распространение обрядов утопления кукол (преимущественно женских) в дни «макушки лета» (конец июня), совпадающие с летним солнцестоянием, вполне соотносятся с обилием в лесной зоне болотных городищ, возникших в скифское время и просуществовавших до Киевской Руси.

В качестве предположения, требующего археологической и фольклористической проверки, можно высказать мысль, что болотные городища зоны милоградской и зарубинецкой культуры (а для более позднего времени и шире) являются частью ритуальных мест древних славян (наряду с почитаемыми горами), посвященной архаичному культу подземно-подводного божества Яцера, жертвы которому топили в воде окружающего святилище болота.

В русском фольклоре, как мы видим выше, сохранился мрачный образ обряда жертвоприношения козла.

Это, как установил В. Я. Пропп, песенный вариант сказки о братце Иванушке и сестрице Аленушке, утопленной злой колдуньей<sup>76</sup>.

Иванушка хочет вернуть утопленную сестру

Аленушка, сестрица моя!  
Выплынь на бережок:  
Огни горят горючие,  
Котлы кипят кипучие,  
Хотят меня зарезати...

Утопленная девушка отвечает:

(Рада бы я) выпрыгнуть —  
Горюч камень ко дну тянет,  
Желты пески сердце высосали.

Имя братца Иванушки может указывать на обряд в ночь под Ивана Купалу; тогда сестрица Аленушка — сама Купала, жертва, обреченная стать «в воде потопляемой». В купальскую ночь и «огни горят великие» и совершаются обряды у воды, имитирующие утопление жертвы: купанье девушки, наряженной Купалой, или погружение в воду чучела — куклы, изображающей Купалу.



В Брянском Полесье, куда еще на рубеже нашей эры устремился поток славянских колонистов, исследовано очень интересное городище юхновской культуры (геродотовские будины, очевидно балтийские племе-

<sup>75</sup> *Потебня А. А.* О купальских огнях..., с. 160.

<sup>76</sup> *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники, с. 47—48. Пропп исправил порядок строк (с. 48).

на) Благовещенская гора, оказавшееся святилищем. На городище вплоть до конца XIX в. стояла деревянная церковь Благовещения, подтверждающая слова средневековых авторов о том, что «куда же древне погании жряху бесом *на горах* — ныне же паки туды святыя церкви... стоят». Какая-то церковь могла быть здесь и в XI—XII вв., так как на этой горе существовало кладбище горожан удельного городка Вщижа. Как увидим далее, название церкви было связано с древней сущностью юхновского, неславянского святилища (V в. до н. э. — V—VII вв. н. э.).

Благовещенская гора расположена в непосредственной близости от Вщижа на соседнем мысу правого высокого берега Десны. Экспедиция под моим руководством два года (1948—1949) вела здесь работы и вся площадь Благовещенской горы исследована полностью<sup>77</sup>. В 3 км на север от святилища в густом лесном массиве находится небольшое озеро, называемое Святым. Поселения юхновской культуры в непосредственной близости от городища нет. По своему внешнему виду Благовещенская гора очень похожа на обычное жилое городище мысового типа: мыс отрезан от плато глубоким и очень широким рвом в 18 м шириной и валом. Длина треугольной площадки городища 45 м. Раскопки показали, что святилище, существовавшее несколько веков, перестраивалось и постепенно расширялось. Лучшее всего сохранились поздние сооружения первой половины I тысячелетия н. э. Река подмывала северный край городища и почти половина его постепенно обрушилась вниз, но, по счастью, раскопки выявили уцелевшую «линию симметрии», и мы можем представить себе устройство этого языческого центра.

Внешне святилище выглядело как настоящая крепость на высоком берегу Десны: глубокий ров, высокий подковообразный вал и деревянные стены (ограда?) по верхнему краю площадки. Диаметр округлой (ныне треугольной) площадки был примерно около 60 м, т. е. равнялся диаметру болотных городищ среднего размера.

Внутреннее устройство двора святилища-крепости было таково: вдоль всего вала, вплотную к нему было выстроено в западной части площадки длинное, изогнутое по форме вала сооружение шириной до 6 м. Протяжение его (считая и рухнувшую часть) должно было быть около 60 м.

На расстоянии 5—6 м от длинного дома были врыты в материк на глубину более метра вертикальные столбы, расположенные, как и дом, полукругом. Это — идолы.

На противоположном от дома и идолов восточном конце площадки находилось некое сооружение, от которого (или от которых, если одно заменялось другим) остались вертикальные столбы, угли, зола, прокаленная земля. У южной стены площадки — зола, угли, кости животных и обилие так называемых «рогатых кирпичей» — подставок для вертелов. Свободная от сооружений середина двора была примерно 20—25 м в диаметре. Вход на городище был со стороны плато. Фортификация имела

<sup>77</sup> Рыбаков Б. А. Стольный город Чернигов и удельный город Вщиж. (По следам древних культур). М., 1953, с. 108—113; Восинский В. Мои экскурсии во Вщиже. — В кн.: Брянский край. Брянск, 1929, вып. III.



Рис. 29. СВАТИЛИЩЕ НА БЛАГОВЕЩЕНСКОЙ ГОРЕ ВО ВЩИЖЕ  
(реконструкция)

внушительный вид, но являлась чисто символической, так как ров был перекрыт земляной «греблей», а вал разрезан посередине. Единственной реальной защитой здесь могли быть лишь ворота, от которых уцелел только один массивный столб, давший нам упомянутую линию симметрии. Сооружение на восточном краю городища, расположенное на противоположном от входа конце, могло быть помостом-жертвенником, на котором часто и помногу горел огонь и происходила разделка жертвенных туш. Обильные следы костров у южной стены свидетельствуют о поджаривании мяса на многочисленных вертелах. Все это происходило перед лицом полукруга идолов, окаймлявших пустую середину двора святилища.

Идолы, вероятно, были высокими, так как их основания были очень глубоко врыты в ямы, тщательно вырытые в плотном материале. В целой части городища сохранились ямы-гнезда всего лишь 5 идолов; всего их могло быть 10–12. (Рис. 29).

Около идолов, у самого подпожъя, найдены небольшие глиняные сосудики, а у идолов, расположенных в центре, у входа обнаружены бронзовые гривны, отлитые, но не зачищенные, с литейными заусенцами. Живая женщина физически не смогла бы носить такую гривну. Очевидно, они или украшали деревянных идолиц или подносились им *ex voto*. Около этих женских идолов, близ входа была сделана самая замечатель-

ная находка Благовещенской горы — горловина огромного толстостенного глиняного сосуда в виде головы медведя с широко разверстой пастью. Срединное положение сосуда на городище на линии вход — жертвенник, у одного из центральных идолов богини с бронзовой гривной на шее, раскрывает нам содержание всего святилища. Богиня с медведем хорошо известна нам по античной мифологии — это Артемида, или Диана, сестра солнечного подателя благ Апполона, дочь богини Лето, известной еще с крито-микенских времен. В честь Артемиды Бравронии жрицы богини исполняли священные пляски, одевшись в медвежьи шкуры. С Артемидой связано создание созвездия Большой медведицы. Артемиде был посвящен месяц артемизион — март, время, когда медведи пробуждались от зимней спячки. По солнечным фазам это совпадало с весенним равноденствием около 25 марта. Медвежьи праздники именовались у греков *comœdia*, что послужило основой позднейшей комедии <sup>78</sup>.

Медвежьи праздники с точно таким же названием, сохранившим древнюю индоевропейскую форму «комоедицы» — известны и у славян. В Белоруссии комоедицы проводились 24 марта, накануне православного благовещения. Хозяйки пекли специальные «комы» из гороховой муки; устраивались пляски в вывернутых мехом вверх одеждах в честь весеннего пробуждения медведя <sup>79</sup>. Древняя масленица оказалась сдвинутой со своего календарного срока христианским великим постом, несоместимым с масленичным разгулом. А так как пост подчинялся подвижному пасхальному календарю, то языческая масленица, хотя и уцелела после крещения Руси и дожила до наших дней (хотя бы в виде блинов), но сроки ее изменчивы. Первоначальный же срок непотревоженной масленицы — весеннее равноденствие. Непременной маской на масленичном карнавале является «медведь», человек ряженный в медвежью шубу или вывороченный тулуп.

Античные «комедии», белорусские «комоедицы», связь Артемиды с медведем и календарно с артемизием — мартом — все это позволяет предполагать, что сосуд-медведь в центре Благовещенской горы в сочетании с женскими идолами может быть осмыслен как атрибут богини, близкой по своей сути к античной Артемиде. В связи с этим приобретает смысл и современное название горы со святилищем — Благовещенская. Праздник благовещения всегда приходится на 25 марта (старого стиля), на дни весеннего равноденствия, как и медвежьи «комоедицы», справлявшиеся 24 марта. Очевидно, святилище было посвящено женскому божеству, аналогичному Артемиде. Учитывая балтский пралитовский характер юхновской культуры, мы можем обратиться к литовской мифологии. Стрыйковский (XVI в.) свидетельствует, что литовцы почитали богиню весны Ладу и, принося ей в жертву петуха, пели:

Lado, Lado, Lado,  
Didis musu Dewie.

Лада, Лада, Лада,  
Великое наше божество! <sup>80</sup>

<sup>78</sup> Тронский И. М. История античной литературы. М., 1946.

<sup>79</sup> Бессонов Петр. Белорусские песни...

<sup>80</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 397.

Літовская Лада, верагодна, ўпоўне ідэнтычна абшчэславянскай Ладе, в якой можна бачыць адну з двух архаічных рожаніц, аналагічную грэчаскай Лета, матэры Арэміды. Судзя па гісторычным і фальклорным даным, Лада была абшчым балто-славянскім божствам, што в нашым выпадку і забяспечыла преемстваносць ад юхновскай культуры да русскага сярэвекав'я.

Прадоўжым агляд сьваціліца, папутна правяраючы з'явіўшуюся гіпотэзу. За паўкруклом ідолаў, ўплотную к падковаобразнаму валу было выстроена даўгінне сараобразнае і тажа паўкруклае в плане саоруэенне. Яго каркасам былі масіўныя столбы, державшыя, очевідна, кровлю. Стены в промежутках между этими опорами были образованы сплошным рядом вертикально врытых бревен. Дліна всего помещения в сохранившейся части 26 м, а в свое время оно должно было достигать метров 60.

Внутри было вырыто продольное, с плоским дном углубление во всю длину каждой половины «дома» и по обе стороны его сделаны в материце сплошные скамьи-лежанки тажа во всю длину. На плоском полу в трех местах (в сохранившейся половине) прослежены костры без специальных очагов. Всего на четырех земляных скамьях обеих половин здания могли усесться 200—250 человек.

Это просторное помещение предназначалось, очевідно, для тех пиров и братчан, которые были неотъемлемой частью языческого ритуала. Совершив жертвоприношение, заколов на дальнем помосте жертву, одарив и вознеся хвалу паўкруклу ідолаў, прыгатовіў на рогатых кірпічках жертвенное мясо, участники обряда завершали его «беседаю», «столованьем, почетным пиром» в закрытом помещении, сідя на скамьях у найбільшх (очевідно, осветительных) костров.

Весь вещей материал Благовещенской горы резко отличается от материала обычных юхновских поселений. Здесь нет обычных жилищ, нет очагов, нет рыболовных грузил, прислиц для веретен. Все найденное здесь предназначено именно для пиров: большие сосуды (для пива?), небольшие кубки, ножи, кости животных, подставки для вертелов.

Вход в сьваціліце был устроен так, что сначала входивший проходил на мост через ров («греблю»), затем попадал в узкое пространство ворот, приходившееся на середину вала и на середину даўгіннаго дома. Возможно, здесь происходила кака-то церемония «причащения» содержимым сосуда-медведя. Из этого срединного помещения два пологих полуска веди налево, в северную половину здания, и направо — в южную половину. Прямо от входа был весь внутренний двор сьваціліца. Возможно, что четкое деление помещения на две половины связано с фратриальным делением племени. Наличие закрытого помещения, выгодно отличавшегося от требиц под открытым небом, подтверждает предположение о Ладе, как главной хозяйке этого уникального капища: песни в честь Лады пели под Новый год и затем весной, начиная с 9 марта по 29 июня, — половина праздников, связанных с именем Лады (в том числе и благовещение) падает на холодный зимний и ранневесенний сезон, когда предпочтительнее праздновать не на морозе. Впрочем, нельзя

исключать того, что наиболее массовые действия могли происходить на всем плато высокого берега Десны и за пределами собственно святилища.

Для совершения летних обрядов купальского цикла, не требовавших теплого помещения и, наоборот, нуждавшихся в воде для совершения жертвоприношений подводно-подземным силам, имелось поблизости (в получасе ходьбы) от святилища-крепости Святое озеро, окруженное густым лесом; неподалеку от озера протекает речка Ржаница. Не от языческих ли рожаниц названа так река, впадающая в Десну близ Святого озера и святилища в честь рожаницы — Лады?

Исключительный интерес представляет сопоставление прослеженных археологических реалий с фольклорными данными о детских играх, зачастую хранящих отголоски очень архаичных языческих обрядов.

Для нашей цели очень важен тот тип общеславянских игр, который у чехов носит наименование *Na zlatou branu* — У золотых ворот, или *Mosty* — Мост<sup>81</sup>.

В эту игру играют 12 мальчиков, из которых двое заранее отделяются. Это — ангел и черт; они образуют «ворота», остальные выстраиваются гуськом, цепочкой, во главе с «вождем», который ведет переговоры с «воротами». «Ворота» поют:

<i>Zlata brana otevrena,</i>	Золотые ворота открыты,
<i>Kdo v ni pujde — strati hlavu,</i>	Кто в них пойдет — потеряет голову,
<i>Pojd', vojsko, pojd'.</i>	Иди, войско, иди!

После этих угроз войско обращается к стражам ворот:

*Войско:* «Просим вас пропустить нас в золотые ворота».

*Стража:* «Что нам за это дадите?»

*Войско:* «Краюху хлеба с маслом и последнего (из состава войска) стража». — «Идите!»

Войско проходит, а последнего в цепочке стражи ворот хватают руками и спрашивают, к кому он хочет — к ангелу или к черту. Действия повторяются, и когда играющие разделены на две партии, они тянут канат. Здесь виден обычный для фольклора пережиток фратриального театрализованного соперничества, которое в древности могло быть гаданьем о победе сил добра или сил зла в связи с каким-нибудь предстоящим событием. Известна подобная игра и у русских; здесь нет образа крепости с воротами в проездной башне, но остается такое же противопоставление добра (рай) и зла (пекло) и деления на две партии:

Ходи в пекло, ходи в рай,  
Ходи в дедушкин сарай,  
Там и пиво, там и мед,  
Там и дедушка живет...

<sup>81</sup> *Orlov S. P. Hry a p̄sne d̄ti slovansk̄ych. Praha, 1928, s. 160—166.* Слово «brana» точнее перевести как башня с проездными воротами, но это очень громоздко.



Такие игры есть у поляков, у украинцев, а у русских они доходят до Урала (игра «Ворота») <sup>82</sup>.

Соотнесение детских игр (т. е. угасшего обряда) со святилищем на Благовещенской горе позволяет добавить такие черты к облику этого интересного памятника: хорошо укрепленное городище могло рассматриваться и в сакральном плане как оборонительный объект. В святилищах, как мы знаем на примере западных славян, решались общеплеменные вопросы войны и мира, производились гадания. Вполне допустимо, что число 200—250 человек, могущих занять место на скамьях капища, относится не к жителям одного поселка (слишком грандиозно для этого все сооружение) и, конечно, не к людям всего племени в целом, количество которых должно измеряться тысячами. Скорее всего, здание «беседы» (или «контини» у западных славян) предназначалось для мужского состава (12 мальчиков при игре в «ворота») племени, для воинов, родовладык, «старцев земских», одним словом, для правомочных мужей обеих фратрий племени. Каков был территориальный охват такого святилища, т. е. как велика была округа, тянувшая именно к этому религиозному центру, сейчас сказать невозможно, но поиск здесь не безнадежен: если последующие сплошные разведки и раскопки обнаружат еще несколько святилищ подобного ранга в одном регионе, то тем самым размеры отдельных округов определятся сами собой.

Можно представить себе, что новогодние празднества или весенние обряды в честь «великой Ляды» начинались церемонией «на мосту» (мост есть), у «золотых ворот» (воротный проем есть) и опросом членов фратрий, которые должны назвать свой символ или тотем. После этого «войско» расходилось налево и направо в «дедушкин сарай», где есть и пиво, есть и мед, где живет сам «дедушка» (не жрец ли?). При единстве ряда божеств (Перун, Лада, Велес) у балтов и у славян особой разницы между балтским юхновским святилищем и капищами издавна проницавших сюда славян-зарубинцев, вероятно, не было. Могло быть и так, что пришельцы присоединялись с разрешения старожилов к общему тем и другим культу.

К сожалению, верхний слой городища IX—X вв. полностью разрушен кладбищем, и вопрос о преемственности решается на основе косвенных данных. Тем не менее, святилище, посвященное женским божествам и со следами культа медведя, хорошо соотносится со славянским фольклорным материалом (комоедицы накануне благовещенья, праздника женского божества, «дедушкин сарай», разделение пришедших на две группы) и может быть использовано для создания конкретного представления о языческих общеплеменных святилищах первобытности.

Продолжая тему о балтских святилищах в той области, по которой растекалась славянская колонизация и где происходило слияние двух

<sup>82</sup> *Покровский Е. А.* Детские игры, преимущественно русские. М., 1887, с. 198—200. Иногда в играх в «ворота» в качестве платы за проникновение внутрь предлагается «дивочка в барвинові виночку» или сам «володар» требовал за открытие ворот «мизинно дитятро» (*Orlov S. P.*, с. 166). Не содержится ли здесь какого-то намека на уже знакомые нам жертвоприношения?

близко родственных народов, следует коснуться святилищ типа Тушемли. Эгническая демаркация здесь тоже сложна, но, может быть, следует учитывать одно весьма примечательное обстоятельство: самый обширный из славянских племенных союзов, образовавшихся на территории, заселенной балтами, — кривичи получил свое название от имени древнего литовского бога Криве-Кривейто. Очевидно, в религиозной сфере существовала какая-то преемственность, выразившаяся в том, что племена новых поселенцев стали называться по имени древнего местного божества.

Это подтверждается наблюдениями В. В. Седова в отношении верхнеднепровского региона, т. е. основного ядра кривичей («...кривичи, иже седять на връх Вългы и на връх Двины и на връх Дънепра, их же градсть Смольньск»), где наблюдается генетическая связь днепро-двинской культуры (геродотовских андрофагов) с культурой тушемлинского типа V—VII вв. н. э. Славянская инфильтрация происходила здесь постепенно: «На первых порах славяне, оседавшие на территории днепровских балтов, не создавали собственных поселений, а подселялись к местным обитателям... Переселенцы оседали на поселениях днепровских балтов...»<sup>83</sup>.

Замечу кстати, что ареал тушемлинской культуры не совпадает с ареалом более южных болотных городищ, которые тяготеют к рубежам милоградской и зарубинецкой культуры. Городище Тушемля, давшее имя этой культуре, находится в истоках Сожа южнее Смоленска<sup>84</sup>.

Так же как и на Благовещенской горе, святилище здесь перестраивалось дважды. Более ранняя постройка, датируемая приблизительно второй четвертью I тысячелетия н. э. представляла собою круглую площадку, диаметром в 6 м, окруженную оградой из врытых в землю столбов с интервалами в 20—35 см. Возможно, что интервалы образовались от затесывания нижних концов бревен. В центре ограды находился столб диаметром в 50 см, являвшийся идолом. Автор раскопок П. Н. Третьяков вполне резонно называет это сооружение языческим святилищем.

Значительно лучше сохранились постройки более позднего этапа (V—VII вв. н. э.). Овальная площадка городища была почти кругом застроена вдоль вала небольшими деревянными клетями, поставленными вплотную друг к другу. Срединный двор городища был свободен от построек, но, по всей вероятности, к клетям-хоромам (круговой постройке) примыкал навес, прикрывавший все пространство у клетей.

В юго-западном углу городища находилась такая же круглая в плане ограда, как и в сооружении предшествующего периода. Диаметр этой ограды — 5,5 м. В центре также находился столб-идол.

П. Н. Третьяковым раскопаны еще два подобных городища и в обоих случаях обнаружены такие же круглые ограды-святилища внутри поселка. Особенно интересна ограда на городище Городок, где рядом с

<sup>83</sup> Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. Археология СССР., М., 1982, с. 40.

<sup>84</sup> Третьяков П. Н. Городища-святилища левобережной Смоленщины.— Сов. археология, 1958, № 4, с. 177; Он же. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. М.; Л., 1966, с. 274—276; Седов В. В. Восточные славяне..., с. 34—40 и с. 76, табл. X, 13, 14.

центральным столбом-идолом, глубоко вкопанным в землю (95 см), найден череп большого медведя: «Здесь находилась некогда целая голова медведя, которая, как мы предполагаем, увенчивала либо центральный столб, либо один из столбов, стоявших по кругу»<sup>85</sup>.

По поводу Тушемли и подобных городищ трудно решить вопрос о том, являлись ли они в целом святилищами, предназначенными только для торжественных молений, но не для повседневной жизни, или же это были поселки-убежища со своими маленькими святилищами, так сказать, «домовой церковью», выражаясь языком XVIII в. К такому выводу склонялся автор раскопок.

Однако отсутствие бытовых вещей на городище (подобно Благовещенской горе) ставит этот вывод под сомнение. Сам. П. Н. Третьяков пишет, что найдено 25 глиняных сосудов, и «казалось бы, что и другие находки должны быть представлены обильно. В действительности же среди остатков пожарища не было сделано почти никаких других находок...»<sup>86</sup>. Пожарища, как правило, дают очень много бытового материала, обогащая старый культурный слой, на который наслаиваются остатки сгоревших строений, множеством вещей, пострадавших от пожара. Отсутствие бытовых вещей при большом количестве посуды говорит в пользу того, что все городище — и идол в ограде, и клетки вдоль вала, прикрытые с внутренней стороны навесом, — предназначались для принесения жертв и потребления треб.



Таковы разрозненные, разновременные сведения о славянских священных местах как в старых, искони обжитых районах, так и в зоне колонизации, куда славяне начали проникать еще в зарубинецкое время.

Археологическое изучение разного рода святилищ со временем может дать значительно более полную картину. Многие должна дать и этнография, без данных которой ретроспективное изучение славянского язычества невозможно. В частности, этнография может полностью раскрыть весь годичный календарный цикл молений и обрядов, что так необходимо для понимания религиозной сущности язычества.

Археология же по ряду счастливых обстоятельств может углубить на полторы тысячи лет этнографические сведения и представить календарь древнего славянина из Среднего Поднепровья с указанием сроков молений о дожде и важных языческих празднеств.

<sup>85</sup> Третьяков П. Н. Финно-угры..., с. 184.

<sup>86</sup> Третьяков П. Н. Финно-угры..., с. 181.

## Глава четвертая

# КАЛЕНДАРНЫЕ «ЧЕРТЫ И РЕЗЬ»

Судя по обильным фольклорным данным, основные языческие моления проводились не только в доме или внутри поселка, а выплескивались из села за околицу, в священные рощи, к святым озерам, к «кладезям многочисленным». Аграрная магия, являвшаяся главным стержнем языческого культа, требовала близости к природе, к полям, «рощениям» и к горам, господствовавшим над полями и лесами.

В этих случаях праздники становились общественными и не только общесельскими, но и межсельскими («игрища между селы») и общеплеменными «событиями». Календарь языческих молений слагался, во-первых, из четырех солнечных фаз: зимнее солнцестояние, (святки — от 24 декабря до 6 января), весеннее равноденствие (масленица в древности — около 24—25 марта), летнее солнцестояние (купала, «зеленые святки» 23—29 июня). Осеннее равноденствие не праздновалось отдельно, а приурочивалось к празднику урожая (8 сентября). Во-вторых, годовой языческий цикл складывался из сезонных аграрных обрядов, часть которых впоследствии была приурочена к христианским праздникам.

Русский народный календарь представляет собой интереснейший источник не только истории верований, но и истории народных знаний, опыта многовековых наблюдений над природой, передаваемого посредством афористически выраженных примет. Этнографическая литература о народном календаре и его связи с сельскохозяйственным бытом достаточно обширна<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Снегирев И. М.* Русские протонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837—1839, вып. 1—4; *Тереженко А. В.* Быт русского народа. М., 1847—1848, т. I—VII; *Шеппинг.* Опыт первоначальной истории земледелия и отношение его к быту и языку русского народа.—ЧОИДР. М., 1861, № 4; *Калинский И. П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси.—Зап. Русск. геогр. об-ва по отд. этнографии. СПб., 1877, VII, с. 388—398; *Коринфский А. А.* Народная Русь. М., 1901; *Селиванов В. В.* Год русского земледельца. Соч. Владимир, 1902, т. II; *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905 т. I—III; *Копержинский Кость.* Господарчі сезони у слов'ян.—В кн.: Первісне Громадянство та його пережитки на Україні. Київ, 1928, вып. 1; *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибиря. Иркутск, 1918; *Зернова А. Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде.—Сов. этнография, 1932, № 3; *Чичеров В. П.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957. Исследование В. И. Чичерова может служить образцом широкого и всестороннего исследования календарной обрядности; *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. Во избежание расхождений с этнографи-

Народный календарь, овегцествленный в виде деревянных четырехгранных бирок с нарезкой дней, месяцев и праздников, восходит ко времени не ранее XVI—XVII вв.<sup>2</sup> Однако в нашем распоряжении есть интереснейшие археологические данные о значительно более ранних славянских календарях, созданных задолго до Киевской Руси. В 1962 г. я обратил внимание на своеобразный неритмичный «орнамент» на сосудах черняховского времени. Два из них происходили из упомянутого выше сельского святилища в Лепесовке, а один кувшин был найден В. В. Хвойкой в Ромашках по соседству с Черняховым, давшим имя всей культуре. Анализ «черт и рез» на этих сосудах привел меня к выводу, что здесь перед нами хорошо разработанная календарная система, при помощи которой древние славяне «чтааху (считали) и гатааху (гадали)», т. е. считали дни и месяцы и гадали о будущем<sup>3</sup>.

К настоящему времени известно около десятка сосудов, которые можно причислить к сосудам-календарям. Все они происходят из области интенсивного славянского земледелия в лесостепной полосе. Все они относятся к тем благословенным «тройновым векам» (II—IV вв.), когда славяне Среднего Поднепровья вели оживленную торговлю хлебом с Римской империей, восприняли римскую зерновую меру квадрантал-четверик и накопили сотни кладов римских серебряных монет, полученных в торговых операциях с причерноморскими купцами.

Календарные знаки на сосудах, несомненно связанные с языческим ритуалом (см. ниже), подразделяются на две категории: одни из них изображают все 12 месяцев года, другие же дают избирательно только летний сезон или часть годового цикла — от новогодних святок до конца жатвы. В виду исключительной важности вопроса о календарном счете древних славян, приспособленном к языческим молениям о дожде, мне придется повторить систему доказательств, приведенную в прежних публикациях.

#### *Сосуды с обозначением 12 месяцев.*

Первая по времени находка была сделана М. А. Тихановой в 1957 г. в Лепесовке. В жертвеннике, сложенном из слоев глины и черепков больших макотр — «обильниц», два слоя состояли из разбитых фрагментов двух ритуальных чаш. В настоящее время чаши полностью реставрированы. Обе чаши представляют собой роскошный, сильно увеличенный вариант черняховских трехручных мисок<sup>4</sup>. (Рис. 30).

ческой литературой все календарные сроки указываются мною по юлианскому календарю («старый стиль»).

<sup>2</sup> *Срезневский И. И.* Северный резной календарь. СПб., 1874.

<sup>3</sup> *Рыбаков Б. А.* Календарь IV в. из земли Полян.— Сов. археология, 1962, № 4, с. 86—89; *Rybakov Boris.* Calendrier agraire et magique des anciens Polianes.— VI Congresso Internazionale delle Scienze Preistoriche e Protostoriche. Roma, 1966; *Рыбаков Б. А.* Календарь древних славян.— Наука и жизнь, 1962, № 9; *Он же.* «Черты и резы» древних славян.— Вокруг света, 1970, № 1.

<sup>4</sup> Следует сказать, что трехручные миски практически неудобны — при захвате такой миски за две любые ручки центр тяжести оказывается вне линий ручек. Очевидно, наличие трех ручек обусловлено не практическими задачами, а какими-то сакральными представлениями, связанными с числом 3. Известны более

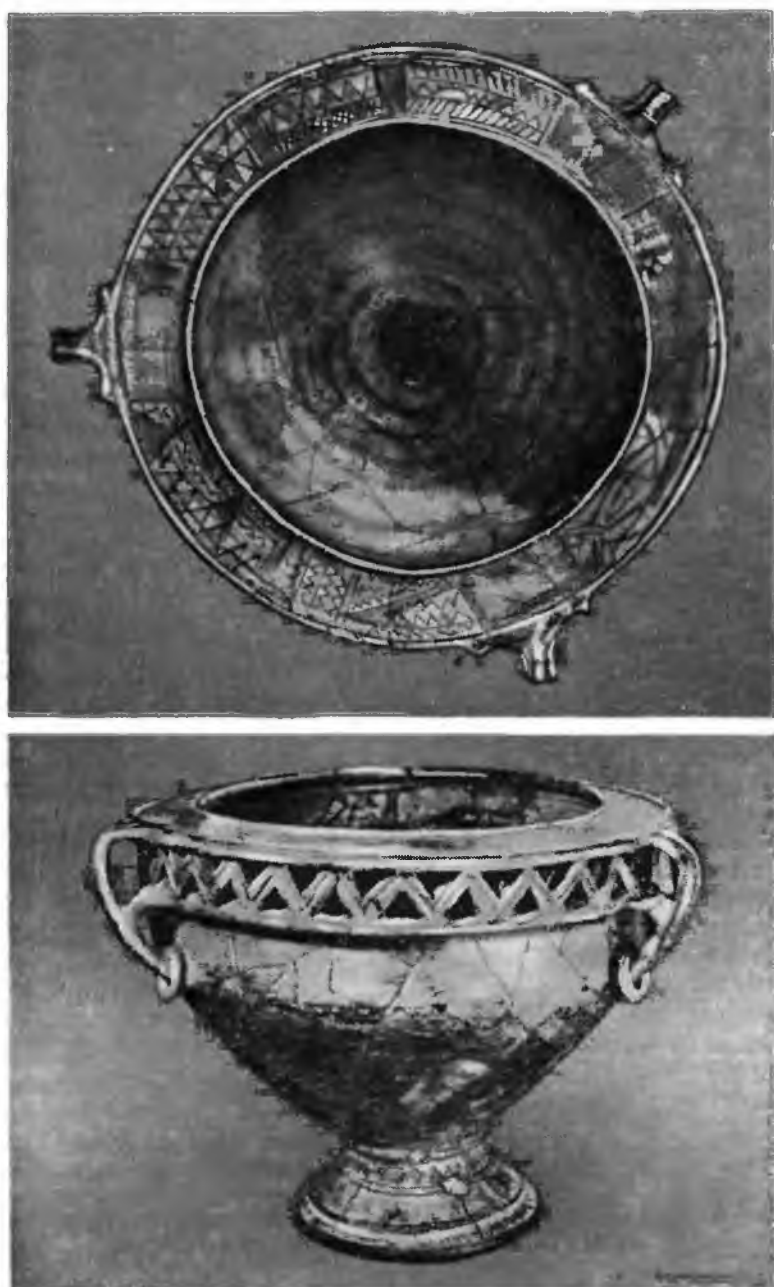


Рис. 30. НОВОГОДНИЕ ГАДАТЕЛЬНЫЕ ЧАРЫ IV в. н. э. ИЗ ЛЕПЕСОВКИ

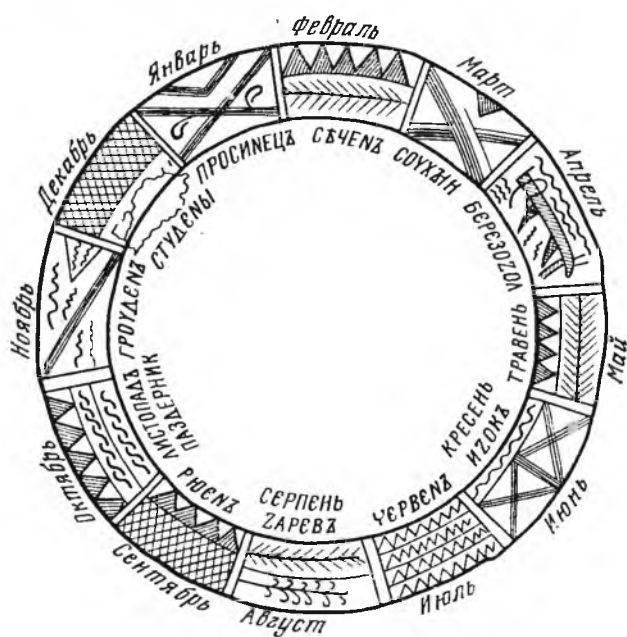
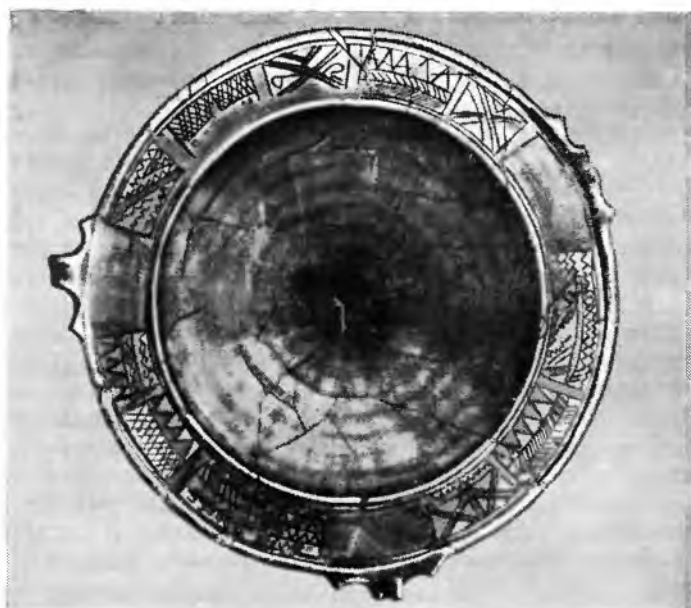


Рис. 31. ГАДАТЕЛЬНЫЙ КРУГ — КАЛЕНДАРЬ

Расшифровка календарного значения гадательного круга чаши № 2

Лепесовские чаши были явно предназначены для ритуала; об этом говорит прежде всего нахождение их внутри жертвенника и хрупкость рельефного орнамента и подвесных глиняных колец на ручках, затруднявшая их практическое использование.

Плоский широкий венчик чаши № 2 (по нумерации М. А. Тихановой) разделен на 12 различных прямоугольных секций с неповторяющимся рисунком. Число 12 широчайшим образом распространено во всем мировом фольклоре прежде всего как число 12 месяцев в году. Естественно возникает предположение, что изображенные на чаше 12 клейм разного рисунка, составляющие замкнутый круг, это символы 12 месяцев, образующих годовой цикл.

Предположение о том, что 12 рисунков лепесовской чаши являются знаками 12 месяцев, может получить силу научной гипотезы только в том случае, если удастся доказать, какой именно месяц обозначен тем или иным рисунком. Для удобства обращения с 12 рисунками пронумеруем их по часовой стрелке, начиная от прямоугольника, внутри которого прочерчен крест и угол наверху. На трех рисунках (№ 1, 3 и 6) есть четкие косые кресты, которые иногда называют «поганскими крыжами» и часто истолковывают как символы огня или солнца. В рисунке № 6 крест повторен дважды и сопровождается волнистой линией — обычным символом воды.

Священный «живой» огонь (добываемый трением) возжигался славянами три раза в год в связи с тремя солнечными фазами:

а. В конце декабря в связи с зимним солнцестоянием; огонь горел до 6 января, до конца зимних святок. На народных деревянных календарях XVII—XIX вв. знаком солнца обозначался *январь*, месяц «разгорания солнца».

б. В связи с весенним равноденствием в конце марта. Позднее христианство отодвинуло праздник масленицы на февраль — март, в зависимости от начала великого поста.

в. У всех славянских и соседних с ними народов отмечается живым огнем праздник Ивана Купалы 23—24 июня, в день летнего солнцестояния, когда явственно выступают два элемента языческого культа — огонь и вода.

Исходя из того, что у славян далеко не всегда отмечалось осеннее равноденствие, оттесненное праздниками урожая, мы должны сопоставить наши три рисунка огневых знаков со следующими славянскими месяцами:

а) № 1 — *просинец* — январь, начало нового языческого года, месяц просьбы и заклинаний на весь год;

ранние сосуды из Приднепровья с рельефным изображением *трех* человеческих рук, поднятых вверх (Гавриловка). Известен на Балканах новогодний обычай: когда месяц в квашне тесто для «богача» — новогоднего священного хлеба, *то три женщины трижды* поднимают квашню к небу, произнося при этом заклинания, подобные русской новогодней «славе хлебу» в подблюдных песнях. Возможно, что с подобными представлениями следует связывать и трехручность древних сосудов.



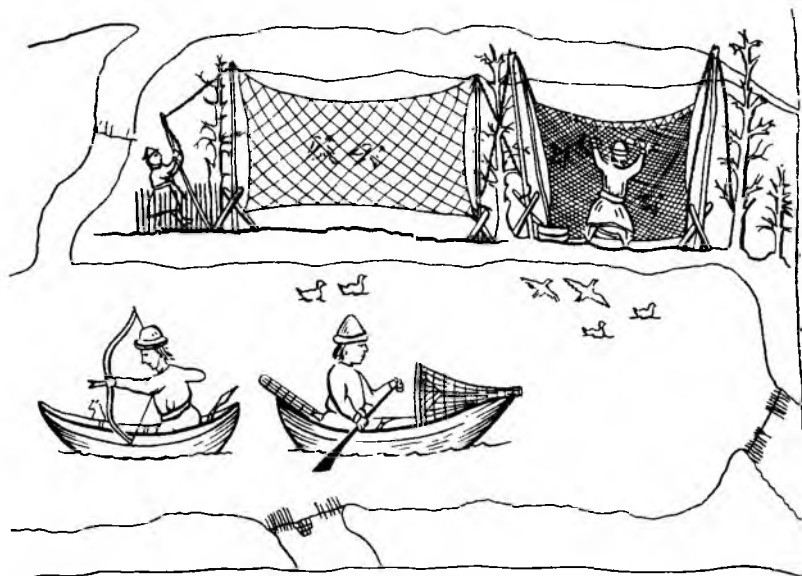


Рис. 31а. «ПЕРЕВЕС» ДЛЯ ЛОВЛИ ПТИЦ. Старинный рисунок

- б) № 3 — *сухий* — март, месяц проводов зимы и встречи весны;  
 в) № 6 — *кресень* — июнь, месяц летнего зноя, солнцеворота, месяц молений, обращенных к солнцу и к воде.

Предположение о календарном характере 12 лепесовских рисунков получило некоторую поддержку в раскрытии (тоже предположительном) трех огненно-солнечных знаков, приходящихся на январь, март и июнь, но этого недостаточно для построения прочной гипотезы.

К счастью, на этой же чаше мы располагаем еще одной серией рисунков, расшифровка которых никак не связана с солярными знаками, независима от них и может служить самостоятельным основанием для распределения 12 клейм внутри годового круга. Это рисунки, относящиеся к сельскому хозяйству и промыслам. Определение месяцев на лепесовской чаше может быть произведено, таким образом, по двум различным, независимым друг от друга системам, и, естественно, расхождение между ними сведет почти на нет предыдущие рассуждения, а совпадение двух систем даст надежную основу предложенной расшифровке. (Рис. 31).

Рисунок в клейме № 4 отчасти напоминает какое-то животное с рогами или торчащими вверх ушами (конь, козел?), но в то же время очень похож и на изображение рала с череслом. Судя по находкам чересла и наральников, предназначенных для горизонтальной вспашки плужного типа, племена черняховской культуры знали рало с полозом (пльугом) и плужным вожом. На грядиле лепесовского рала изображены даже

«вуйца» — два вертикальных, похожих на рога колышка, за которые закрепляется ярмо в передней части грядила.

Из всех 12 месяцев с основным пахотным орудием может быть связан для лесостепной черняховской области только апрель — месяц пахоты и удобрения земли. Среди всех древнерусских названий месяцев именно апрель назван месяцем «удобрения земли золою» — *березозолом*.

В позднейших русских календарях апрель обязательно отмечался изображением коня (23 апреля — егорьев, или юрьев день). Егорьев день был традиционным днем выгона скота на молодую траву. Рало или конь в одинаковой мере могут быть рассмотрены как обозначение апреля. Мне представляется наиболее вероятным все же толкование этого рисунка как изображения пахотного орудия.

Рисунок № 8 на нашей чаше изображает вполне оформившиеся колосья с явно различимыми зернами. Скорее всего это колосья пшеницы. Уборка яровых заканчивалась на Украине в августе, и месяц август до сих пор носит там характерное имя *серпень*, месяц жатвы, уборки «обилия».

Если мы совместим названия месяцев по солярной системе с названиями их по системе хозяйственной, то окажется, что они совпадают: № 1 — январь, № 3 — март, № 4 — апрель, № 6 — июнь, № 8 — август. Отправляясь от такой расшифровки, мы можем осмыслить и рисунки некоторых других месяцев.

Рисунок № 9 должен по этой схеме символизировать сентябрь — месяц перелета птиц, на которых именно в это время устраивали массовую охоту с «перевесами» — гигантскими сетями, натягиваемыми между высокими деревьями. Этнографические примеры показывают сходство «перевеса» с рисунком № 9. Время отлета птиц с подросшим молодыком — конец августа и сентябрь. День св. Никиты (Никита-Гусепролет) приходится на 15 сентября<sup>5</sup>.

Рисунок в клейме № 10 дает нам две плетенки, две косы, напоминающие «повесмо» льняной или конопляной пряжи. Обработка волокнистых растений, трепка льна и увязка портативных плетенок пряжи производилась в том месяце, который у ряда славянских народов сохранил даже название, связанное с процессом обработки волокнистых — в «паздернике», «кастрычнике», т. е. в октябре. А рисунок № 10 по моей схеме и приходится на октябрь. Рисунок № 11 должен соответствовать ноябрю, называвшемуся у славян *груднем*, т. е. грязным. Летопись знает выражение «путь бысть груден». На рисунке изображено нечто вроде прямой дороги и несколько волнистых линий, возможно означающих осеннюю грязь, что как бы поясняет наименование месяца. Последний рисунок № 12 приходится на декабрь. Здесь может удивить повторное изображение сетей — как и в сентябре. Но сети — тенета применялись и в начале декабря, но на этот раз не для птиц, а для мелкого лесного зверья вроде косуль, серн и диких коз.

<sup>5</sup> Копержинский Кость. Господарчі..., с. 71.

Рассматривая орнаментированный круг лепесовской чаши № 2 как изображение символов 12 месяцев (рис. 31), мы должны поставить вопрос о назначении этого великолепного и интересного сосуда из языческого алтаря.

Во всем славянском годовом цикле обрядов и праздников мы знаем только один момент, когда взор древнего славянина охватывал весь год в целом, все 12 месяцев. Это время празднования Нового года, когда произносились заклинания на весь будущий год и одновременно с этим производились гадания о будущем.

Число 12 чаще всего встречается именно в новогодней обрядности: 12 «старцев», руководящих ритуалом, 12 снопов, по которым гадают о будущем урожае в начинающемся году, вода из 12 колодцев для подблюдных гаданий; священный огонь «бадняк» горит 12 дней (шесть дней в конце старого года и шесть в начале нового).

Торжественный цикл новогодних обрядов начинался воспоминаниями о прошлом (пение старинных былин), а завершался гаданиями о будущем. Именно конец святок, знаменитый «крещенский вечерок», считался наиболее удобным временем для вопрошания судьбы.

Для январских заклинаний и гаданий, связанных с подблюдными песнями, требовались специальные *сосуды для священной воды*, в которую опускали золотое кольцо. Идея воды подчеркнута массивной рельефной зигзаговой линией, идущей вокруг всего сосуда под самым венчиком. Аграрно-магический характер этих гаданий достаточно выяснен трудами В. И. Чичерова<sup>6</sup>; одной из главных подблюдных песен являлась «слава хлебу». Вода и золото — обязательные атрибуты новогодних аграрно-магических гаданий, так же как вода и солнце, обеспечивали древнему славянину урожай.

Лепесовская чаша со знаками 12 месяцев могла быть именно таким сосудом для священной воды, с помощью которого осуществлялось новогоднее гадание об урожае. Быть может, с этой же аграрной магией связано и то, что в конструкции лепесовского жертвенника находились и фрагменты сосудов для зерна.

Большие глубокие сосуды в древней Руси именовали *чарами*. Не отсюда ли гаданье при помощи чар называлось *чародейством*?

В 1967 г. А. В. Бодянский сделал замечательное и еще не вполне оцененное открытие — он нашел в кургане с сожжением у с. Войскового (близ Ненасытецкого порога Днепра) сосуд черняховского времени с двумя рядами символических знаков. (Рис. 32). Сосуд имеет вид большого одноручного приземистого кубка (кувшина, ковш?) емкостью около 3 л<sup>7</sup>. Нижний ряд содержит 16 отдельных клейм, которые не могут быть символами 12 месяцев. Здесь мы видим чередование косых крестов (знак солнца) с заштрихованными прямоугольниками, обычно обозначающими

<sup>6</sup> Чичеров В. И. Зимний период..., с. 97—106.

<sup>7</sup> Бодянский А. В. Результаты раскопок черняховского могильника в Надпорожье. — В кн.: Археологические исследования на Украине в 1967 г. Киев, 1968, вып. 2, с. 172—174.



Рис. 32. СОСУД IV в. ИЗ ВОЙСКОВОГО (на Днепре) С КАЛЕНДАРНЫМИ «ЧЕРТАМИ И РЕЗАМИ»

землю, пашню. В двух случаях рисунок (диагональ и заштрихованный треугольник) не поддается опознанию. В одном случае косые кресты сдвоены и расположены рядом; на лепесовской чаше такие парные кресты соответствовали месяцу июню.

Единичным является и прямоугольник, разделенный на десять квадратиков ( $5 \times 2$ ) с точкой внутри каждого квадратика. Такие квадраты с точкой посередине обычно обозначают засеянное поле, ниву. Верхний ряд содержит 12 четко обозначенных знаков, выполненных по сырой глине линиями, точками и крохотными колечками (тычки торцом соломы?). Знаки разнообразны: ромбы, знаки в виде вписанных друг в друга букв  $\Delta$ , знаки в виде славянской буквы юса малого, в виде косога креста и креста с двумя вертикальными линиями.

Автор раскопок принимал их за буквы и весь набор знаков считал надписью. Можно было бы счесть знаки верхнего ряда за начальные буквы древних названий месяцев, но попытка отыскания во всех славянских языках таких сочетаний, чтобы четыре месяца начинались на одну букву, три других месяца на иную букву, два месяца на третью букву, а три месяца имели самостоятельные начальные буквы — такая попытка не увенчалась успехом. Материалом для расчетов послужила сводная таблица славянских названий месяцев, опубликованная Д. Прозоровским

в статье «О славяно-русском до христианском счислении времени»<sup>8</sup>. Число 12 заставляет нас предпринять попытку осмыслить эти знаки как обозначение годового цикла. Ключом к расшифровке могут быть только косые кресты, обозначавшие солнечные фазы, соответствовавшие, по представлениям древних славян, месяцам: январю (а не концу декабря, как на самом деле), марту, июню и сентябрю. Возможны следующие комбинации: крест, принимаем последовательно за январь, март, июнь, сентябрь. Крест с двумя линиями также принимаем за месяцы солнечных фаз.

Для большей надежности мы должны учитывать в качестве начала солнечного года как декабрь, так и январь; получаем 16 комбинаций размещения крестов-фаз на годичной сетке. Из них после всех расчетов оказалась возможной только одна: косым крестом обозначен январь (как и на чаше из Лепесовки), крестом с двумя линиями по бокам обозначен сентябрь, время осеннего равноденствия. Этим подтверждается дополнительно правильность отождествления одного из крестов, обозначающих солнечную фазу на лепесовской чаше с январем, а не с декабрем, как следовало бы с современной научной точки зрения. Дело в том, что зимнее солнцестояние (23 декабря), поворот солнца на лето («солнце на лето, зима на мороз») отмечалось двенадцатидневными святками — с 24 декабря по 6 января включительно, захватывая, как видим, и начало нового года. Особенно заметным удлинение дня за счет сокращения ночи становится именно в январе; кроме того, январь, как правило, резко отличается от пасмурного декабря своею солнечной погодой. Все это объясняет нам странное на первый взгляд размещение солнечного креста на сосудах из Лепесовки и из Войскового в той секции годичной сетки, которая приходится на *просинец* — январь. 1 января, праздник встречи Нового года был кульминацией языческих святок, сохранивших свои сроки и обряды и после принятия христианства (от рождества 25 декабря до крещения 6 января). На лепесовской чаше размещение крестов-фаз в секциях января, марта и июня (двойной крест, «макушка лета») подтверждено шестью хозяйственными символами для других месяцев:

Февраль (дневнерусск. сѣчень) — время подсеки деревьев для очистки земли под пашню.

Апрель (березозол) — время сожжения деревьев и удобрения земли.

Август (укр. серпень) — время жатвы и увоза снопов с поля (хорватск. — коловоз).

Сентябрь (рюен сербо-хорв. красный) — время установки перелетных птиц.

Октябрь (паздерник, кастрычник) — время обработки льна.

Декабрь (студень) — время установки тенет на лесную рогатую дичь.

Утвердившись в правильности обозначения месяца января солнечным знаком косого креста, мы можем вернуться к символике изображений на

<sup>8</sup> Труды VIII археологического съезда. М., 1897, т. III, с. 206.

ковше-кубке из Войскового, рассмотрев в комплексе оба ряда изображений, так как теперь нижний ряд, состоящий из стандартного сочетания прямоугольников, изображающих землю с солнечными знаками, и из отдельных особых знаков, получает важное для нас календарное приурочение.

Знак из двух крестов приходится на май—июнь, что близко к размещению на лепесовской чаре (июнь).

Прямоугольник из 10 квадратов с кружками в каждом из них, сделанными соломинкой, находит полное соответствие в позднейшем прикладном искусстве Киевской Руси, где подобным образом изображался символ поля, нивы (например, на плаще святого Бориса «Хлебника») <sup>9</sup>. Этот знак нивы приходится на кубке из Войскового на время от середины августа до середины сентября, т. е. на то самое время, которое обозначено в славянских языках как месяц работы серпа (*серпень*) и увоза колосьев в снопах со сжатой нивы на колах-телегах (*колотовоз*). Одни из крупнейших русских праздников — усенье — отмечается в середине серпня (15 августа) и называется или *госпожиным днем* в честь богородицы или *спожинками*.

Единый особый знак креста с двумя вертикальными чертами, соединяющими верхние концы креста с нижними, приходится на сентябрь на одну из солнечных фаз — осеннее равноденствие — редко отмечаемую кострами из живого огня. Традиционные, устойчивые костры, запаленные от трения дерева, устраивались на зимние святки, на масленицу (весеннее равноденствие) и на купалу (летнее солнцестояние). Однако нам известны случаи возжжения огня и в осеннюю солнечную фазу: около 24—25 сентября устраивались «именины овина», т. е. того самого места, где проводился культ огня — *сварожича* <sup>10</sup>.

Отсутствие на кубке из Войскового солнечно-огневого знака в обозначении марта и наличие его в обозначении сентября свидетельствует о том, что внимание изготовителей ковша-кубка было сосредоточено на земельном финале летнего сезона: выделена особо осенняя солнечная фаза и около ее символа помещен знак нивы. Судя по этому кувшин был посвящен празднеству жатвы, сбора урожая в августе—сентябре. Позднейшие восточнославянские праздники урожая приурочивались к усенью 15 августа и рождеству богородицы 8 сентября. Именно этот период и отмечен на нашем глиняном календаре знаком нивы. Во время жатвы первый сноп увозят в дом как священный символ урожая, а последние колосья не сжинают, а завязывают узлом «Волосу на бородку», поливают водой или вином и оставляют на поле. Крест с двумя линиями по бокам образует фигуру, похожую на сноп, положенный для молотбы. Расположение календарных знаков на сосуде таково, что если пить из него, держа его за ручку правой рукой, как положено при здравницах, то главный символический узел изображений — «сноп» в верхнем ряду и

<sup>9</sup> Рыбаков Б. А. Языческая символика древнерусских украшений. — Тезисы докл. сов. делегации на I Междунар. конгрессе славян. археологии. М., 1965, с. 64—73.

<sup>10</sup> Коринфский А. А. Народная Русь. М., 1901.

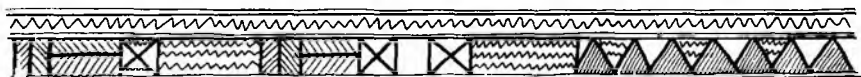


Рис. 33. СОСУД ИЗ КАМЕНКИ (на Днестре) С КАЛЕНДАРНЫМИ «ЧЕРТАМИ И РЕЗАМИ»

«нива» в нижнем — будет обращен во вне, к зрителям, участникам обряда.

Необходимо вспомнить описание славянского жатвенного обряда у наиболее архаичного по своему быту племени вятичей, сделанное по наблюдениям IX в. Ибн-Русте, писавшим в 903 г.:

«Во время жатвы они берут *ковш* с просом, поднимают к небу и говорят: «Господи! Ты, который снабжал нас пищей, снабди и теперь нас ею в изобилии»<sup>11</sup>.

Учитывая широкое распространение обряда завивания колосьев в конце жатвы «Волосу на бороду», нам следует обратить внимание на соседство кургана в Войсковом с селом Волосским, название которого несомненно связано, как и многие другие (Волосово, Велесово), с именем древнего Волоса. От могильника, где найден кубок со знаками августовской жатвы, до Волосского всего два часа пешего хода.

Интересно и другое — словом *кубок* (къбел) в древнерусском языке обозначался не только сосуд для пиршественных здравниц, но и некая мера зерна<sup>12</sup>.

Ковш-кубок из Войскового вмещал примерно 1/8 четверика-амфореуса, которым славяне черняховского времени мерили зерно. Это косвенно связывает и с другой ипостасью Волоса — с его функциями бога богатства и торговли. (Рис. 32).

<sup>11</sup> Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси. — В кн.: Древнерусское государство ... М., 1965, с. 395.

<sup>12</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1893, т. I, стлб. 1387.

*Сосуды с неполным количеством месяцев.*

Причислить такие сосуды к календарной обрядности можно только по аналогии с точно определенными и содержащими 12 знаков или рисунков. Прежде всего следует обратиться к лепесовской чаше № 1, найденной в том же жертвеннике, что и чаша № 2. Она во всем подобна рассмотренной выше чаше № 2: та же общая форма, та же массивная лепная линия воды вокруг венчика, те же 7 концентрических кругов на внутренней поверхности чаши, три ручки и точно такое же плоское широкое кольцо венчика вокруг горловины, тоже разделенное на секции (см. рис. 30). Разница только в том, что секций не 12, а 9. А это уже существенно меняет осмысление рисунков. Трехручная конструкция чаши делит поверхность плоского диска у горловины сосуда на три части по три прямоугольных клейма в каждом из них; одно клеймо повреждено так, что рисунок на нем не виден. Из сохранившихся 8 клейм в шести случаях рисунок почти точно соответствует шести клеймам годичного круга чаши № 2. Два клейма дают особый рисунок, не встречающийся на чаше № 2, — вертикальные волнистые линии, обычно обозначающие дождь. Порядок месяцев нарушен и не составляет такой стройной системы, как на чаше с полным годовым циклом; здесь дан не тот или иной отрезок года, а девять месяцев вразброд. Чередование месяцев от произвольно выбранной точки такое:

Ноябрь (дождевые символы).

Октябрь, июль, сентябрь, февраль (дождевые символы).

Лагуна.

Июнь.

Отсутствие таких аграрных символов, как рало и колосья, неполнота годичного цикла и в то же время явное воспроизведение уже известных нам обозначений, взятых из годичного цикла чаши № 2 — 12 месяцев, должны направить нашу мысль на вторую половину новогодней заклинательной обрядности, посвященную гаданию не о предстоящем урожае, а гаданию девушек о своей судьбе в предстоящем году<sup>13</sup>. Как и во многих других случаях, аграрная магия сопряжена с идеей беременности женщины. Число 9, определяющее количество месяцев беременности, было сакральным числом. Мы встречаемся с ним при рассмотрении жертвенника зарубинецкого времени на Девичь-Горе близ Триполья (см. ниже).

Наиболее вероятно, что лепесовская чаша № 1 предназначалась тоже, как и чаша № 2, для новогодних гаданий, но не для той части обряда, когда пели «славу хлебу», а для подблюдных песен, связанных с предстоящим замужеством, когда:

В чашу с чистою водой  
Клали перстень золотой,  
Серьги изумрудны;  
Расстилали белый плат  
И над чашей пели в лад  
Песенки подблюдны. (Жуковский В. А. «Светлана»)

<sup>13</sup> Чичеров В. И. Зимний период...



Это гадание завершило собою двенадцатидневный цикл зимних святок и производилось в «крещенский вечерок», в ночь с 5 на 6 января.

Сущность гадания заключалась в том, что девушки определяли тот месяц, в который та или другая из них выйдет замуж. Судя по этнографическим примерам, гадание могло производиться следующим образом: в чашу с водой опускали ореховую скорлупу и взбаламучивали воду кругами. Скорлупа плавала кругами и в конце концов останавливалась у какого-то борта. Знак месяца на бортике чаши означал срок выхода замуж. Если же плавающий предмет останавливался у одной из трех широких ручек сосуда, не имевших никаких обозначений, то, очевидно, данной девушке выйти замуж в предстоящем году суждено не было. Возможно, что и дождевые обозначения (не имеющие аналогий на чаше с полным годовым циклом) тоже означали нечто иное, чем срок замужества. Нарушение календарного порядка месяцев (11-й, 10-й, 7-й, 9-й, 2-й, ?, 6-й) связано именно с гадательной практикой — нужно было затруднить гадающим возможность воздействия на процедуру обряда. Основываясь на том, что поддается расшифровке, можно сказать, что сроки замужества группируются в два разряда: один из них — летние месяцы июнь и июль, буйные ярилыны дни, разгульные ночи Купалы. Второй разряд охватывает осень после сбора урожая и зиму (сентябрь — ноябрь и февраль), что полностью согласуется как с этнографическими, так и с летописными данными. К. Копержинский, изучая сельскохозяйственные сезоны у славян, отмечает, что главный период деревенских свадеб падает, во-первых, на осень, а, во-вторых, на зиму — от богоявления (6 января) до масленицы, т. е. до марта<sup>14</sup>.

Псковская летопись под 1459 г. сообщает: «... Того же лета в зимнес время о сватбах...»<sup>15</sup>.

Поврежденное клеймо, по всей видимости, должно было содержать обозначение января; намек на это есть на уцелевшей части.

Чаша для девичьего гадания отличается значительно большей декоративностью: ее поддон со сложным рельефом украшен двумя волнистыми линиями и вертикальными полосками между ними<sup>16</sup>.



Из всех сосудов славянской земледельческой лесостепи в «трояновы века», содержащих календарную тематику, самым замечательным и важным для науки безусловно является кувшин из могильника в Ромашках на Руси, недалеко от самого Черняхова. (Рис. 34).

Кувшин очень тщательно изготовлен на кругу. На сырую глину до обжига на тулово сосуда специальными штампиками нанесен сложней-

<sup>14</sup> Копержинский Кость. Господарчі..., с. 67—68.

<sup>15</sup> ПСРЛ, СПб., т. IV, с. 218.

<sup>16</sup> Rybakov Boris. Calendrier agraire..., s. 21, tabl. 1. Аналогичная трехручная ваза черняховской культуры найдена в погребении с трупосожжением на берегу Березанского лимана близ Очакова. См.: Магомедов Б. В. Каборга IV.— В кн.: Могильники черняховской культуры. М., 1979, с. 25, табл. III, рис. 6. Сосуд очень плохо описан автором публикации, а интересный для нас орнаментальный круг с девятью (по расчету) клеймами не упомянут вовсе.

ший «орнамент» в два пояса; верхний пояс более широкий, нижний — узкий. Считать комбинации из нескольких сотен знаков, расположенных без всякого ритма и повтора, орнаментом невозможно. Кувшин из Ромашек, найденный В. В. Хвойко в 1899 г., публиковался неоднократно<sup>17</sup>, но долго не привлекал внимания. В 1962 г. я предпринял попытку расшифровки содержания сложной композиции, и она не встретила возражений<sup>18</sup>.

Изобразительными средствами автора композиции были четыре вида штампов: 1. Штамп с квадратным торцом; квадрат разделен двумя диагоналями и линиями, соединяющими середины сторон квадрата. 2. Дуговой штамп для так называемого *ногтевого* орнамента, при помощи которого создавались различные фигуры, «елочки» и струящиеся волнистые линии. 3. Штамп, изображающий серп. 4. Штамп, дающий отпечаток вписанных углов.

Ключом к разгадке сложных композиций верхнего пояса являются три группы изображений:

1. Два креста, размещенные на стороне, противоположной ручке кувшина.
2. «Громовой знак» («колесо Юпитера» с 6 спицами). В колесе явно ощущается шесть граней.
3. Реалистическое изображение двух серпов и рядом с ними — фигуры, напоминающей «копы» или «крестцы» снопов на сжатой ниве.

Эти три крупных, во весь верхний пояс, композиции уже наталкивают нас на мысль о календарной сущности всех изображений: два креста могут отмечать июнь, летнее солнцестояние, «солнцеворот», как это было на лепесовской чаше; громовой знак может обозначать главный грозовой день в году — 20 июля, день Перуна или архаичного Рода (позднее — ильин день). Последнее звено (серпы или «копы» снопов) явно и недвусмысленно говорит о жатве.

Все три опознаваемых композиции следуют (если смотреть слева направо) одна за другой в календарном порядке:

1. Два креста — Купала, 23 июня.
2. Громовой знак — ильин день 20 июля.
3. Жатва — конец июля или первая половина августа.

Все сказанное выше требует более подробных доказательств и приведено здесь только лишь для того, чтобы читателю легче было следить за ходом описания и анализа, когда главная мысль уже обозначена.

С этой же целью следует добавить, что рисунки на кувшине расположены двумя горизонтальными поясами, но ритм обоих поясов одинаков —

<sup>17</sup> Очерки истории СССР, М., 1958, с. 50; *Брайчевский М. Ю.* Ромашки.— МИА. М., 1960, № 82, с. 113; табл. 1—2, с. 12. Кувшин хранится в Киевском гос. ист. музее. Инв. № 13115.

<sup>18</sup> *Рыбаков Б. А.* Календарь IV в. ..., с. 74—89, рис. № 7—16; *Он же.* Календарь древних славян.— Наука и человечество, 1962, № 1, с. 95—105; *Он же.* «Черты и резы» древних славян.— Вокруг света, 1970, № 1, с. 14—15.

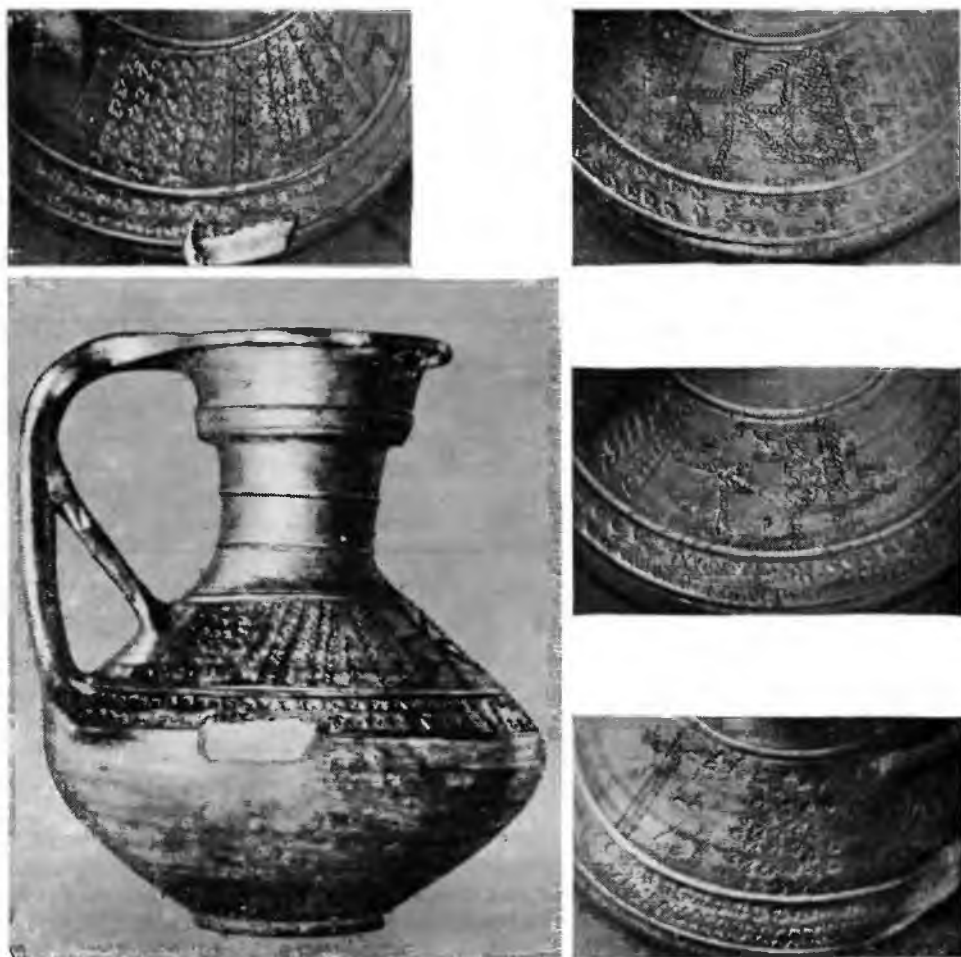


Рис. 34. РИТУАЛЬНЫЙ СОСУД-КАЛЕНДАРЬ IV в. ДЛЯ ЛЕТНИХ МОЛЕНИЙ  
О ДОЖДЕ ИЗ РОМАШЕК (на Киевщине).  
Фото отдельных частей сосуда из Ромашек

каждому крупному знаку верхнего пояса (многие из них уже названы мною) обязательно соответствует та или иная цезура в орнаменте нижнего пояса. Верх и низ сопряжены воедино, они взаимно дополняют друг друга, повествуя вместе о языческих празднествах лета, завершаемых жатвой.

Не считая нужным при наличии рисунков давать детальное словесное описание всех элементов ромашковского кувшина в их последователь-

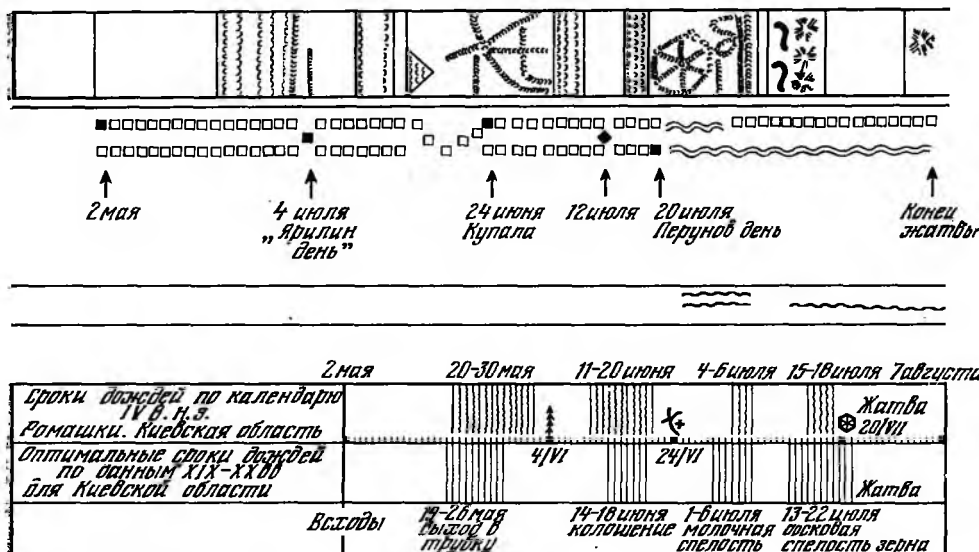


Рис. 35. ОБЩАЯ РАЗВЕРТКА РИСУНКОВ НА КУВШИНЕ ИЗ РОМАШЕК.

Сопоставление сроков молений о дожде с оптимальными сроками по агротехническому руководству XIX в. для Киевщины

ности, остановлюсь на самой важной части изображений. Такой я считаю нижний пояс, состоящий из двух рядов одинаковых квадратиков, штампованных, как и все другие рисунки, по сырой глине до обжига кувшина. (Рис. 35).

Всех квадратиков здесь 96. Начиная от ручки кувшина вправо идут в два ряда 32 квадратика. Под знаком дерева верхнего пояса ритм квадратиков прерывается и один из них поставлен обособленно под чертой. Далее опять идут два ряда (14 штампов), прерываясь под купальским знаком (два креста); здесь квадратик верхнего ряда опускается вниз, образуя гирлянду из шести штампов. Затем снова ряды выравниваются, насчитывая 18 штампов, после чего опять поставлен один обособленный квадратик; его особое деклинационное значение подчеркнуто тем, что он поставлен боком, углом вверх. После этой деклинации восемь квадратиков продолжают два ряда.

Под «громовым знаком» шестигранного колеса ритм резко обрывается. Вместо квадратиков здесь изображены горизонтальные волнистые линии. Вплоть до этого места волнистые струйчатые линии изображались только в верхнем поясе и только вертикально, а здесь они потекли горизонтально только в одном нижнем поясе, исчезнув совсем из верхнего. Под всем грозовым шестигранником нет квадратиков — их место заняли струйчатые линии. Возобновляются квадратик под рисунками серпов и снопов, но здесь они идут только в один ряд, а под ними изображена вол-

нистая линия. Заканчивается этот ряд в 17 штампов под последним изображением снопов уже у ручки кувшина.

Как видим, все изменения ритма нижнего пояса изображений строго следуют важнейшим изображениям верхнего пояса. Думаю, что смысл квадратиков был в том, что они изображали отдельные дни и календарно точно обозначали числа важнейших языческих празднеств в честь Ярилы, Купалы и Перуна.

Поскольку здесь мы уже переходим в область точных цифр, то все предыдущие мои предположения и допущения должны быть и могут быть проверены подсчетами. Чем больше будет совпадений с известными нам календарными датами, тем минимальней будет вероятность ошибки.

Прежде всего нужно выбрать и обосновать исходную точку для отсчетов предполагаемых дней. Ее нам подсказывает сам «календарь», автор которого особо выделил колесовидный шестигранник с шестью радиусами — этот знак крупно нарисован во всю ширину верхнего пояса. Только около этого знака прерывается цепь квадратиков — дней нижнего пояса — и происходит резкое изменение направления волнистых линий: до колеса струйчатые линии идут вертикально, как дождь, в четырех местах «календаря», а после «громового знака» они исчезают из верхнего пояса и идут горизонтально в нижнем поясе под изображением жатвенного поля. Семантика колеса с шестью спицами хорошо выясняется при помощи этнографии: на русском Севере такое колесо с обязательными шестью радиусами вырезалось на причелинах изб для того, чтобы уберечь избу «от грома». А. Супинский зафиксировал такой знак в том же оберегающем значении в Белоруссии. Там он прямо назван «громовым знаком»<sup>19</sup>.

На Украине, где отсутствует деревянная резьба, ту же функцию оберега от молнии выполняет старое тележное колесо или обод от него, помещаемые на соломенной кровле хаты и сарая.

Повсеместное распространение у всех восточных славян одного и того же оберега от грозы — шестигранника или круга, но обязательно с шестью радиусами — заставляет нас выделить эту фигуру из общей массы знаков, условно называемых солярными, и признать такое колесо особым «громовым знаком»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Материалы и фото из архива А. Супинского любезно сообщены мне Г. С. Масловой.

<sup>20</sup> Круглая или близкая к ней шестугольная колесовидная форма «громового знака» необычна для наших современных представлений о молнии, которая рисуется обычно в виде зигзагов или стрел. Однако надо учитывать, что в природе существует два вида молний и что, кроме линейной молнии, существует еще и шаровая, наиболее опасная для человека. Линейные молнии мы обычно наблюдаем издалека, как часть грозового пейзажа, и ущерб, причиняемый ими, обычно не виден. Шаровая же молния — это медленно плывущий над землей огненный шар, обладающий во много раз большей разрушительной силой. Большой интерес представляет в этом смысле древнерусская лексика, объединяющая понятие молнии и плода граната. Так, в переводе «Иудейской войны» при описании символики жреческих одежд говорится, что колокольчики на ней символизируют гром, «а родня — мльню». См.: *Мецкерский Н. А.* История Иудейской

При анализе «календаря» нам удобнее всего взять за исходную точку отсчетов знак в виде колеса, расположенный почти непосредственно перед картиной жатвы и являющийся «громовым знаком», оберегом от испепеляющей шаровой молнии. Принимая его за основу, мы, как при доказательстве теоремы, допустим, что громовый знак связан с той единственной датой в славянском календаре, когда отмечался кровавыми жертвами день бога грома и грозы — 20 июля, позднейший ильин день. (Рис. 36).

*Проверка первая.* Проверим правильность допущения, что два креста в середине «календаря» связаны с праздником Купалы (ивановым днем).

От ильина дня (20 июля), принятого нами за исходную точку, до дня Ивана Купалы (24 июня) — 27 дней, считая оба праздника. На ромашковском кувшине от «громового знака» — колеса до двух крестов — 27 квадратных штампов, принятых нами за обозначения дней. Совпадение налицо.

*Проверка вторая.* На пространстве этих 27 квадратных штампов, как мы видели выше, один штамп поставлен отдельно и боком, образуя какую-то внутреннюю грань, не связанную с рисунками верхнего пояса, но тем не менее четкую.

По полученной выше шкале 24.VI — 20.VII эта грань приходится на 12 июля. Никакого народного праздника, приходящегося на это число, мы не знаем, известно только, что *подготовка* к ильину дню начиналась за неделю до самого праздника, и вся эта неделя носила название ильинской.

Под 983 г. летопись сообщает: «В лето 6491. Иде Володимир на Ятвягы и победи Ятвягы и вся землю их. И иде Киеву и творяше требу кумиром с людьми своими. И реща старци и боляре: «Мечем жребий на отрока и девицю; на него же падеть, того зарежем богом». Быше варяг един... у бе у него сын ... на сего паде жребий зависти дьяволи»<sup>21</sup>.

Летопись не называет, правда, ни точного дня выбора жертв, ни того грозного бога, которому должны были принести в жертву варяга. Но церковь сохранила память об этом событии, канонизовав и молодого Федора и его отца Иоанна. День выбора жертв, жеребьевки — 12 июля, т. е. тот самый день, который отмечен на ромашковском кувшине-календаре за 8 дней до праздника бога-громовика. Сочетание этих разнородных данных позволяет объяснить смысл разделительного знака на глиняном календаре.

*Проверка третья.* Известно, что празднику Ивана Купалы (как и празднованию ильина дня и Нового года) *предшествует* подготовительная неделя, носившая название русальной недели.

войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М., Л., 1958, с. 372 и 517. Так определить молнию можно только имея в виду молнию шаровую. Родія, род — означает и в древнерусском языке «плод граната», «пуническое», «карфагенское яблоко» (Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903, III, с. 131; Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. М., 1900, с. 551). Формой, размером и лиловато-огненным цветом гранат действительно похож на шаровую молнию. А это объясняет и форму «громового знака», воспроизводящего этот опаснейший вид молнии.

<sup>21</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет. М.; Л., 1950, с. 58—59.

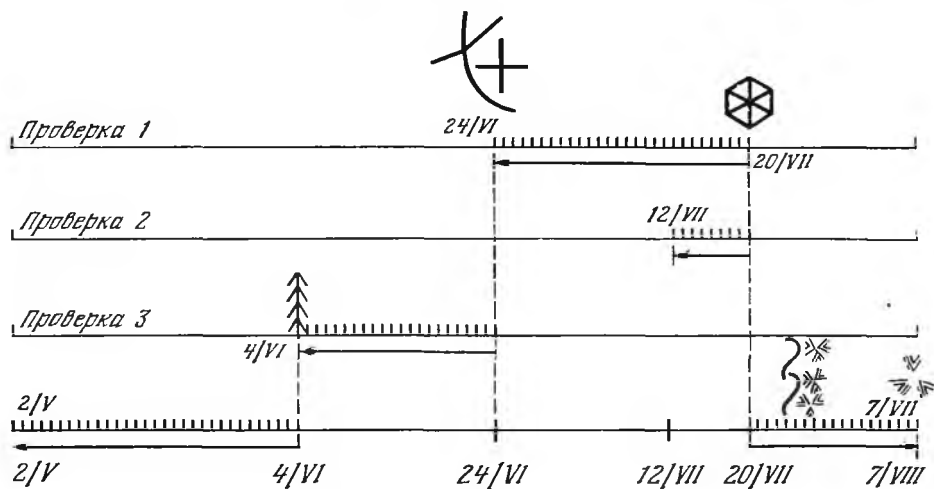


Рис. 36. ВЫБОР ЖЕРТВ ПЕРУНУ 12 июля 983 г. Миниатюра Радзивилловской летописи  
Таблица проверки календарных сроков

На нашем глиняном календаре гирлянда квадратиков, нарушающая их ритм, вплотную примыкает к дню Купалы (19—24 июня), *предшествуя ему*. Эта гирлянда состоит из шести штампов, считая и самый день Купалы, завершавший эту неделю.

То, что неделя здесь ограничена шестью днями, не должно нас смущать, так как именно шестидневную неделю следует считать древней индоевропейской. Следы ее есть и у славян и у германцев; в письменных источниках она зафиксирована для согдийцев. Итак, этнографически хорошо известная русальная неделя точно обозначена на нашем календаре — 19—24 июня.

*Проверка четвертая.* Русальной неделе и Купале предшествует еще одна цезура, связанная со знаком дерева и предположительно сопоставленная мною с семиком (ярилиным днем). Определить древнюю календарную дату семика было невозможно, так как этот народный праздник был поставлен церковью в зависимость от пасхи и праздновался то в конце мая, то в середине июня<sup>22</sup>. Единственное свидетельство о точно фиксированном дне — 4 июня — рассматривалось как случайное и необъяснимое.

На ромашковском календаре отдельный квадратик, выдвинутый из рядов (под знаком семицкого деревца), приходится именно на 4 июня. Древность славянского языческого праздника именно 4 июня засвидетельствована автором «Жития святого Оттона» Гербордом, который со слов Сефрида описывает праздник у Поморян, близ г. Пирица 4 июня 1121 г.:

«Приблизившись ... мы увидели около 4000 человек, собравшихся со всей страны. Был какой-то праздник, и мы испугались, увидев, как безумный народ справлял его играми, сладострастными телодвижениями, песнями и громким криком»<sup>23</sup>.

Многолюдный языческий праздник у западных славян 4 июня, ярилин день (семик) у восточных славян (Нижний Новгород) 4 июня и знак весеннего деревца, приходящийся на календаре IV в. на 4 июня, — все это совпадения, которые трудно счесть случайными.

Итак, в итоге четырех проверок предположение о том, что неравномерно расположенные квадратикни нижнего пояса ромашковского кувшина представляют собой дни летних месяцев, подтвердилось, и символы праздников закрепились за определенными числами июня и июля: 4 июня — ярилин день; 19—24 июня — русальная неделя; 24 июня — Купала; 20 июля — день бога грозы и молний.

*Пятой проверкой* можно считать то обстоятельство, что через четыре квадратика после «громового знака» на кувшине изображены серпы и снопы. Жатва яровых на Киевщине начинается около 24 июля, т. е. опять наблюдается совпадение со сроками глиняного календаря.



<sup>22</sup> Снегирев И. М. Русские простонародные праздники. М., 1838, вып. III, с. 99—126.

<sup>23</sup> Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884, с. 51, 52 и 231.



Полагаю, что приведенных выше совпадений достаточно для того, чтобы применять к ромашковскому кувшину слово календарь без кавычек. До сих пор я вел рассмотрение его выборочно, но нас должен интересовать *весь* этот календарь в 96 дней, его начало и конец, смысл выбора именно этого отрезка года и взаимная связь *всех* изображений верхнего «пояса праздников» и нижнего — «пояса дней».

При определении всего календаря необходимо обратиться к какой-то древней календарной системе, которая помогла бы нам наиболее достоверно разделить этот отрезок года в 96 дней на месяцы. Наш современный счет с месяцами по 30, 31, 28 и 29 дней, разумеется, непригоден.

Можно думать, что древний славянский год делился на 12 месяцев по 30 дней и заканчивался 25 декабря. Каждый месяц, возможно, имел свои календы, что сохранилось в представлениях о 12 пятницах, распределенных по всем 12 месяцам.

Следы завершения года 25 декабря есть у поляков, где слово *godu* обозначает 25 декабря как срок *окончания года*, истечения срока долговых платежей.

Оставшиеся 6 дней являлись, очевидно, подготовкой к новогоднему празднику 1 января. Священный новогодний огонь «бадняк» зажегся в ночь на 25 декабря.

Отсчитывая от наших опорных надежных точек — от Купалы и ильина дня, мы получим, что счет дней начинался на кувшине-календаре 2 мая и заканчивался 7 августа (по украинской терминологии — от 2 травня до 7 серпня).

Исходя из того, что все отмеченные на нашем календаре памятные дни связаны с *аграрной* магией и что сам календарь завершается рисунками серпов и колосьев (расположенных как снопы в крестцах), общий смысл всего календаря следует искать также в области аграрных интересов древних полян.

Если мы рассмотрим вегетационные сроки тех важнейших, основных хлебных злаков, которые культивировались на Киевщине с трипольского времени, то увидим, что этот период года почти точно соответствует срокам вызревания *яровой пшеницы* и *ячменя* и значительно расходится со сроками позднее появившихся культур — проса, озимой пшеницы и ржи. По современным данным для Киевской и Житомирской областей яровая пшеница дает всходы в среднем 26 апреля — 1 мая (по разным районам), а восковой спелости достигает 13—22 июля. Ячмень всходит 27 апреля — 1 мая и созревает 13—20 июля<sup>24</sup>.

На нашем календаре счет идет от 2 мая, т. е. от самых первых, только что появившихся всходов. Начало жатвы на календаре — 24 июля, т. е. вскоре по достижении восковой спелости.

Время от 24 июля по 7 августа — это время жатвы, сушки снопов на поле и увоза их. Конечный срок означает окончательный расчет с

<sup>24</sup> Агроклиматический справочник по Киевской, Винницкой и Житомирской областям. Киев, 1959.

полевыми работами и полем. Сноп уезены для обмолота, а на поле осталось лишь несколько последних колосьев, завязанных по древнему поверью «Волосу на бородку». Кстати, в самом конце календарных знаков ромашковского кувшина изображен одинокий знак колосьев-снопов.

Означают ли что-либо в народном календаре начальная и конечная даты этого ярового цикла? Есть ли какие-либо праздники, языческие или закрывшие их христианские, близкие ко 2 мая и к 7 августа?

Начнем с той части календаря, которая обозначена более определенно рисунками серпов и снопов.

6 августа по всей Украине и в России широко праздновался церковный праздник преобразования, называвшийся в народе «второй спас» и представлявший собой праздник урожая. Караван хлеба из новины, яблоки, пироги и мед выставлялись на столе посреди села или приносились к церкви. На Украине вплоть до XX в. это был один из самых торжественных дней в году, день «плодов земных». Разница в один день между 6 и 7 августа ровно ничего не значит, так как мы знаем, что в результате слияния языческих праздников с христианскими некоторые древние празднества кочевали по пасхальной шкале в пределах 35 дней.

Очень вероятно, что «второй спас» прикрыл собой близкий по времени, но совершенно иной по содержанию, древний праздник урожая. Так как последние колосья в поле завязывались узлом «Волосу на бородку» (а в Болгарии плетут из соломы волосову бороду), то можно предположить, что праздник урожая мог быть как-то связан со скотским богом Волосом, особенно учитывая то, что слово «скот» обозначало и богатство вообще и даже деньги. Именно в черняховское время впервые урожаем пшеницы и ячменя стал измеряться римским квадранталом и давал полянским земледельцам какое-то количество римских денариев. Настаивать на этих сопоставлениях нельзя; они требуют дополнительной проверки.

Начало календарного счета на нижнем поясе ромашковского кувшина — 2 мая — точно совпадает с русским церковным праздником Бориса и Глеба («Борис-день»). Обстоятельства установления этого памятного дня и некоторые детали борисоглебской иконографии позволяют думать, что и в данном случае перед нами не простое совпадение чисел, а такая же зацепка языческого христианским.

День 2 мая не связан с днем смерти ни одного из братьев; он установлен в столетнюю годовщину их смерти, когда убитые в усобицах князья были уже канонизированы, в их честь была построена вторая церковь в Вышгороде. В 1115 г. Владимир Мономах, стремясь, очевидно, всенародно обличить княжеские усобицы, использовал столетие со времени трагической гибели Бориса и Глеба: «мощи» их были с необычайной торжественностью перенесены в новопостроенный каменный храм; тяжелые саркофаги везли на «возилах» впряженные в них князья и бояре. День перенесения мощей — 2 мая, ставший *первым собственно русским* церковным праздником, не мог быть случайным, так как вся церемония его установления была обдуманым актом нескольких соперничающих князей (Владимир Мономах, Олег и Давыд Святославичи). В дальней-

шем с именами Бориса и Глеба соединилось много поговорок, связывающих этот день с разными аграрными приметами.

В украинском фольклоре с Борисом и Глебом нередко связана древняя земледельческая приднепровская легенда о происхождении так называемых «Змиевых валов». Борис и Глеб (а иногда Кузьма и Демьян) рисуются в ней сказочными богатырями, побеждающими дракона. Победенного Змия Борис и Глеб впрягают в плуг и пропахивают на нем стоверстные борозды — «Змиевы валы» Киевщины и Переяславщины, существующие и поныне.

В том, что праздник 2 мая (близкий к общеевропейскому празднику весны) есть праздник всходов, молодых ростков, убеждает еще одна деталь: на древних изображениях Бориса и Глеба XII—XIII вв. (на золотых колтах, на серебряных монетах) рядом с погрудным рисунком князя обязательно присутствует схематический рисунок «крина», идеограмма молодого ростка.

Думаю, что Владимир Мономах, учреждая наперекор греческой церкви первый русский национальный праздник, сознательно отошел от всех реальных дат и выбрал один из тех дней, на который приходился какой-то древний народный праздник, праздник только что пробившихся на свет ростков яровых посевов.

Теперь наш календарь закреплен на семи точках, что почти полностью исключает элемент случайности.

- а) 2 мая — день молодых всходов, закрытый в XII в. праздником Бориса и Глеба;
- б) 4 июня — день Ярилы, семик, впоследствии связанный с переходом церковным праздником троицына дня;
- в) 24 июня — купала, день солнцеворота;
- г) 12 июля — день отбора жертв Перуну (или более архаичному Роду);
- д) 20 июля — праздник Перуна или Рода;
- е) 24 июля — начало жатвы;
- ж) 7 августа — праздник урожая, окончания жатвы, закрытый позднее церковным праздником преображения 6 августа.

Аграрный характер отобранного для календарного счета отрезка года не подлежит сомнению.



Нами полностью завершён разбор нижнего пояса календаря и рассмотрены важнейшие, определяющие знаки верхнего; однако анализ верхнего пояса знаков далеко не закончен; не рассмотрен ещё ряд элементов. Один из них так и остался для меня неясным: это зигзаг справа от громового колеса. Возможно, он символизировал обычную линейную молнию?

К более ясным символическим изображениям относятся вертикальные волнистые струйчатые линии, встречающиеся в четырех местах ромашковского календаря, а после ильина дня, как бы уходящие под землю и струящиеся горизонтально. Если считать, что кувшин-календарь своими

квадратиками-днями и изображениями серпов и снопов действительно отражал жизнь нивы, ярового пшеничного поля, то истолкование струй, как бы падающих сверху вниз, мы должны начать с наиболее естественного допущения, что здесь изображена вода, дождевые струи — то важнейшее, что необходимо для произрастания хлебов.

К счастью для нас, мы теперь можем с помощью квадратиков-дней нижнего календарного пояса *точно определить числа предполагаемых дождливых дней*. Это будут дни с 20 по 30 мая, с 11 по 20 июня, с 4 по 6 июля и с 15 по 18 июля. Дождливые дни указаны на календаре, очевидно, с магической целью: древним жителям Киевщины, видимо, было нужно, чтобы дожди шли в эти четыре периода. Сопоставление дождливых дней ромашковского календаря с оптимальными сельскохозяйственными сроками дождей для Киевщины явилось бы по существу шестой проверкой календарности нашего кувшина и его загадочных знаков. (Рис. 35).

Оказывается, что *все сроки дождевых периодов на нашем глиняном календаре совпадают с четырьмя оптимальными периодами дождей, необходимых яровым посевам:*

- 1) с 20 по 30 мая. Выход хлебов «в трубку» (19—26 мая);
- 2) с 11 по 20 июня. Колошение (14—18 июня);
- 3) с 4 по 6 июля. Молочная спелость зерна (1—9 июля);
- 4) с 15 по 18 июля. Восковая спелость (13—22 июля).

Второй период дождей (11—20 июня) изображен треугольником, т. е. как бы сходящим на нет; это очень точно выражает агро-технические требования, так как в ближайшие дни начинается цветение яровых (около 24 июня) и дожди вредны для хлебов. В эти дни их нет и на календаре.

Самые большие длительные дожди показаны на нашем календаре в период выхода в трубку и колошения. В работе И. В. Якушкина «Растениеводство» мы читаем: «Общая потребность в воде особенно велика в период между выходом хлебов в трубку и колошением»<sup>25</sup>, т. е. периоды дождей выбраны художником кувшина удивительно верно — именно в эти периоды и нужны они для вызревания и налива зерна<sup>26</sup>. Это — идеальная, желаемая картина киевской погоды, то, о чем следовало просить богов. Уход волнистых струй «под землю», под линию дней нижнего пояса тоже является тонким наблюдением древних земледельцев — после 20 июля накануне жатвы и во время ее дожди совершенно не нужны, но земля должна быть влажной. Это еще одно совпадение ромашковского календаря с агротехникой.



Последним, оставшимся нерассмотренным элементом заполнения верхнего пояса календаря являются многочисленные квадратики, нанесенные

<sup>25</sup> Якушкин И. В. Растениеводство. М., 1953, с. 36.

<sup>26</sup> По всем вопросам агротехники большую помощь мне оказали А. В. Кирьянов и его дочь Н. А. Кирьянова, которым приношу свою глубокую благодарность.

штампом в трех местах: в начале календаря — около ручки кувшина, в его середине — правее знака Купалы и в самом конце — между изображениями снопов. Квадратики сделаны тем же самым штампом (квадрат, разделенный на восемь частей), что и обозначения дней в нижнем поясе, но расположены так, что вести по ним какие-либо подсчеты было бы затруднительно. Если исходить из того, что одинаковые штампы и там и здесь выражают одно и то же понятие дня, то для верхнего пояса можно говорить только о суммах дней, о каких-то обобщенных сроках.

Есть ли в них вообще какой-либо смысл или они просто являются заполнением пространства между изображениями праздников и дождей?

Приступим снова к подсчетам и к сопоставлению с агротехническими сроками. Всего квадратиков в верхнем поясе 127. Это намного превышает точный расчет дней нижнего пояса календаря, где всего 96 дней-квадратиков. В 96 дней полностью укладывается наземная жизнь ярового поля от первых всходов до увоза снопов с поля. Излишек дней в целый месяц следует, очевидно, продлить за счет времени, *предшествующего* появлению зеленой, так как полевые работы и связанные с ними обряды начинаются действительно за месяц до всходов. Это пахота, сев и боронование.

На Киевщине пахота и сев начинались в конце марта — начале апреля; общее число дней от посева зерен в землю до уборки нового урожая — 125—130. Следовательно, общее число квадратиков — дней верхнего пояса — 127 может быть не случайным, а тоже связанным с жизнью яровой пшеницы или, точнее, пшеничных зерен от сева старого зерна до получения нового зерна.

В расположении 127 квадратиков мы можем установить пять разных групп, различаемых по прямому или угловому положению штампов.

Левое местоположение состоит из двух групп по 25 и 27 штампов; среднее тоже из двух групп по 16 и 25 штампов; правое составляет одну группу в 34 штампа. Для перевода их на точные календарные сроки примем, как наиболее логичное, что конечная дата сроков верхнего и нижнего пояса одинакова — конец всех полевых работ 7 августа. Тогда начало счета дней верхнего пояса определится как 1 апреля.

Общая картина будет такова:

1-я группа 1—25 апреля	на Киевщине около 1 апреля начинается пахота под яровые хлеба.
2-я группа 26 апреля — 22 мая	первые всходы пшеницы и ячменя на Киевщине 26—29 апреля.
3-я группа 23 мая — 8 июня	на 19—26 мая приходится важный этап в жизни посевов — «выход в трубку».
4-я группа 9 июня — 3 июля	по современным агротехническим данным 14 июня начинается колошение; 24 июня — цветение.
5-я группа 4 июля — 7 августа	зерно достигает молочной спелости к 1—6 июля.

Итак, общее число квадратиков-дней верхнего пояса и членение их на группы находятся в неразрывной связи с жизнью пшеничного зерна:

1-я группа — сев старого зерна; зерно в земле,

2-я группа — всходы,

3-я и 4-я группы — оформление колосьев,

5-я группа — жизнь нового зерна от первого его появления до конца жатвы.

Автор календаря ввел этот расчет жизни зерен в свою строго рассчитанную систему знаков как общий фон, не требовавший детализации по дням. Совместное рассмотрение всех элементов ромашковского календаря позволяет в следующей последовательности изложить их словесно:

*Березозол (апрель)*

1—25 апреля. Пахота, сев, прорастание зерен в земле.

25 апреля — Появление всходов.

1 мая.

*Травень (май)*

2 мая. Нивы покрылись зелеными.

Начало точного счета по дням

23 мая. «Выход хлебов в трубку».

20—30 мая. Нивам нужны дожди в период выхода в трубку.

*Кресень, изок (июнь)*

4 июня. «Ярилин день», праздник молодого деревца, плодоносящих сил земли (семик).

11—20 июня. Нужны дожди в период колошения, постепенно затихающие к периоду цветения.

19—24 июня. «Русальная неделя» — моления русалкам — «девам жизни».

24 июня. «Купала». Праздник солнца (огня) и воды.

*Червень (июль)*

3 июля. Молочная спелость зерна.

4—6 июля. Нужны дожди.

12 июля. Подготовка к празднику бога грозы (20 июля).

15—18 июля. Нужны последние дожди в период восковой спелости зерна.

20 июля. Праздник божества неба (Перуна или Рода?). Моление о прекращении дождей, гроз, о низведении небесных вод под землю в связи с созреванием хлебов.

24—25 июля. Начало жатвы серпами.

26—28 июля. Начало связывания снопов в «кресты».

*Серпень, зарев (август)*

7 августа. Окончание уборки яровых хлебов. Последний сноп («Волосу на бородку?»).

Конец календаря.

Кувшин-календарь, позволяющий рассчитывать все фазы развития, все необходимые для урожая природные явления и отмечающий точные дни языческих праздников, был, по всей вероятности, важной принадлежностью ритуала и отражал состояние агротехнических знаний IV в., достаточно высокого уровня для того времени.

Ромашковский глиняный календарь дает нам ряд ценнейших сведений о трудах и верованиях древних полян. Он приводит в стройную систему многие разрозненные представления о язычестве, славянской демонологии и теологии. Ромашковский календарь построен в расчете на те яровые хлеба, которые возделывались на киевских полях с эпохи триполья, т. е. не менее чем за 3500 лет до черняховской культуры. Быть может, этот календарь отразил и архаичный культ Рода, предшественника Перуна и Ильи. Исключительно важны для нас и верные агротехнические наблюдения автора календаря, позволяющие нам присоединиться к летоисчислу, считавшему полян языческой поры «мужами мудрыми и смысленными». В киевском глиняном календаре отразился тысячелетний опыт приднепровских земледельцев.

Ромашковский кувшин-календарь с его детальнейшим расписанием всех дней жизни ростков и колосьев, выдержавший пять расчетных проверок (гипотеза об учете жизни зерна не в счет), помогает подойти к расшифровке знаков еще на нескольких ритуальных сосудах черняховской культуры из разных мест. Это трехручные вазы из Среднего Поднепровья (Черняхов?) и Нижнего Днепра (Каменка Днепровская)<sup>27</sup>.

Оба сосуда орнаментированы по плечикам; орнамент расчленяется ручками на три участка, а участки подразделяются в ряде случаев на три квадратных секции. В сумме это дает девять секций, но причислить эти вазы к тем, которые выше определены как сосуды для девичьих подблюдных гаданий, нельзя потому, что здесь нет изображений конкретных месяцев. Скорее всего здесь представлены три сезона: весна, лето, осень. Обосновать это предположение трудно при недостаточности материала, но некоторые соображения высказать можно для будущей проверки. (Рис. 32, 37).

Участок с двумя крестами на вазе из Черняхова естественнее всего отнести к середине лета, к июню или к июню—июлю. Тогда крайний правый квадрат должен соответствовать августу. В этом убеждает на-



Рис. 37. СОСУД СО ЗНАКАМИ ИЗ ЧЕРНЯХОВА.

Раскопки Кундеревича

<sup>27</sup> Сымонович Э. А. Орнаментация черняховской керамики.— МИА. М., 1964, № 116, с. 325; рис. 26 — сосуд из коллекции Кундеревича (Киевский музей) С. В. Корпешко, располагавший архивными материалами, относил его к Черняхову (см. с. 327); с. 326, рис. 27 и 4 (Каменка Днепр).

блюдение над распределением узора, состоящего из капель, что, возможно, заменяло здесь волнистые дождевые линии других сосудов. Эти «капли» покрывают все квадраты условной «весенней» секции, густо усеивают крест, условно отнесенный к июню и *отсутствуют* на знаке июля. Как и на ромашковском кувшине, где дождевые струи *именно в июле* уходят вниз, под землю, так и здесь, на сосуде из коллекции Кундеревича линия капель опускается вниз и обозначена только у нижней кромки августовского квадрата. Над этой, как бы ушедшей в землю водой, изображено солнце, столь необходимое при августовской жатве. «Осенний» участок орнамента не поделен на три квадрата. Здесь всего один квадрат в середине с косым крестом; от него идут в обе стороны извилистые линии, щедро усаженные каплями. Вокруг креста четыре изображения колоса (?). Крест свидетельствует в пользу обозначения здесь солнечной фазы и, очевидно, осеннего равноденствия 23 сентября. Знак колосьев может быть истолкован как символ обмолота, происшедшего в сентябре. Перерыв в длинной линии капель быть может обозначает пожелание, чтобы в осеннюю пору наплisли солнечные, бездождные дни для молотьбы? В целом сосуд из Черняхова следует, очевидно, приурочить к летне-осеннему циклу обрядов от Купалы до рождества богородицы, устойчивого дня рожаниц, дня празднования собранного и ссыпанного в закрома урожая. Сосуд из Каменки Днепроvской менее выразителен. Там орнамент тоже разделен на три участка; в одном из них крест — может быть, это июнь? Через два знака, на месте сентября дан не крест, как на вазе Кундеревича, а вытянутый вдоль орнаментальной полосы прямоугольник, напоминающий августовско-сентябрьский прямоугольник на ковше из Войскового. Остальные знаки неясны и невыразительны.

Если ромашковский кувшин был настоящим календарем языческих молений о дожде в точные, нужные полям сроки, определенные вековым опытом, то ритуальные вазы из Черняхова и Каменки сходны с ним только в том, что охватывают не весь год, а только его аграрную, яровую часть. Однако эти сосуды никак нельзя считать календарями — на них есть только приблизительная календарная приуроченность главных летних празднеств, связанных с кульминацией (Купала) и завершением сельскохозяйственного цикла (жатва и уборка урожая). Это, очевидно, — праздничные обрядовые чаши.

\*

Ритуальные сосуды с календарными знаками открывают нам схему годового цикла языческих аграрно-магических обрядов. Если этнография может наполнить эту схему обрядами, песнями, хороводами, танцами, купальскими кострами, братчинами и «рожаничными трапезами» по поводу нового урожая, то анализ таких драгоценных археологических находок, как сосуды с календарными пометами, дает всему многообразному этнографическому материалу двухтысячелетнюю хронологическую глубину, указывая на устойчивость народной земледельческой обрядности и на существование тысячелетней дохристианской традиции многих празд-



ников, которые этнографы знают уже в православной форме (крещение, Борис Хлебник, семик, Иван Купала, ильин день, спас).

Два из рассмотренных нами сосудов связаны со святилищем внутри поселка. Это лепесовские чары для новогоднего «чародейства». Очевидно, какая-то часть святочных обрядов (вроде ряженных, бродивших от двору к двору) выполнялась в поселке или около него, но зимнее время призывало святки к дому и селу. Чара № 2 (по нумерации М. А. Тихановой) предназначалась для заклинаний на весь год и на все области хозяйства: земледелие, охота, прядение пряжи и т. п. Над этой чарой должны были петь «славу хлебу».

Чара № 1 служила в последнюю святочную ночь, в «крещенский вечерок» и тоже связана с помещением, в котором девушки гадали о своей судьбе.

Все остальные ритуальные сосуды относятся к праздникам и молениям, проводимым вне дома, вне села, в непосредственной близости к природе, к горам, родникам, священным «рощениям» и засеянным полям.

Ромашковский кувшин был не столько сосудом, сколько священным календарем для определения всех языческих действий над яровым полем. Кувшин, покрытый обозначениями всех праздников и всех необходимых дождей и вёдра, несомненно, делал святой наполнявшую его воду. Этой водой могли поливать (как священник во время молебна о дожде) и первые ростки и начавшую колоситься пшеницу во все жизненно важные этапы жизни нивы. С этим кувшином как вместилищем святой воды встречали и семик с его березками и купалу, ильин день и зажинки, когда святой водой следовало полить последний, оставленный Волосу сноп на поле. Кувшин действовал весь тот срок, который был так тщательно и точно расчислен при его изготовлении.

Жатвенные, урожайные сосуды (Войсковое и др.) характерны тем, что на них или вычлняются из годового цикла особо летне-осенние месяцы, связанные с вызреванием и сбором урожая, или календарная символика ограничивается лишь показом июньско-сентябрьского отрезка года. Осенняя солнечная фаза, как правило, плохо отражена в славянском фольклоре: в отличие от Нового года, масленицы и купалы костров в дни осеннего равноденствия не зажигали. Но здесь солнечные кресты, поставленные после интервала в два месяца от купалы (двойной крест), вполне определенно фиксируют осеннюю фазу, пренебрегая весенней, масленичной (весепес равноденствие), и не обозначают ее крестом.

Ковш, который славяне, по сведениям Ибн-Русте, наполняют зерном и подминают после жатвы к пебу, представлен ковшом-кубком из Войскового.

Рассмотрение календарной системы IV столетия н. э., умело сопоставленной с вегетационными сроками, неизбежно ставит перед нами вопрос о древнем славянском жречестве. Подобные расчеты и их воплощение в реальном календаре были, по всей вероятности, делом жрецов, волхвов, чародеев, «облакопорогипителсей», специальных людей, занимавшихся обрядовой стороной жизни и руководивших разнообразными обрядами. Ковш-кубок из Войскового был найден в нестандартном погребении:

курган с кострищем, сожжение покойника, около тысячи фрагментов разбитой посуды (определено 18 сосудов), деревянная конструкция с глубоко врытыми столбами — все это необычно для черняховской культуры вообще и для данного могильника в частности. Здесь на большое поле погребальных урн приходится всего лишь две курганные насыпи<sup>28</sup>.

Учитывая непосредственную близость к с. Волосскому, можно предположить, что в необычном кургане с архаичным обрядом сожжения был погребен некий славянский чародей, волхв Волоса, жрец бога обилия, богатства и торговли.

Сгусток черняховских поселений у Порогов конкретизирует торговую ситуацию славян Среднего Поднепровья, известную нам лишь по бесчисленнымкладам серебряных монет: здесь находилось единственное в черняховской культуре укрепленное городище (у с. Башмачки) и ряд простых поселений. Это был самый южный форпост лесостепных славян на пути «в Греки», защищавший опасные переправы на многочисленных порогах, так красочно описанные шестьсот лет спустя Константином Багрянородным. В свете очень давних, завязавшихся почти за тысячу лет до рассматриваемых ритуально-календарных сосудов связей славянского Среднего Поднепровья с причерноморскими античными центрами нас не должно удивлять наличие сходных со среднеднепровскими гадательными сосудами ни у днепровской луки, ни в самом конце днепровско-бужского пути близ устьей Гипаниса и Борисфена. Наоборот, священные чаши в Березанском лимане воскрешают в нашей памяти более ранние (но, может быть, еще функционировавшие и в черняховское время, в «трояновы века») сколотские изваяния божества с золотой гривной и рогом изобилия, божества во многом подобного Волосу. Как мы помним, одно из средоточий таких идолов VI—V вв. до н. э. приходилось на днепровскую луку, на район вокруг Волосского и Войскового.

В середине X в. важным культовым местом русских дружинников и купцов, возших товары в Грецию, был остров Хортица, неподалеку от Войскового<sup>29</sup>.

Тема календарной обрядности должна была бы вовлечь нас в широчайший круг фольклорных материалов, собранных за два столетия русскими, украинскими и белорусскими этнографами. Но этот драгоценный фонд древнего народного искусства (некогда ритуального) так необъятен и значение его для познания истории народной культуры столь велико, что в этой книге в полном виде он представлен быть не может, а в кратком пересказе давать его нельзя.

<sup>28</sup> Бодянский А. В. Результаты раскопок..., с. 174.

<sup>29</sup> Очень интересны и верны выводы А. Т. Смиленко относительно южных рубежей черняховской культуры: сгусток в днепровской луке исследовательница причисляет к основной лесостепной зоне, а причерноморские «черняхойдные» памятники в состав собственно черняховской культуры не включает, отмечая черты сходства с позднескифскими (степными) памятниками. Однако Смиленко отмечает наличие на берегах лиманов и настоящих (прибывших с севера) черняховец-славян. Смиленко А. Т. Слов'яна та їх сусіди в степовому Подніпров'ї. Київ, 1975, с. 46—48 и рис. 8.

**Часть вторая**  
**АПОГЕЙ ЯЗЫЧЕСТВА**

Глава пятая  
**НА ПОРОГЕ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ**

Глава шестая  
**ЯЗЫЧЕСТВО СЕВЕРНЫХ ОКРАИН**

Глава седьмая  
**ЖРЕЧЕСКОЕ СОСЛОВИЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ**

Глава восьмая  
**ПРОТИВОБОРСТВО ЯЗЫЧЕСТВА И ХРИСТИАНСТВА  
В X в.**

Глава девятая  
**ЯЗЫЧЕСКАЯ РЕФОРМА ВЛАДИМИРА**

## Глава пятая

# НА ПОРОГЕ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Ко времени образования Киевской Руси восточнославянское язычество прошло длительный исторический путь, измеряемый тысячелетиями. Изменялось общество и его организация, менялась для части племен (в связи с расселением) среда обитания, резко менялись южные соседи славянского мира: эллинов из торговых городов Причерноморья, приоткрывавших перед нашими предками соблазнительный античный мир, сменяли враждебные кочевники. По-разному сохранялись древние традиции, по-разному складывались отношения с субстратным населением, разными темпами и на разном уровне шло дальнейшее развитие необъятного славянского мира. Все это неизбежно должно было вносить известную пестроту в мировоззрение и религиозные представления славянских племен, к сожалению, трудно уловимые наукой. Кроме этих центробежных сил, действовали и выравнивающие, пивелирующие, к которым пужно отнести принцип конвергенции и принцип континуитета.

Мир природы оставался неизменным, но на протяжении веков менялась степень его познания, осмысления природных явлений и в связи с этим видоизменялось в известной мере отражение картины реального мира в умах людей и эволюционировала разработка самими людьми своего второго мира — мира невидимых сил.

Развитие славянского языческого мировоззрения следует рассматривать на той историко-хронологической сетке, которая отражает важнейшие этапы жизни славянских племен. Таких этапов четыре: первый этап — это развитие протославянских племен в недрах индоевропейского единства, но на невыгодной окраине индоевропейского мира, в стороне от центров развития.

Второй этап — обособление праславян в бронзовом веке, развитие внутренних контактов, первые встречи со степными кочевниками, освоение железа, которым была так богата славянская прародина. Этот период для восточной половины славянства завершается резким выдвиганием на первое место части племен Среднего Поднепровья, созданием «царств» сколотов, потомков «Солнце-царя» (позднейшего Дажьбога) и восприятием ряда черт скифской культуры. Географически жизнь на этом этапе замыкалась в рамках древней славянской прародины; длительность его — более тысячи лет. Время расцвета — VI—IV вв. до н. э.

Третий этап — упадок культуры, как результат разгрома сарматами; начало расселения славян по лесной зоне и ассимиляции ими литовско-латышских, а позднее и финно-угорских племен Севера. Переселенцы

оказывались в новых природных условиях, в соседстве с родственными (если речь идет о балтах), но выработавшими свою систему понимания мира племенами. Темп дальнейшего развития в северных лесах замедлился. Однако фольклор показывает, что многое из наследия, вынесенного из прародины, было сохранено и передавалось из поколения в поколение, дойдя во фрагментах до XX в. В конце третьего этапа (так же как и в конце второго) наступает новый расцвет — «Трояновы века», но он тоже относится не ко всей славянской и полуславянской территории, а лишь к Среднему Поднепровью, к будущему ядру Киевской Руси. Образовалось две зоны с разным уровнем и темпом развития: южная, лесостепная, со всем наследством прародины и сколотских царств, и северная зона далекого расселения в чужих, менее благоприятных землях.

Четвертый этап, которому посвящено все дальнейшее изложение, это — образование и развитие первого государства — Киевской Руси, рождение военно-феодалного класса, слияние воедино обеих зон, возникших на третьем этапе, участие племенной знати в регулярных далеких экспедициях в Византию и арабский халифат. Границы познаваемого мира раздвинулись. Если некогда слово «мир» означало поселок, «вервь» («мирская сходка» — собрание крестьян одной деревни), то теперь географические рубежи мира раздвигаются до пределов всего Старого Света — от «аглян» во «Вретании» до «индов» и китайцев-«серов», «живущих на коньць земля». Возникла мощная языческая держава и культ древних богов стал уже не только средством воздействия на невидимый мир духов природы, но и воздействием на многотысячную массу простых людей, составлявших основу этой державы. Новое качество языческих представлений эпохи рождения государственности мы ощущаем во всех разделах этой многогранной темы.

## ЯЗЫЧЕСКИЕ ОБЕРЕГИ VI—VII вв. н. э.

Начало последнего этапа самостоятельного развития язычества (до его соприкосновения с христианством) следует датировать тем временем, с которого летописец Нестор начинал историю становления Руси, отвечая на вопрос: «къто в Кыеве нача първее кыняжити и отъкуду Русьская земля стала естъ», т. е. с V—VI вв. н. э.

Это бурное время внесло много стремительных перемен, перемещений десятков племен, нашествий, вторжений, торопливых союзов. Происходило перемешивание ряда народов, их взаимопроникновение, ассимиляция и завершилось это небывалым расселением славян на Балканах и в лесах северо-востока Европы. Славянство вышло на мировую арену; началось восприятие элементов византийской культуры в завоеванных областях за Дунаем и в зоне соприкосновения в Причерноморье.

На смену спокойному, патриархальному благоденствию «Трояновых веков» пришла новая форма переселенческой культуры с ее наскоро построенными избами-землянками, небольшими поселками, огрубленным бытовым инвентарем. Именно таких славян и антов, быстро менявших места поселения, и наблюдали греческие и итальянские писатели VI в.

Коренных, исконных славянских областей они не знали, а между тем именно там, в лесостепном Среднем Поднепровье, издавна являвшемся средоточием праславянской и славянской культуры, зародились новые формы, новые воззрения, начинался какой-то новый этап исторического бытия.

Центром новой исторической жизни и местом рождения новых форм закономерно явилась та область, которая на семь—восемь веков вперед закрепила за собой наименование Руси, или «Русской земли» (в узком смысле слова). Здесь, в рамках новообразовавшегося союза трех славянских земель — Руси, Полян и Северы — складывается своеобразная культура с примитивным бытом народной массы и приметным дружинным слоем, владевшим византийским трофейным серебром, оружием, серебряными украшениями с позолотой.

Из предметов прикладного искусства VI—VII вв. наибольший интерес для изучения язычества представляют застегки для плащей — фибулы. Плащ (древнерусск. мантиа — мантия) был престижной парадной одеждой; фибулы (одна или две) застегивали мантию спереди на самом видном месте. В рассматриваемую эпоху на фибулах появляется множество различных изображений апотропеического, оберегающего значения.

Раннесредневековые фибулы — огромная и исторически очень важная тема. Разработка ее затруднена прежде всего тем, что время бытования фибул — заключительный этап великого переселения народов, запутывающий и хронологию и этническое определение отдельных вариантов<sup>1</sup>.

Географически эта тема во всем ее объеме охватывает всю Европу — от Балтики до Ломбардии и от Северного Кавказа до Испании. В пределах Восточной Европы наиболее интересны два района: Причерноморье, где родились многие исходные типы, и лесостепное Среднее Поднепровье, «Русская земля», где появились свои вариации южных образцов.

Для типологической и хронологической последовательности нужно было бы начать рассмотрение с наиболее ранних простейших образцов, но поскольку нашей задачей является проникновение в семантику орнамента, то легче начать со сложных многообразных композиций, в которых система соотношения частей может послужить ключом к расшифровке.

Самые сложные по количеству различных символических элементов фибулы Восточной Европы происходят из юго-западной половины «Русской земли», из той ее части, которая в первой главе была сопоставлена с «Золотым царством» скототского Колакская, Солнце-Царя.

<sup>1</sup> Амброс А. К. Проблемы раннесредневековой хронологии Восточной Европы.— Сов. археология, 1971, № 2 и 3; Werner I. Neues zur Frage der slawischen Bügelfibeln aus südosteuropäischen Ländern.— Germania, 38; Эдинг Д. Н. Антропно- и зооморфные фибулы Восточной Европы.— Учен. зап. НИИ этн. и нац. культур народов Востока. М., 1930, т. II.; Рыбаков Б. А. Новый суджанский клад антского времени.— КСИИМК, 1949, XXVII; Он же. Древности русов.— Сов. археология, 1953, XVII; Пудовин В. Датировка нижнего слоя Суук-Су.— Сов. археология, 1961, № 1.

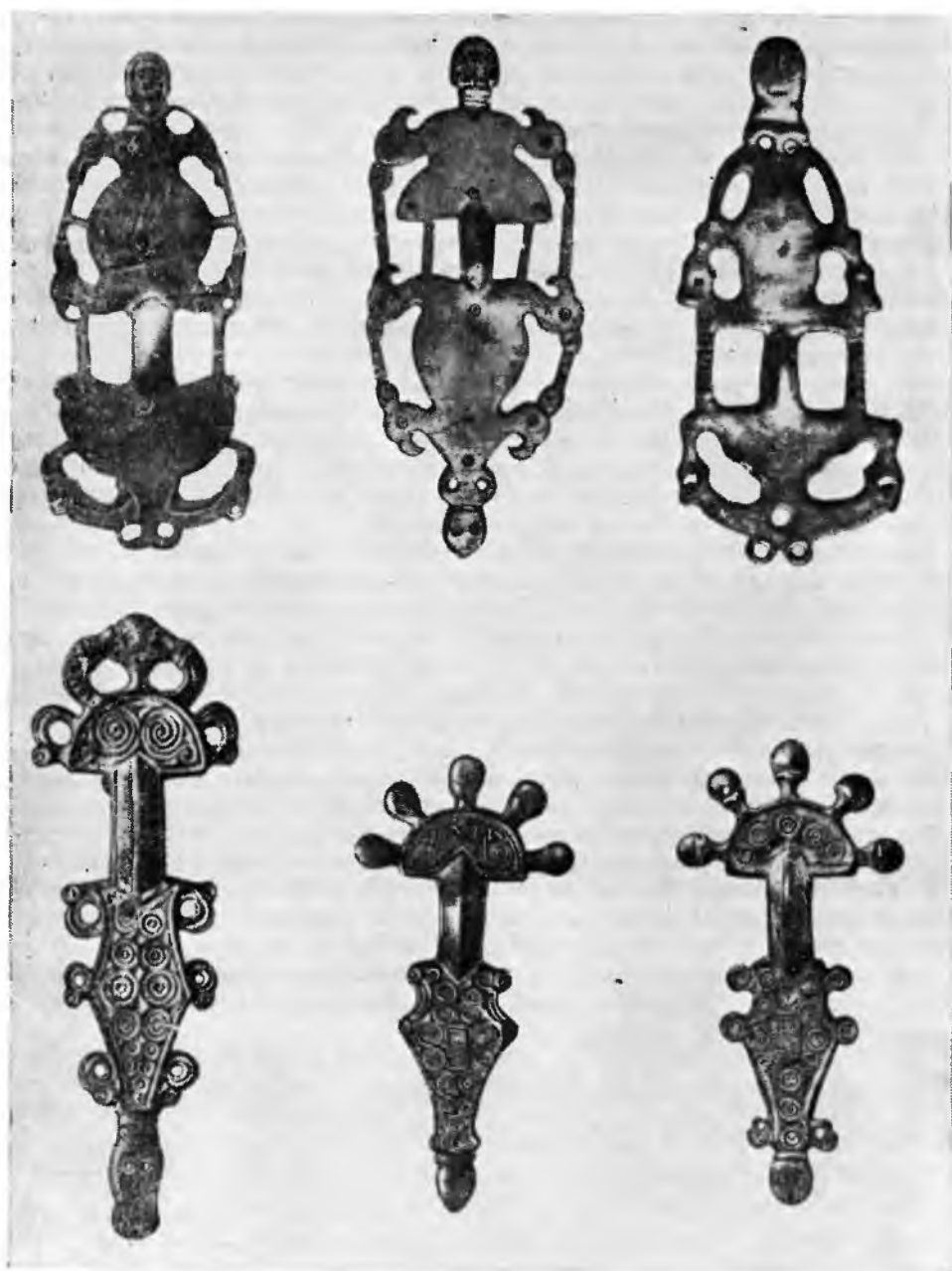


Рис. 38. СРЕДНЕДНЕПРОВСКИЕ ФИБУЛЫ VI—VII вв.

В 1906 г. В. А. Городцов нашел интересную фибулу близ хутора Блажки Зеньковского у. Полтавской губ.<sup>2</sup> Основа этого украшения — двупластинчатая фибула с полукруглым одним щитком и ромбовидным другим; пластины соединены дужкой. Такие фибулы широчайше распространены в Причерноморье, в Восточной Европе и прослеживаются во множестве вариантов в Западной Европе. Полукруглый щиток часто снабжался декоративными отростками (5—7), что и привело к не очень точному наименованию их пальчатыми. Блажковская фибула «родилась» из какого-то гладкого варианта без отростков. Носили эти фибулы, очевидно, двояко: вниз полукруглым щитком и вверх этим щитком, что сказывалось на направлении дальнейшего усложнения более поздних типов. Блажковская фибула была предназначена для ношения полукруглым щитком вверх.

Сложная композиция фибулы такова: полукруглый верхний щиток оформлен как мужская фигура в широком кафтане, полы которого и обозначают контуры щитка. Голова мужчины обрамлена волосами, подстриженными на уровне щек. На шее мужчины — гривна или сборчатый ворот. Руки его плавно переходят в шею двух водоплавающих птиц (лебедей). (Рис. 38 верхний ряд, середина).

Нижний щиток оформлен такими же четырьмя лебедями и завершается в самом низу головой ящера. Верхний щиток (фигура мужчины в широком кафтане) соединен с нижним не только перемычкой, обязательной для всех фибул, но и двумя змеями и двумя полосками, которые условно могут быть сочтены за ноги главной фигуры. Змеи соединяют головы птиц. Возможно, что эти змеи — ужи, связанные с идеей дождя. Туловища ужей украшены зигзаговым узором. Головы птиц нижнего щитка, повернутые у верхней пары вверх, а у нижней вниз, тоже соединены парой ужей, но эти ужи двуглавые: вторая голова на месте хвоста. Расшифровка композиции может быть предложена в таком виде:

1. *Верхний щиток*: небесный ярус мира с мужским божеством наверху. Лебеди (птицы Аполлона) подчеркивают в данном случае небесную сущность центральной фигуры. Широкая юбкообразная одежда известна по изображениям славянских идолов, где их мужская сущность выражена длинными усами.

2. *Нижний щиток*: земной и подземный миры, слитые воедино (как и в реальности — подземное немисливо без земного). Птицы верхнего края щитка смотрят *вверх*.

3. Земной мир отделен от небесного пустым пространством в 2 см. Через это пространство сверху вниз проходят пять вертикалей: два ужа с зигзагами, которые со времен трипольской росписи означали дождь, и две полоски, сплошь покрытые маленькими солирными знаками, которые, очевидно, означают эманацию солнечного света из небесного яруса в земной. Пятая вертикаль — полукруглая дужка фибулы.

<sup>2</sup> *Городцов В. А.* Дневник археологических исследований в Зеньковском у. Полтавской губ. в 1906 г. — Тр. XIV АС. М., 1911, т. III, табл. III, 3; *Рыбаков Б. А.* Древние русы. — Сов. археология. М., 1953, XVII, с. 93, рис. 15 и 15—А, карта на с. 72.



4. Четкой грани между земным и подземным миром ящера нет. Здесь признаком нижнего («ночного») мира является нижняя пара птиц, смотрящая не вверх, как две верхние пары, а *вниз*, на ящера. Они могут быть поняты в связи с древними представлениями о том, что солнце днем движется по небу на конях или на лебедях, а ночью по предполагаемому подземному океану, светило движется от запада к востоку на лебедях или других водоплавающих птицах<sup>3</sup>.

5. Ящер — древний, устойчивый и вместе с тем еще неразгаданный полностью владыка подземно-подводного мира. В русском и белорусском фольклоре ящер, как уже говорилось, дожил до XIX в.

6. Слияние в нижнем щитке двух миров явствует из того, что ужидожди здесь причудливо двуглавы: верхняя голова соответствует поверхности земли, куда падают струи дождя; нижние головы ужей отмечают как бы толщу земли, куда в конечном счете попадает небесная влага.

7. В перевернутом виде весь нижний щиток с его подземно-земным уровнем напоминает женскую фигуру в длинной юбке с головой ящера. Два отверстия могут быть истолкованы или как груди или как руки, упертые в бока (?). Более вероятно (судя по другим фибулам, где руки показаны отдельно), что это груди женского существа. Если такой взгляд получит подтверждение, то, быть может, эту часть композиции следует рассматривать как олицетворение земли, орошенной влагой (соединение со змеями-ужами и водоплавающими птицами), того, что в русском фольклоре устойчиво именовалось как Мать-сыра-земля. Никакого противопоставления двух половин композиции или присутствия хтонического начала в подземно-земном мире мы не видим.

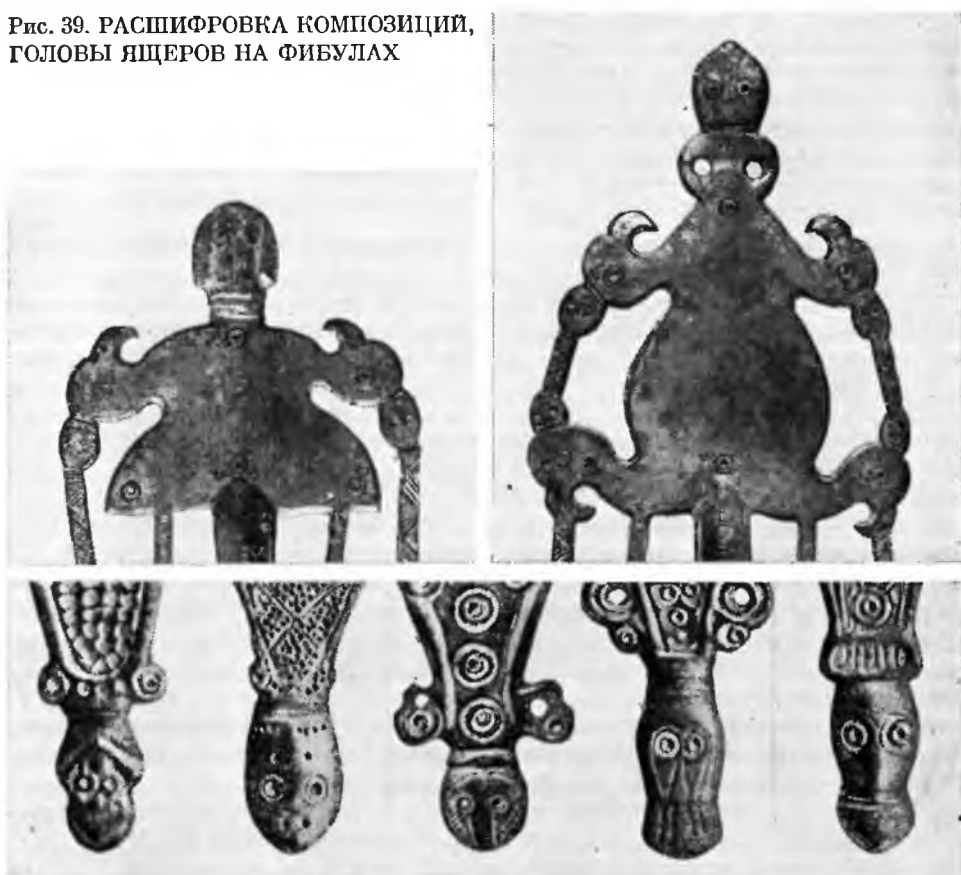
8. Правильность толкования соединительных вертикальных полос (змеи и «ноги» божеств) подтверждается тем, что зигзаговые линии дождя, исходя из небесной сферы, достигают земли и уходят в нижний подземный мир, как бы пополняя водой подземный океан, а предполагаемые линии солнечного света из непрерывных цепочек солярных знаков, исходя от того же небесного уровня, достигают *только поверхности* земного уровня, не проникая в темный подземный мир.

9. В итоге мы получаем интересную и сложную картину мира древних славян, воспроизведенную на этой фибуле, предназначенной, по всей видимости, не для обыденной, а для торжественной, может быть, ритуальной одежды. (Рис. 39 внизу — головы ящеров).

- А. *Небо*: властитель с лебедями. Отсюда исходят дожди и солнечный свет.
- Б. *Земля* принимает лучи и струи дождя. Живое начало земли представлено только водоплавающими птицами и змеями-ужами. Все внимание уделено теме воды.
- В. *Нижний мир*. Птицы и змеи связывают его с верхними мирами. Господином нижнего мира является Ящер (или Ящерь?). Нижний мир не противопоставлен среднему, а слит с ним воедино. Шесть птиц обозначают суточный ход Солнца.

<sup>3</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981, с. 234—243; 340—346.

Рис. 39. РАСШИФРОВКА КОМПОЗИЦИЙ,  
ГОЛОВЫ ЯЩЕРОВ НА ФИБУЛАХ



Предположение о том, что фибулы со столь сложной структурой и с такой семантической нагрузкой являются принадлежностью ритуального одеяния, подкрепляется тем, что их в отличие от массовых изделий очень немного, они редко встречаются и, несмотря на следы их происхождения от более простых прототипов, они резко вырываются из общей массы застежек VI—VIII вв.

Ритуал, требовавший от владельцев фибул с такой, водной по преимуществу символикой, ясен — это те моления о дожде, точные сроки которых были так мудро и верно расчислены творцами календаря на кувшине IV в. из Ромашок: с 20 по 30 мая, с 11 по 20 июня, с 4 по 6 июля и в последний раз с 15 по 18 июля.

Очень важным является вопрос о том небесном божестве, от которого исходит и солнечный свет и дождь. Здесь могут быть названы два претендента: Дажьбог и сам Род. В пользу Рода говорит верховное, первенствующее положение фигуры и одновременное управление солнечным

светом и дождем («грудие росное»). У нас нет данных о связи Дажьбога с дождем, но это никак не означает, что такой связи не было в представлениях древних славян. В пользу Дажьбога-Аполлона говорят лебеди, которые и на славянской почве известны как сопровождающие бога солнца<sup>4</sup>. Может быть, о Дажьбоге-Солнце говорят три солнечных знака на полах кафтана мужской фигуры; в позднейших материалах очень часто движение солнца по небосводу обозначалось показом трех его позиций: восход, полуденный зенит (выше точки восхода) и закат (на уровне восхода).

Против Рода свидетельствует наличие *двух* персонифицированных начал — небесного и земно-водного. Род должен был бы быть *единственным*, а на нашей фибуле мы видим двух повелителей трех миров. Наиболее вероятно, что возглавляет композицию изображение Дажьбога. Вторая фигура на нижнем конце фибулы, возможно, Мать-сыра-земля, или Макошь, что не противоречит одно другому. Вся композиция создана в связи с темой орошения земли небесной влагой.

Из древнего Пастырского городища происходит фибула (№ 176), очень близкая к разобранной выше, но вместо лебедей там даны две пары коней и мужская фигура показана только силуэтом, а женская обработана тщательнее: изображено лицо, груди показаны круглыми отверстиями, и руки протянуты к храпу коней, как бы к удилам. Эта часть композиции здесь явно стала главной, оттеснив безликого мужчину на второй план. Женская фигура с двумя конями по сторонам — устойчивый сюжет русской ритуальной вышивки, связанной с летними празднествами. Фигура с опущенными руками — Макошь в дни празднования Купалы<sup>5</sup>. Аналогичная фибула найдена в Борковском могильнике на Рязанщине.

Большой интерес представляет известная фибула из Пастырского городища, которую в дальнейшем буду обозначать номером коллекции Ханенко — № 161<sup>6</sup>. По общему своему виду они значительно ближе к обычным пальчатым фибулам (см. ниже — пастырский вариант), но отличаются более разработанным оформлением верхнего щитка. На нем пять выступов. Два нижних оформлены как птичьи головы с загнутыми клювами, направленными вверх; эти головы обычны для пастырского варианта, но там их три пары, здесь — одна пара.

Средний выступ, увенчанный в фибулах пастырского варианта какой-то неясной мордой с вытянутым рыльцем, здесь оформлен как совершенно круглая человеческая голова, к которой присасываются с боков две змеи. Сочетание мужской фигуры и двух змей, устремленных головой вверх, мы уже видели на антропоморфной фибуле из Блажков.

Вполне возможно, что здесь над солнечным небосводом, заполненным спиралями, помещен тот же Дажьбог, властитель неба, и показаны змеи, как символы дождя, получаемого от неба. Необычно круглая голова бож-

<sup>4</sup> Рыбаков В. А. Язычество древних славян, с. 341.

<sup>5</sup> Рыбаков В. А. Язычество древних славян, с. 495.

<sup>6</sup> Ханенко В. И. Древности Приднепровья, Киев, 1901, вып. 4, табл. V, № 161.

ства, быть может, должна изображать солнце как светило? Такие круглые головы мы уже видели на сколотских изваяниях скифского времени. Нижний конец фибулы завершается четко моделированной головой ящера.

В Киевском Историческом музее хранятся две парные сложно-композиционные фибулы, по общему рисунку основы очень близкие к разобранный выше фибуле из Блажков, но по своему содержанию тождественные пастырской фибуле № 176. Главенствует здесь тоже женская фигура с конями, а мужской вообще нет. Нет на таких фибулах (пастырской и киевских) и ящера — он заменен женщиной, очевидно, Макошью. Если продолжать мысль о ритуальном назначении подобных фибул, то композиции с конями и женской фигурой в центре следует сопоставлять с подобным сюжетом в вышивке и относить к другому разряду празднеств — не к молениям о дожде, а, например, к празднику Купалы, когда не испрашивался дождь; богиня Макошь опускала руки к земле. Обе разновидности сложно-композиционных фибул раскрывают перед нами разные формы показа макрокосма, привлеченного в том или ином его виде к магическим замыслам древних пахарей Поднепровья, и, по всей вероятности, связаны с конкретно-ритуальной функцией того или иного разряда фибул. Каждая из них содержала в себе отображение сложной картины мира, но для разных сакральных целей выдвигались разные элементы макрокосма. Для молений о дожде обращались к небесному Дажьбогу и насыщали украшения фигурами водоплавающих птиц, ужей и ящера. Для празднеств весеннего сева или «макушки лета» — Купалы отбиралось женское божество — Макошь — и окружалось (как и на позднейшей русской вышивке) конями, которые были необходимы как реальная сила при вспашке, а в символическом плане были связаны и с солнцем (колесница Феба) и с водной стихией — водяному приносили в жертву коней; с конями прочно связан и античный Посейдон.

Представляет интерес география находок антропоморфных фибул. Основной областью, где мы видим наиболее разработанные и сложные образцы, является Среднее Поднепровье. Но одно направление ведет на запад, куда в VII в. продвинулись из Восточной Европы хорваты. В качестве примера укажу на своеобразные фибулы из Сербии и из Баната в Придунавье. Все они воспроизводят ту схему, при которой лучи полукруглого щитка обращены вниз<sup>7</sup>.

В двух случаях возглавляющая фигура (на месте ящера) — бородастый мужчина; в одном — женщина в высокой повязке. Полукруг внизу не рассматривался как небосвод — здесь при мужских фигурах он понимался как вместилище воды; при женской фигуре — нечто вроде древа жизни. К моменту изготовления этих фибул что-то из первичных представлений уцелело, что-то видоизменилось. Семантика европейских фибул, в общую массу которых на Дунае и на Балканах вкраплены и сла-

<sup>7</sup> *Kovačević Jovan*. Varvarske kolonizacija južnoslovenskih oblasti. Novi Sad, 1960, табл. III, рис. 9; табл. XVI, рис. 74 и 75. Автор связывает фибулы с Причерноморьем, с. 17.

вяпские, требует не такого беглого упоминания, а широкого и детального изучения.

Вторым направлением, в котором продвигались среднеднепровские фибулы, было северо-восточное: вдоль лесостепной полосы на Оку, на ее рязанское течение (Борковский и Подболотовский могильники и др.). Это связано, по-видимому, с формированием Русского племенного союза, звать которого после включения в состав союза Северной земли, распространила свое влияние и на финские племена на Оке. Историки считают, что слово «Ръзань», «Рязань» по смыслу означает «край», «конец». Если это так, то «ръзанью» русских земель области по Оке начали становиться около VII в.

Несколько слов следует сказать и о простых, не столь мифологичных, как разобранные выше, пальчатых фибулах днепровского типа. Они происходят от простейших, лишенных каких бы то ни было выступов и украшений на плоскости позднеиримских фибул IV в., встречаемых и в черняховской культуре: полукруглый щиток, дужка и ромбоидальный второй щиток. Их типологическими потомками являются роскошные фибулы V в., сохраняющие общую форму, но богатейшим образом украшенные: на золотом фоне целая россыпь самоцветов. Эти фибулы не имеют отношения к славянам и встречены только в степных участках лесостепи.

Во второй половине VI в. возникают так называемые пальчатые фибулы, встреченные в Керчи и в Среднем Поднепровье (Канев, Черкассы, Княжая гора, Каневский район и др.). Пальчатыми они названы условно, так как пять выступов на полукруглом щитке скорее напоминают кегли, чем пальцы. У некоторых керченских образцов вместо двух «пальцев» помещены птицы, как бы клюющие срединный выступ. Нижний щиток ромбоидален и завершается головой ящера; оба щитка, как правило, покрыты спиральным орнаментом.

В VI—VII вв. на этом черноморско-днепровском основании создается в Среднем Поднепровье свой локальный тип пальчатых фибул, имеющий два сильно отличающихся друг от друга варианта, которые весьма условно можно назвать пастырским и каневским. Четкой географической границы нет; за пределы Среднего Поднепровья (например, в готский могильник Суук-Су в Крыму) попадают и те и другие. В Пастырском городище найдены фибулы, нижний щиток которых не представляет особых отличий и завершается головой ящера, а верхний, полукруглый, ничего общего с «пальцами» не имеет: в центре — голова змеи (или ящера?) и по сторонам ее по внешней дуге полукруга помещено шесть птичьих голов, по три с каждой стороны, клювами к змее. Змея (?) существенно отличается от ящера, завершающего нижний щиток. Клювы птиц образуют по периферии полукруглого щитка шесть округлых отверстий. Оба щитка обычно покрывались сплошь циркульным орнаментом (круг с точкой), который наравне со спиралью может рассматриваться как солярный знак.

Второй тип — каневский — разработанный, очевидно, мастерами Понесского округа, встречается и на Левобережье. Его отличает от пастырского об-

рамление верхнего щитка. Здесь нет птиц, а все выступы оформлены совершенно однородно: это как бы небольшой шар на круглой или четырехгранной в сечении подставке. Оформление плоскостей обоих щитков сделано или спиральями или крупными концентрическими кругами. Нижний щиток обязательно завершается головой ящера. Сама конфигурация нижнего щитка передает тело ящера (?). На том уровне, который был назван в сложнокомпозиционной антропоморфной фибуле «земным», здесь просматриваются две птичьих головы, обращенные клювами вниз. Вторая пара птичьих голов настолько стилизована, что ее трудно опознать. Если встречается третья пара птичьих голов, расположенная у ящера, то клювы обращены вверх (Суджа). Такие фибулы известны из Дударей и Мартыновки Каневского р-на, из Веремья на Днестре, из Суджи, Колоскова близ Валук: есть отдельные экземпляры в Крыму и на Оке в Подболотье. У ряда фибул каневского варианта в середине верхней половины нижнего щитка изображался прямоугольник, заштрихованный продольными и поперечными линиями (Мартыновка, Суджа, Дударь и др.).

Используя анализ сложной композиции на антропоморфных фибулах, попытаемся раскрыть значение более упрощенной орнаментики пальчатых фибул. (Рис. 38, нижний ряд).

1. Верхний полукруглый щиток, очевидно, тоже изображал небосвод (но без властителя неба).

2. Спиральный или сложный циркульный орнамент мог означать «белый свет» подобно тому, как на русских этнографических прялках «белый свет», освещенная «неисповедимым светом» Вселенная изображалась солнечными кругами, лучами, секторами.

3. Верхняя половина нижнего щитка здесь тоже означала землю, земной ярус мира. Это особенно убедительно на тех фибулах, где изображен заштрихованный прямоугольник, очень хорошо известный нам именно в качестве идеограммы земли, *пашни* на русских прялках<sup>8</sup>.

4. Обилие солнечных знаков на верхнем щитке означало, очевидно, пронизанный светом небосвод; те же знаки на нижнем щитке изображали землю, осиянную светом небосвода. Это особенно подчеркнуто на тех фибулах, на которых полукруглый небосвод и вся земля *покрыты позолотой*.

5. Можно допустить (но трудно доказать), что форма нижнего щитка (земля + ящер) передает все тело ящера с двумя выступами-лапами, которые на более ранних прототипах трактовались как головы птиц, а на фибулах VI—VII в. птичьи черты почти исчезли. Дужка, соединяющая оба щитка, могла рассматриваться как хвост этого мирового ящера, как бы держащего на себе землю. Настаивать на таком осмыслении нельзя.

6. Серьезные изменения произошли в фибулах днепровского типа в передаче выступов на щитке-небосводе. Пастырский вариант дает симметричную композицию, центром которой является голова змеи (?), к которой обращены клювы шести птиц. Каневский, наиболее типичный ва-

<sup>8</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 247.



Рис. 40. ГРАНИТНЫЙ ОСТРОВОК В ВИДЕ ЯЩЕРА НА р. РОСЬ.  
Корсунь

риант, имеет, как правило, пять выступов, представляющих собой в основе сферу, скрепленную с щитком-небосводом. Эти довольно правильные шары напоминают шарообразную человеческую голову фибулы № 161, но никаких признаков черт лица на фибулах каневского варианта не бывает. Это — просто гладкие сферы, резко отличающиеся геометрической лаконичностью от предшествующих керченских фибул, образцы которых хорошо известны и на Каневщине. Новая форма выражала ипсую идею. Очевидно, это была идея *движения солнца по небосводу днем*.

Так, предположительно, можно истолковать устойчивые изображения па рядовых, не ритуальных фибулах, распространенных по всей «Русской земле» VI—VII вв. от Роси до Дона. Население юго-западного угла этого региона сохранило больше черт, присущих причерноморским образцам (Пастырское городище, Балаклея и др.), в остальных же частях русско-полянско-северянской земли была создана новая и очень ясная система — фибула в целом изображала макрокосм от небосвода (с показом хода солнца по нему) до подземного ящера, властителя нижнего мира. На приверженность среднеднепровских художников к образу ящера мог повлиять вид небольшого каменного островка в реке Роси в современном городе Корсунь-Шевченковский.

Островок из красного гранита, характерного для берегов Роси, длиной около 200 м имеет облик лежащего в реке ящера: узкая морда с щелями глаз, короткие лапы, длинный хвост. (Рис. 40).

Возможно, что этот островок был объектом культа, но полые воды не оставили никаких следов.

Этот гигантский каменный ящер мог подействовать на воображение мастеров фибул. В первой книге о язычестве древних славян в связи с выявлением времени появления геоцентрической идеи, была подробно рассмотрена орнаментика русских прялок, как последнее по времени образное выражение этой идеи. На прялках, как и на фибулах, есть четкое представление о стратиграфии Вселенной: есть ящер, есть восходящее и заходящее солнце, есть путь светила по небосводу, отмеченный 5—7—9 солнцами, и есть несколько вариантов изображения земного яруса Вселенной: то землю показывают как прочерченный вдоль и поперек прямоугольник пашни с солнцами наверху, то изображают абстрактно-геометрически «неисповедимый» свет, озаряющий землю, а то (в наиболее поздних, пореформенных прялках) показывают землю, как место многообразной жизни рода человеческого. Тогда на прялках под многими солнцами в земном ярусе рисовали девушек на посиделках, всадников, офицеров, езду на саних, чаепитие у самовара, ученых медведей и даже верблюдов<sup>9</sup>.

В этой книге в разделе об оберегах жилища подробно будет рассмотрена тема защиты древнего человека от повсеместно рассеянных в природе незримых вредящих сил. Главным оружием древнего славянина и средневекового человека было противопоставление миру темных сил не отдельных оберегов-амулетов, так сказать, ограниченного действия, а всего макрокосма во всем его величии — с солнцем в активном движении, как бы надвигающимся на тьму. Хронологически первыми свидетельствами открытия славянами столь мощного апотропея являются фибулы VI—VII вв. с их полным набором вселенской стратиграфии от ящера до солнечного небосвода. Сложная историческая обстановка эпохи завоевания Византии и отражения кочевнических набегов (авары, тюрко-болгары, хазары) содействовала выработке универсальной формы оберега на все случаи опасной жизни в лесостепи. Ритуальные антропоморфные фибулы не выпадали из этого ряда, но, кроме того, они несли и специальную заклинательную нагрузку при выполнении аграрно-магических обрядов весенне-летнего цикла и являлись необходимым дополнением к тем кувшинам-календарям, с помощью которых производились в мудро рассчитанные сроки моления о дожде.

## СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА

К моменту сложения древнерусского государства и в первые два столетия его существования на широком пространстве, заселенном восточными славянами, было, по всей вероятности, множество языческих святилиц и священных мест как общего ритуального назначения, так и по-

<sup>9</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 240—248; 454—456.



священных отдельным божествам. Об этом говорит обилие «святых озер», «святых роц» и селений, носящих языческие имена.

При сплошном обследовании языческой топонимики (работа выполнена Т. В. Сергиной) выявляется несколько тематических групп. На первом месте стоят топонимы, связанные с Волосом-Велесом; на втором — с женским божеством, чаще всего уже в христианизированной форме от имени богородицы Марии: Волосово (много), Волосова (много), Волосовичи, Волосское, Волосов; Бабья гора, Бабий лес, Бабий дуб, Марьино (много), Марьино (много), Марьино озеро, Марьино роцка и др.; Святое озеро (много), Красная гора (много), Святая роцка, Красный холм (много), Божья гора.

Кроме того, в топонимике отражены и другие языческие сюжеты: Перенов бор, Ворожба, Колдуны, Ярилова, Русаловка, Лелев, Игрище, Упыривка и др.

В ряде случаев мы видим древние культовые места не в их первоначальной языческой форме, а уже в христианской антитезе: Чертова (много), Бесова, Бисово, Гадово (много).

Сохранность языческих топонимов свидетельствует о длительной живучести их первоначальной функции и о постепенном слиянии архаического славянского начала с христианским.

Топонимический учет урочищ на его современном уровне дает, к сожалению, крайне отрывочную и неполную картину, так как систематического изучения не было и его крайне трудно осуществить. Такие моления, как если «кто под овином молится или во ржи или под рощением или у воды», не оставляли даже топонимических следов.

Своеобразным разрядом культовых мест являлись священные деревья и святые роцки, «древеса» и «рощения» по терминологии средневековых книжников, неоднократно упоминаемые в исторических источниках.

Одним из почитаемых деревьев была береза, с которой связан целый ряд весенних обрядов и хороводных песен. Не исключено, что береза была посвящена берегиням, духам добра и плодородия. Этнографы собрали много сведений о «завивании» молодых березок, о весенних ритуальных процессиях под связанными ветвями берез. Срубленная березка в семик (древняя дата — 4 июня) служила олицетворением какого-то женского божества и была центром всей семицкой обрядности. Вовлекаемые в языческий ритуал деревья щедро украшались лентами и вышитыми полотенцами-убрусами. Вышивка на убрусах содержала изображения тех богинь, которым в эти сроки производились моления и приносились жертвы: фигуры Макоши и двух рожаниц (матери и дочери) Лады и Лели. Моления в «рощениях», в «древах» могут быть функционально уподоблены позднему церковному богослужению, где храму соответствовала роцка или поляна в лесу, фресковым изображениям божеств — отдельные почитаемые деревья (или деревья-идолы), а иконам — изображения Макоши и Лады на убрусах.

Кирилл Туровский в XII в. характеризовал новую христианскую эпоху как время отказа от обожествления природы, к которой так близко было языческое мировоззрение: «Обновися тварь («тварь» — все сотво-

ренное творцом-демиургом) — уже бо не нарекутся богом стихия, ни солнце, ни огонь, ни источники, ни дерева»<sup>10</sup>.

Деревья, расположенные около родников, источников, криниц, почитались особым почитанием, так как здесь одновременно можно было обращаться и к вегетативной силе «рождения» и к живой воде бьющего из земли ключа. Смысл обращения к родниковой воде и возникновение сказочного понятия «живой воды» объясняется часто проводимой в антиязыческой литературе мыслью:

«Рекосте: створим зъяла, да придут на ны добрая — пожьрем студеньдам и рекам и се тем, да улучим прошения своя».

«Ов требу створи на студеньци, *дъжда иски от него*»<sup>11</sup>.

Смысл в обоих отрывках один и тот же: сделаем нечто плохое (с точки зрения христианина) — принесем жертву роднику или реке и тем самым получим просимый нами дождь. Подробнее эта тема будет рассмотрена в главе о русалиях (глава 13).

От культа березы и деревьев, растущих у студентов, существенно отличается культ дуба. Дуб — дерево Зевса и Перуна, крепчайшее и наиболее долговечное дерево наших широт, — прочно вошел в систему славянских языческих обрядов. Славянская прародина находилась в зоне произрастания дуба, и верования, связанные с ним, должны восходить к глубокой древности.

Вплоть до XVIII—XIX вв. дуб и дубравы сохраняли первенствующее место в обрядности. Деревенский свадебный поезд после венчания трижды объезжал одиноко стоящий дуб; Феофан Прокопович в своем «Регламенте духовном» запрещает «пред дубом молебны петь»<sup>12</sup>. Средневековые книжники очень часто в своих переводах словом «Доубъ», «Джбъ» обозначали не только дуб, как ботанический вид (*quercus*) но и те слова, которыми в подлиннике означалось дерево вообще (*дѣвдров arbore*). Многочисленные примеры приведены И. И. Срезневским<sup>13</sup>. Это свидетельствует о том, что, имея дело со священным писанием или житиями святых, русский переводчик, воспитанный в почитании дуба, считал, что всякое, упомянутое в таком особом тексте, дерево лучше всего назвать дубом. Точно так же «лес», совокупность деревьев ( *ѣла*) переводилось нередко словом «дубрава».

Средневековая топонимика знает урочище Перунов дуб в Галицкой земле, что важно для нас как документирование посвящения дуба именно Перуну-громовержцу. Поклонение древних русов Перуну дубу описано (ок. 948 г.) императором Константином Багрянородным. Подробно рассказав о многотрудном переходе русской торговой флотилии через днепровские пороги и опасную Крарийскую переправу (у соврем. Запо-

<sup>10</sup> Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914, с. 111.

<sup>11</sup> Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 151.

<sup>12</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, т. I, с. 54.

<sup>13</sup> Срезневский И. М. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, т. I, с. 740.



Рис. 41. СВЯЩЕННЫЙ ДУБ НА о. ХОРТИЦЕ

рожья), Константин пишет о благодарственном молебне русов-язычников на острове Хортице:

«Пройдя это место (переправу), они достигают острова, называемого Святым Григорием, и на этом острове совершают свои жертвоприношения, так как там *расти огромный дуб*. Они приносят в жертву живых петухов, кругом выкают стрелы, а иные приносят куски хлеба, мясо и что имеет каждый, как требует их обычай. Насчет петухов они бросают жребий — зарезать ли их (в жертву), или съесть или пустить живыми...»<sup>14</sup>.

Тот участок Днепра, где русы приносили жертвы у «огромного дуба», назывался «Перуна рень»: здесь, по преданию, был выброшен на берег деревянный идол киевского Перуна, сброшенный в Днепр и доплывший

<sup>14</sup> Изв. ГАИМК. М.; Л., 1934, № 91, с. 9—10.

до Запорожья<sup>15</sup>. Близ Запорожья, у речки Верхней Хортицы, до наших дней существует гигантский дуб, насчитывающий много столетий своего существования. Его ствол — свыше шести метров в объёме, высота — 36 м, а размах его ветвистой кроны — 43 м. Это дерево может дать представление о том, как выглядел священный дуб Перуна в языческие времена<sup>16</sup>. (Рис. 41).

Дважды наука обогатилась находками подлинных священных дубов языческого времени. Первая находка была сделана в 1909 г. В 8 км от устья Десны близ Никольского монастыря из воды был извлечен ствол дуба около 20 м длины<sup>17</sup>. Дуб погиб сравнительно молодым — судя по годичным кольцам, ему было около 150 лет.

В свое время в толщу ствола были врезаны и успели врасти в древесину четыре кабаньих челюсти, расположенные квадратом. Челюсти принадлежали молодым кабанам.

Вторая аналогичная находка дубового ствола с кабаньими клыками была сделана в 1975 г. неподалеку от первой в Днепре, ниже устья Десны<sup>18</sup>. На высоте 6 м от корней в ствол дуба были также вживлены 9 кабаньих челюстей, образующих фигуру квадрата со стороной в 34 см. Нижняя часть ствола носит следы огня. Дата по С<sup>14</sup> — примерно середина VIII в. н. э.

Сочетание опаленного дуба с кабаньими клыками ведет нас к новогодному циклу празднеств, когда сжигалась дубовая колода и непременно блюдом на ритуальном пиру был «васильевский», или «кесаретский», поросенок — 1 января в православном календаре было днем Василия Кесарийского. Церковь не признавала январского нового года, так как отмечала то 1 марта, то 1 сентября. День 1 января был просто днем Василия Кесарийского. Стоит заметить, что ритуальное животное, закалываемое к Новому году, никогда не называется в народе свиньей, а всегда *поросенком*. Челюсти в древних дубах принадлежали молодым особям. О магической силе кабаньих клыков косвенно может свидетельствовать надпись XII в. на клыке из Вщижа: «А, Б, В, Г... Г(оспод)и, помози рабу своему Фомъ»<sup>19</sup>.

Чтобы завершить это краткое упоминание о культе рощений, остановлюсь на миниатюрах Радзивиловской летописи, в состав которых вошли копии более древних киевских лицевых летописей 997—1076 гг.

Рассмотрим рисунки на киевском своде 997 г. Из перечня исключены начальные миниатюры с маргинальными подписями, которых не было в своде конца X в. Деревья нарисованы в следующих случаях:

<sup>15</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет. СПб., 1916, с. 149.

<sup>16</sup> Тиллина В. А., Хуповка С. И. Запорізький дуб. Київ, 1979.

<sup>17</sup> Болсуновский К. В. Перунов дуб. Киев, 1914.

<sup>18</sup> Ивакин Г. Ю. Священный дуб языческих славян. — СЭ, 1979, № 2; Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982, с. 60—62. Реконструкция на с. 58.

<sup>19</sup> Рыбаков Б. А. Стольный город Чернигов и удельный город Вщиж. (По следам древних культур). М., 1953, с. 118.

Лист 10 об. верх	Олег прибывает в <i>Киев</i>
» 34 об. верх	Вятичи
» 41	Охота Люта Свенельдичь
» 42 верх	<i>Смерть</i> Олега Святославича, похороненного по языческому обряду 977 г.
» 42 низ	Владимир вокняжился в <i>Новгороде</i>
» 43	<i>Владимир под Киевом у Капиц (капища)</i> 980 г.
» 43 об.	Осада <i>Родня</i> (город бога Рода?) 980 г.
» 46	Вятичи
» 46 об.	Выбор жертвы <i>Перуну</i> . 983 г.
» 48 об. верх	Владимир-язычник. Выбор новой веры
» 49	»
» 58 об. верх	»
» 59	»

В других разделах Радзивилловской летописи, восходящих к более поздним лицевым рукописям, тема деревьев связана не с язычеством, а с показом пустынности, севера, чужой земли.

В этом перечне миниатюр, восходящих к своду 997 г., подчеркнуты те сюжеты, которые связаны с язычеством как таковым или с Киевом языческого периода. С принятием христианства изображение священных роц около Киева исчезает со страниц лицевой киевской летописи. Православный Киев лишен этого языческого символа, что было в полном соответствии с уставом «князя Владимира, крестившего Русскую землю: «А се церковнии суды... или кто молится под овиномъ или в рощени или у воды»<sup>20</sup>. До принятия христианства «рощения» на миниатюрах за несколькими исключениями (охота, лесные вятичи-язычники) в этом отрезке летописи всегда связаны с темой язычества, и Киев показан как средоточие культа рощений, что отчасти и подтверждается рассмотренными выше древними дубами, оснащенными кабаньими клыками. Символические рисунки священных роц, как и полагается, изображены на четко обозначенных горах (листы 46, 48, 49, 58, 59).

## ДРЕВЛЯНСКАЯ «МОРЕНА»

Исключительный интерес представляет уникальное ритуальное сооружение, обнаруженное в 1964 г. близ Житомира у поселения Шумска на берегу речки Гнилопяти (притока Тетерева) на южном краю земли Древлян. Тщательные раскопки проведены И. П. Русановой<sup>21</sup>. Сооружение 11×14 м представляет собой крайне неправильную, но симметричную фигуру, названную исследовательницей «крестообразной»; длинная ось сооружения строго ориентирована по линии север — юг. Общая ситуация такова:

<sup>20</sup> Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976, с. 23.

<sup>21</sup> Русанова И. П. Языческое святилище на р. Гнилопять под Житомиром.— В кн.: Культура древней Руси. М., 1966, с. 233—237.

«На одном участке стояли большой дом и рядом с ним — сооружение типа погребя, большое наземное хозяйственное сооружение и вписанная в него маленькая землянка с большой печью для обжига керамики. Кругом находилось несколько небольших наземных построек — сараев, вдоль стен которых прослеживаются ямы от столбов и отдельно лежащие камни.

На соседнем участке располагалось «святилище» — большое крестообразное углубление с мощным кострищем в центре и большими кострищами в трех выступах.

В центре и полукругами шли столбовые ямы, возможно, от стоящих в них идолов.

Рядом со святилищем находился грунтовой могильник и неподалеку — круглое кострище, на котором, возможно, совершались трупосожжения»<sup>22</sup>. (Рис. 42).

Исследовательница датирует комплекс в Шумске IX в., но, опираясь на приведенный ею самый материал, дату можно несколько расширить: в Шумске наряду с лепной есть и гончарная керамика, «появление которой, — пишет И. П. Русанова, — можно отнести к IX в. или рубежу IX—X вв., когда она еще сосуществовала с лепной»<sup>23</sup>. В одном из помещений было найдено 6 целых сосудов; из них 2 — гончарных. Аналогии бронзовому перстню из Шумска указаны в диапазоне IX—XI вв.<sup>24</sup> Поэтому дату недолговечного комплекса в Шумске осторожнее будет предположительно определить несколько шире, как конец IX — первая половина X в. Нужно учитывать также и окраинное расположение Шумска — здесь новые формы могли появиться с запозданием.

Жилой комплекс расположен на правом берегу Гнилопяти, напротив обычного славянского селища (с. Тетеревка) того же времени. Следует обратить внимание на то, что, несмотря на непосредственное соседство и полную синхронность поселка и правобережной усадьбы, между ними наблюдается много различий. Во-первых, все избы поселка в Тетеревке являются полуземлянками, а здание в Шумске около «святилища» — наземное, без следов углубления в почву. Во-вторых, в поселке почти в каждом жилище встречаются ритуальные глиняные модели хлебцев; на правом берегу их нет. В-третьих, гончарная керамика полнее представлена в Шумске, чем в соседней Тетеревке. Четвертым отличием является отсутствие веретенных пряслиц в шумском доме.

В свете сделанных противопоставлений интересным представляется вывод И. П. Русановой, что «в Шумске находился, вероятно, дом старейшины, выполнявшего и функции жреца»<sup>25</sup>.

Комплекс в Шумске состоит из трех функциональных частей: 1) так называемое святилище; 2) «крада великая» для кремации и могильник с захоронениями праха в «сосуде малом»; 3) хозяйственно-жилой комп-

<sup>22</sup> Русанова И. П. Славянские древности VI—IX вв. между Днепром и Западным Бугом. М., 1973, с. 24.

<sup>23</sup> Русанова И. П. Славянские древности, с. 19, табл. 20—5.

<sup>24</sup> Русанова И. П. Славянские древности, с. 18, см. табл. 30—1.

<sup>25</sup> Русанова И. П. Славянские древности, с. 24.

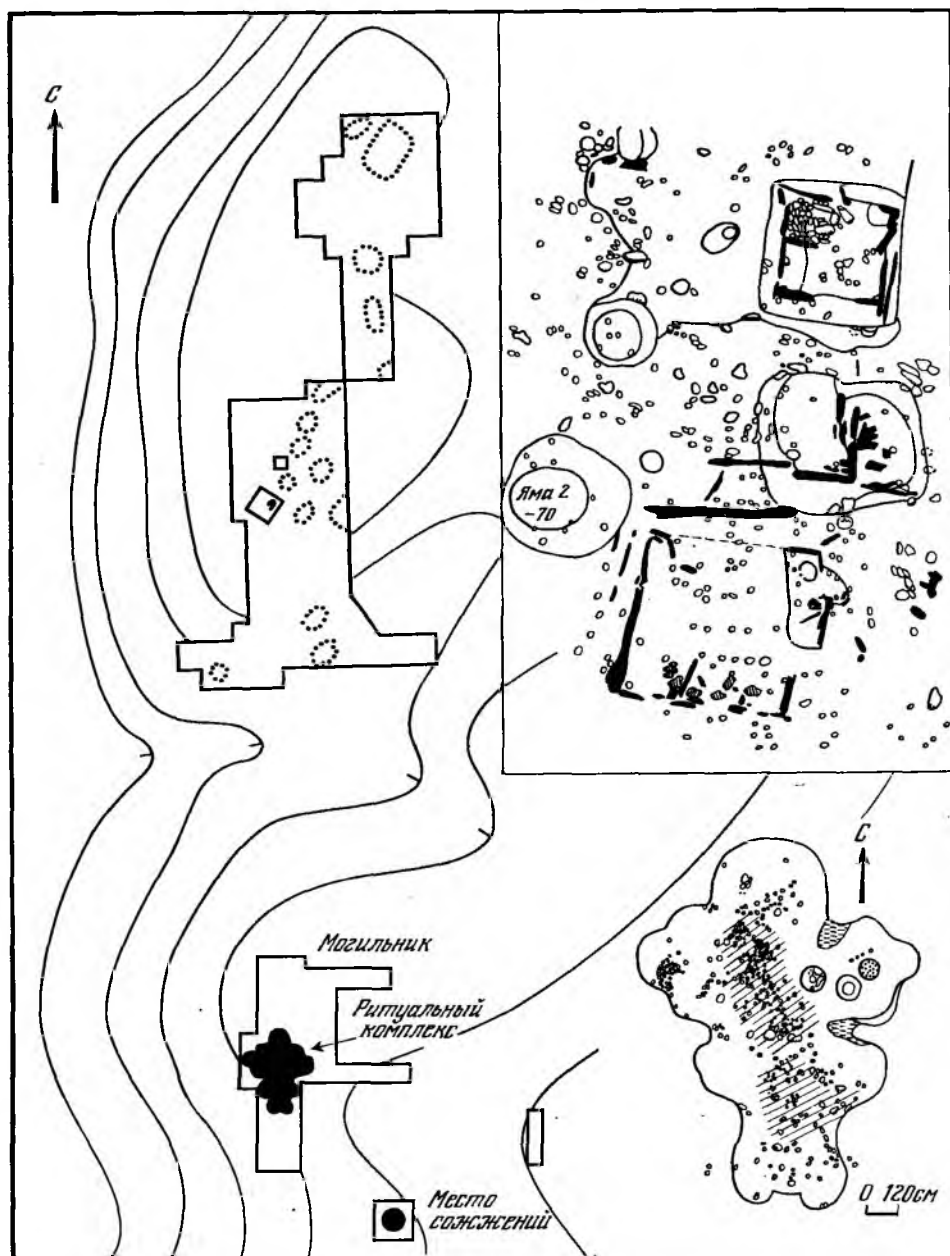


Рис. 42. РИТУАЛЬНЫЙ КОМПЛЕКС В ШУМСКЕ X в. (раскопки И. П. Русановой).  
Общий план и детали

лекс («усадьба») с двумя зданиями и четырнадцатью маленькими наземными сарайчиками.

В этом комплексе, отделенном от древнего селения рекой, все элементы, очевидно, связаны между собой. Рассмотрим прежде всего то загадочное сооружение, которое именуют святилищем. Это — незначительное углубление в дерновой слой с ровным плоским дном, размерами 14,2×11 м. Сооружение, по свидетельству автора раскопок, не имело перекрытий и было закрыто мощнейшим кострищем в полметра толщиной<sup>26</sup>. Ключом к разгадке является общая форма сооружения, названная «крестообразной» и «причудливой»<sup>27</sup>. Мне кажется (я осматривал сооружение в 1964 г. в процессе раскопок), что здесь перед нами вырезанное в дерне гигантское изображение какой-то женской фигуры, сказочной великанши, расположенное головой на север, ногами на юг. Контуры фигуры не просто крестообразные и обозначены не только три выступа. Один выступ (северный) центрирует всю фигуру. Это — полукруг. Остальных выступов шесть (три пары) и все они строго симметричны по отношению к продольной оси фигуры: верхняя пара (входящая, по Русановой, в понятие крестообразности) выдвинута на запад и на восток от основы. Средняя пара, обозначенная ниже первой, тоже ориентирована запад—восток. Нижняя пара небольших выступов выдвинута на юг; ею завершается вся фигура внизу (см. рис. 42, правый нижний угол).

Расшифровка всей фигуры не должна вызвать возражения:

1. Верхний полукруг (северный выступ) — голова фигуры.
2. Два нижних выступа — ноги.
3. Верхняя пара боковых выступов — груди великанши с гипертрофированными сосками (менее вероятно, что это — раскинутые в сторону руки).
4. Нижняя пара боковых выступов — бедра, резко подчеркивающие женскую суть фигуры.

Для раскрытия смысла изготовления фигуры великанши ростом с четырехэтажный дом полезно обратиться к запискам Юлия Цезаря, повествующего о подобных действиях у галлов.

«Все галлы чрезвычайно набожны. Поэтому люди, пораженные тяжкими болезнями, а также проводящие жизнь в войне и в других опасностях, приносят или дают обет принести человеческие жертвы. Этим у них заведуют друиды... У них заведены даже *общественные жертвоприношения* этого рода.

Некоторые племена употребляют для этой цели *огромные чучела*, сделанные из прутьев, члены которых они наполняют живыми людьми. Они *поджигают* их снизу, и люди сгорают в пламени.

Но, по их мнению, еще угоднее богам принесение в жертву попавшихся в воровстве, грабеже или другом тяжелом преступлении ... а

<sup>26</sup> Русанова И. П. Языческое святилище..., с. 235.

<sup>27</sup> Русанова И. П. Языческое святилище..., с. 233.



когда таких людей не хватает, тогда они прибегают к принесению в жертву даже невиновных»<sup>28</sup>.

Такая же участь, очевидно, постигала и пленных врагов: «...после победы (галлы) приносят в жертву *все, захваченное живым*»<sup>29</sup>.

С этим древним галльским обычаем связаны многочисленные западно-европейские сказки о великанах, пожирающих детей.

В шумском ритуальном сооружении все соответствует «огромному чучелу», созданному для «общественного жертвоприношения»: чучело изготовлено из колев и легкого материала; прочной кровли над сооружением не было. Чучело огромно: длина его в 3,5—4 раза превышала размеры жилищ в соседних синхронных поселках древлян IX—X вв. Внутри чучела сожжены: бык, птица и многое неопознаваемое другое. Были ли сожжены люди, мы утверждать не можем, но вещи людей в кострище были (посуда, ножи, пряслица). Человеческие кости в могильнике рядом с чучелом, охраняемые погребальной урной, сохранились в ничтожных остатках («мелкие пережженные косточки»); здесь, в мощном кострище площадью в 15 м, где отложилось около 10 кубометров золы и углей, такие косточки могли и вовсе не сохраниться. Шумское ритуальное сооружение не было постоянно посещаемым капищем. Это было изделие однократного использования. (Рис. 43).

Если согласиться с тем, что перед нами славянская аналогия галльским жертвенным чучелам, то размещение некоторых деталей можно осмыслить: в области груди в левой стороне находился самый массивный столб, укрепленный камнями. Это, очевидно, обозначение сердца великанши; рядом — маленький круглый жертвенник и круглая яма. Входы внутрь чучела возможно находились у основания «восточного выступа» и вели к области сердца, являвшейся своего рода алтарем этого сооружения однократного использования. На чертеже И. П. Русановой в этих местах, где предполагается входы, показаны два языка глины, заходящие внутрь сооружения (см. план). В области головы («северный выступ») найдены кости птиц и кремневая стрелка. На головных уборах от средневековья до XIX в. обычно изображали птиц. Возможно, что птица для обряда была подстрелена особой, священной кремневой стрелкой, найденной тут же.

Наибольший массив кострища приходится на область живота чучела, что и должно соответствовать представлениям о великанше, пожирающей людей. Какой-то каркас из жердей обнаружен в нижней части головы; очевидно, это элементы конструкции рта-пасти чудовища.

По поводу назначения чучела великанши может быть предложено три разных гипотезы.

1. Загадочное сооружение могло являться чем-то вроде праславянских зольников скифского и предскифского времени, т. е. ритуальных об-

<sup>28</sup> Записки Юлия Цезаря. Галльская война. Кн. шестая, § 16. М.; Л., 1948, с. 126—127.

<sup>29</sup> Записки Юлия Цезаря..., с. 127.

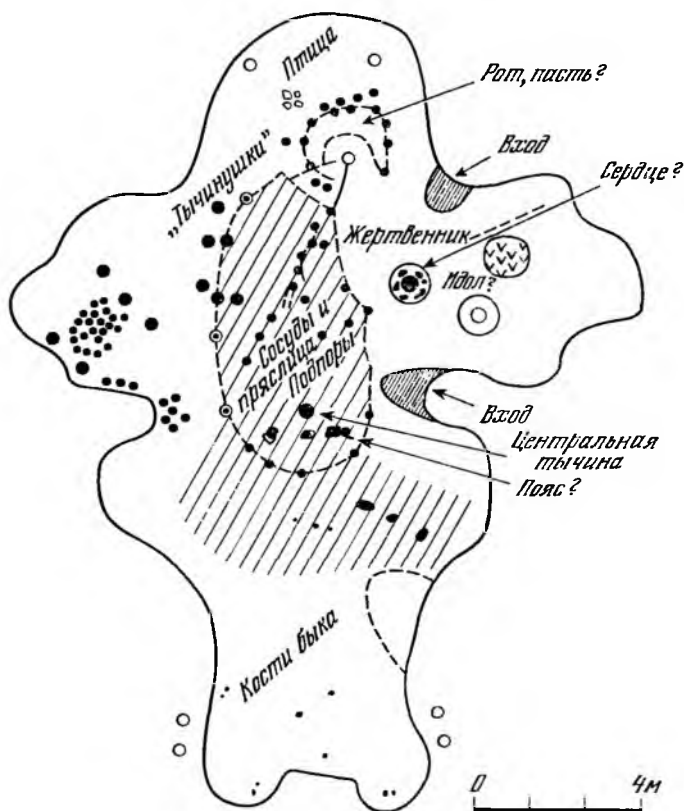


Рис. 43. РИТУАЛЬНОЕ СООРУЖЕНИЕ («ВЕЛИКАНША»).  
Шумск. Расшифровка

щесельских костров, разводимых весной<sup>30</sup>. В пользу этого говорит расположение по соседству с селом и наличие врезанных в дерн изображений — в зольниках — это огромные фигуры лебедей, а здесь — одна гигантская фигура женщины. И там и здесь кострище заполнено различным бытовым мусором: соломой, черепками, случайными предметами вроде ножей и пряслиц<sup>31</sup>. Зольники иногда находились в непосредственном соседстве с курганным кладбищем (здесь — бескурганные захоронения в урнах).

<sup>30</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 304—318.

<sup>31</sup> Раскопки И. И. Ляпушкина, обнаружившего интереснейшие, вырытые в земле фигуры лебедей, производились в урочище Пожарная Балка, где расположено десять огромных зольников. В русских средневековых источниках слово «пожар» означало также и ритуальный костер: «Пред враты домов своих пожар запаливши, прескакают по древнему некоему обычаю» (1280 г.). (Срезневский И. И. Материалы..., т. II, стлб. 1079).

Отличие заключается в том, что один зольник служил местом весеннего костра несколько лет, а потом рядом создавалось новое кострище-зольник. Здесь же нет признаков повторности. Кроме того, в зольниках много магических глиняных изделий, в том числе и моделей хлебцев-крестов<sup>32</sup>. Здесь же кострище-чучело тем и отличается от изб поселка, что в нем нет ритуальных хлебцев.

Четко обозначенная женская сущность ритуального «пожара» заставляет вспомнить этнографические данные о ежегодном обряде сожжения соломенного чучела Мары, Морены, Костромы, Купалы, широко распространенного в славянских землях. Однако между костром в форме женской фигуры и женским чучелом, бросаемым в бесформенный костер, есть существенное различие в самой идее обряда: чучело Мары бросают в огонь (или в воду), символизируя человеческое жертвоприношение; в нашем же случае изображено некое хтоническое божество *принимающее* какие-то жертвы.

Главным возражением против этой гипотезы является несомненная *однократность* весьма торжественного обряда, произведенного в древнем Шумске. И «пожары», оставившие зольники, и костры, в которых сгорали небольшие соломенные куклы Купалы или Костромы, были ежегодными, обычными. Здесь же перед нами уникальный обряд, аналогии которому не находятся.

2. Вторым, и более естественным, является предположение о жертвоприношении по какому-либо особому, исключительному случаю: стихийное бедствие, засуха, эпидемия.

Эпидемия, мор, вполне объясняет и сочетание чучела-жертвенника с кладбищем и крадой возле него.

Женское божество, поглощающее посвященные ей приносы, могло быть Макошью (в случае угрозы урожаю), а в случае мора и угрозы жизни людей это могло быть олицетворением того враждебного и злобного божества вроде Мары, Морены, (от «мор», «морить»), которое впоследствии приняло общеизвестный облик сказочной Бабы-Яги. Сказки часто подчеркивают огромность этого существа: Баба-Яга лежит в избе из угла в угол: «в одном углу ноги, в другом голова, губы на притолоке, нос в потолок уткнула»; «Баба-Яга, костяная нога морда глиняная, грудью печку затыкает» (иногда — «титки ее на градке висят»).

Двойником Бабы-Яги является Лихо Одноглазое: «Лихо олицетворяется в наших сказаниях *бабой-великанкой*, жадко пожирающею людей»<sup>33</sup>. Украинские сказки, в которых главным противником героя является Лихо, уравнивают Лихо с Бабой-Ягой: эта великанша живет в лесу, едва уместается в своей избе, жарит зарезанных ею людей в печи. Кузнец, попавший во власть Лиха, только хитростью избавляется от великанши-изверга. Кузнец, противостоящий олицетворению зла, — это персонаж древнего эпоса начала железного века. Одноглазое Лихо «ростом

<sup>32</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 335.

<sup>33</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869, т. III, с. 591.

выше самого высокого дуба»<sup>34</sup>. Что касается одноглазости интересующей нас древлянской ритуальной фигуры, то следует сказать, что во всем полукруге ее головы («северный выступ») отмечена только одна точка на месте *правого* глаза — там положены четыре крупных камня.

Шумское антропоморфное кострище вполне могло быть общественным жертвоприношением злобному божеству смерти и зла в каких-либо особых устрашающих обстоятельствах. Юлий Цезарь привел две причины построения огромных чучел: «тяжкие болезни» и война с ее опасностями.

3. Третье объяснение сущности шумского комплекса является лишь частным случаем второго, связанным не с мором-эпидемией, а с конкретным военным эпизодом в жизни Древлянской земли. Речь идет об известном убийстве древлянами киевского князя Игоря Старого в 945 г.

Закключив выгодный договор с Византийской империей, по которому «великий князь Русьской и боляре его да посылають в Грькы к великим цесарем Грьчьским корабля *елико хотять*», Игорь был заинтересован в увеличении поборов с населения для получения основных экспортных статей. «И приспе осень и нача мыслити на Древляны, хотя примыслити большю дань»<sup>35</sup>. Игорь отправился в полюдье «и насилия им (древлянам) и мужи его». Древляне убили князя под Искоростенем, а вдова Игоря, княгиня Ольга, убившая в Киеве два древлянских посольства, привела войско в Древлянскую землю, истребила на тризне под Искоростенем еще 5000 древлян и на следующий год начала войну по всей земле. «Древляне же побегоша и затворишася в градах своих»<sup>36</sup>. Ольга сожгла столицу древлян и обложила всю землю «данью тяжкою», пройдя по ней «с сынъмъ своимъ и с дружиною».

Уникальному событию могло соответствовать уникальное ритуальное сооружение. Дата шумского комплекса допускает такое сопоставление.

Наиболее вероятно, что грандиозное общественное сооружение было создано после убийства великого князя и после жесточайшей мести Ольги — послы древлян были живыми зарыты в землю, а второе посольство было сожжено живьем.

Весть о двукратной публичной расправе с послами не могла не дойти до древлян — Деревская земля начиналась и по историческим (сражения 1136 г. у Треполя, Белгорода, Халепа и Дерев) и по археологическим данным<sup>37</sup> в непосредственной близости от Киева, а столица древлян — на расстоянии одного дня быстрой скачки. Немаловажным обстоятельством является то, что жертвоприношение «Лиху Одноглазому» было произведено не у стен древлянской столицы и не в середине Деревской земли, а на ее самой далекой окраине, закрытой от Киева водоразделом Тетерева и Ирпеня и большим лесным массивом, тянущимся на полтора километра. Жертвоприношение плененных врагов извест-

<sup>34</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. т. II, с. 698—699.

<sup>35</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 61.

<sup>36</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 66.

<sup>37</sup> Седов В. В. Восточные славяне в VI—VIII вв. М., 1982, с. 103, карта № 13.

но у многих народов (галлы, бритты, поляки, литовцы, балтийские славяне и др.)<sup>38</sup>. Известно оно было и древним русам: сын Ольги Святослав во время войны с Византией был осажден в Доростоле на Дунае. После вылазок, почью, русы, по свидетельству Льва Дьякона, выходили из крепости и сжигали трупы своих воинов. «Когда ночь опустилась на землю и засиял полный круг луны, скифы (русские) вышли на равнину и подобрали своих мертвецов. Они нагромодили их перед стеной, разложили частые костры и сожгли, заколов при этом, *по обычаю предков*, множество пленных мужчин и женщин...». Этот мрачный эпизод запечатлен на картине Г. И. Семирадского в Историческом музее в Москве. Если принять допущение о военном происхождении шумского комплекса, то ход событий может быть предположительно восстановлен так:

а. Осуществив свой суд над князем-волком и узнав о судьбе своих посольств, древляне должны были готовиться к войне с Киевом.

Одним из элементов этой подготовки могло быть грандиозное жертвоприношение, совершенное втайне от киевлян на глухой окраине Деревской земли.

б. У последнего древлянского села (Тетеревка) был создан комплекс для погребения своих воинов (крада и могильник с трупосожжением) и для торжественного сожжения жертв. Обширный дом с печью («истобка») и пристройками мог быть предназначен для временного пребывания участников церемонии. Четырнадцать деревянных сарайчиков могли предназначаться для временного помещения трупов *своих* покойников (см. ниже разбор данных Ибн-Фадлана). Глина в «истобке» могла служить для оформления деталей чучела («Баба-Яга, морда глиняная»).

в. Организация «восточного выступа» чучела (левая половина груди великанши), где нет ни кострища, ни следов кольев, ни камней, наталкивает на мысль, что ритуал умиловления Морены-Яги мог подразделяться на два этапа. Первоначально, очевидно, на дерне площадки был обозначен общий контур женской фигуры. В области ее сердца (начало «восточного выступа» близ входов) был поставлен массивный идол в яме диаметром в 1 м (А); рядом с ним был устроен круглый, плоский глиняный жертвенник (Б), а между ними — еще одна яма (В) неизвестного назначения. Срединные столбы конструкции чучела, которые одновременно могли быть тоже идолами, позволили И. П. Русановой напомнить описание русского культового места на волжской пристани, сделанное Ибн-Фадланом: длинный столб с лицом человека, а вокруг него маленькие изображения, позади которых еще какие-то «длинные бревна». Все это здесь есть. Очевидно, в этом месте, где подразумевалось сердце богини, производился самый обряд принесения жертв, которые затем размещались в середине чучела, в утробе богини.

г. Чучело великанши было изготовлено из очень легких материалов без серьезных несущих подпор и, очевидно, без всякой кровли. Так и должно было быть, если огромная фигура делалась подобно описанным

<sup>38</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения..., т. II, с. 260—262.

Цезарем, «из прутьев». Внутри чучело было наполнено жертвенными животными, птицами и вещами людей.

д. Огонь жертвенного костра был однократным и на этом месте не возобновлялся.

Существенным возражением против приведенной схемы является отсутствие *данных* о сожжении людей, хотя явственные намеки на это имеются (ножи, пряслица). Костный материал весь настолько разрушен могучим пожарищем и последующей близостью к поверхностному почвенному горизонту, что опираться на его уцелевшие остатки нельзя ни для утверждения, ни для отрицания факта сожжения людей в утробе огненной великанши. Отсутствие в кострище краниологического материала, возможно, объясняется не только этими причинами. Судя по обильному фольклорному материалу, головы привесенных в жертву отделялись и выставлялись вокруг обиталища Бабы-Яги или Лиха на кольях-«тычинушках». Во многих сказках изба Бабы-Яги обставлена такими жердями с черепами на них; у Лиха Одноглазого гостя потчуют отрубленными головами; дворец Бабы-Яги, предводительницы конного войска, «тыном огороженный, на каждой тычине — по голове и только на одной головы нет» (она предназначена для головы героя сказки). Присутствует в сказках и мотив изготовления «чашки» из черепа, известный по летописи<sup>39</sup>.

В рассказе Ибн-Фадлана говорится о том, что длинные жерди, воткнутые в землю позади главного идола, служили русским купцам для размещения голов жертвенных животных: «И вот он берет некоторое число овец или рогатого скота, убивает их, раздает часть мяса, а оставшееся несет и оставляет между тем большим бревном (идолом) и стоящими вокруг него маленькими и *вешает головы рогатого скота или овец на это воткнутое (сзади) дерево*»<sup>40</sup>. В кострище шумского чучела прослежено большое количество ям от вертикальных кольев и жердей. Благодаря тщательности раскопочной фиксации И. П. Русановой все эти следы четко делятся на два разряда (см. план): одни столбовые ямы *прикрыты* слоем кострища, а другие — нет. Это означает, что первый разряд ям связан с конструкцией всего сооружения: эти кольца расположены в средней части чучела, создавая объем утробы великанши. Естественно, что они сгорели и прикрыты слоем кострища.

Второй разряд состоит из ям от столбов (диаметр 20—30 см), которые тоже могли быть частями конструкции, но не сгорели, так как находились на периферии пожарища и из небольших ям от кольев или жердей (диаметр 8—15 см), для части которых мы не можем допустить пребывание их в огне — они были вбиты в самый центр кострища, но, очевидно, уже погасшего и остывшего, так как не прикрыты углистым слоем. Полукруг таких «тычинушек» расположен в районе пасти чудовища, что вполне согласуется со сказочным обликом Бабы-Яги-людоедки.

<sup>39</sup> Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974, с. 72, 162, 166.

<sup>40</sup> Ковалевский А. П. Книга Ахмера Ибн-Фадлана. Харьков, 1956, с. 142—143.

Почти все предполагаемые тычины расположены без особого порядка в северной части сооружения, в стороне, обращенной к «Стране Мрака».

Все высказанные выше предположения не столько утверждают истинный характер интереснейшего ритуального сооружения в Шумске, сколько определяют необходимость дальнейшего комплексного поиска с учетом данных археологии, фольклора, этнографии и истории.

На одном можно настаивать: шумское кострище IX—X вв. с четкими контурами огромной женской фигуры является остатком общественного жертвоприношения какому-то женскому божеству. Наиболее вероятно, что это не Макошь, богиня урожая, а иное, *хтоническое* божество, отраженное в фольклоре под именами Мары, Морены, Лиха, Бабы-Яги. Причиной необычного жертвоприношения могла быть болезнь-мор, угроза войны или последствия уже состоявшихся сражений.

В 60 м к северу от чучела и могильника расположен своеобразный жилой комплекс, состоящий из сараеподобного дома с печным углублением и большой печью в нем. Рядом — еще одно стандартное жилище и 14 каких-то «сарайчиков».

Вполне вероятно, что этот комплекс связан с процессом небывалого жертвоприношения, особенно, если оно проводилось в зимние месяцы, когда люди, приносившие жертву и погребавшие умерших, должны были провести здесь не менее 10 дней (см. ниже сведения Ибн-Фадлана). У нас нет бесспорных данных об одновременности всех погребений близ чучела, но на мысль об этом наводят, во-первых, небольшие сарайчики, которые могли быть теми временными могилами (на 10 дней), в которые помещали тело покойника на срок, необходимый для всех приготовлений, а, во-вторых, — наличие запасов сырой глины в теплой избе: «И когда кто-нибудь умрет, сжигают его вместе с его праздничными одеждами... и берут пепел этого мертвеца и кладут в серебряные и золотые сосуды или в *новый глиняный сосуд* и зарывают этот сосуд» (Иегуда Гадаси из Тмутаракани. XII в.)<sup>41</sup>.

Не для этой ли цели принесли глину в «истобку», в которой находилась печь, вполне пригодная для обжига «сосудов малых»?

Сопоставление всех четырех элементов шумского ритуального комплекса («чучела», крады, кладбища и «усадыбы»), обособленного от селения на другом берегу реки, приводит к выводу о сопряженности этих элементов и их относительной одновременности — умерших (от мора или от войны) похоронили, а для отклонения угрозы оставшимся в живых совершили торжественное жертвоприношение женскому божеству смерти.

## ХРАМЫ — «ХОРОМЫ»

Одной из наиболее устойчивых форм языческих святилищ небольшого размера были сооружения правильной круглой формы, обычно с двумя концентрическими валами. Мы уже видели такие святилища на примере

<sup>41</sup> Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана, с. 262—263.

круглых болотных городищ. Большая часть городища-святилища находилась под открытым небом, но очень часто на них имелись расположенные по кругу постройки, предназначенные, по всей вероятности, для ритуальных пиров, для потребления жертвенной пищи — «требища». Кроме круглых городищ-святилищ, существовали и мысовые, но они, очевидно, тоже покрывались термином «храмы».

Большой интерес представляют изыскания Б. А. Тимощука и И. П. Русановой в Поднестровье. Здесь исследователями обнаружен ряд своеобразных городищ, справедливо отнесенных ими к святилищам. Святилища, как правило, располагались в середине целого гнезда славянских поселений. Одно такое святилище у с. Ржавинцы (Добрыньвское гнездо), датированное IX—X вв., чрезвычайно похоже по своей конструкции на рассмотренные выше болотные городища: святилище представляет собой круглую площадку диаметром 24 м, окруженную двумя концентрическими валами; второй, внешний, вал достигает 70 м в диаметре. Расстояние между валами около 20 м<sup>42</sup>. Существенное отличие от верхнеднепровских городищ заключается в том, что данное святилище расположено не в болоте, а на высоком холме. Святилище находится на месте древнего городища скифского времени (периметр вала около 1000 м) на краю славянского поселения IX—X вв., разместившегося внутри старого городища. (Рис. 44).

Святилище омывается ручьем, текущим из родника, и на самом холме внутри вала есть еще один родник. При сооружении валов место будущего святилища подверглось обряду очищения огнем: по всей окружности внутреннего вала был разведен костер и сюда ссыпали остатки иных огнищ (может быть, из жилищ соседнего поселка?).

Сверху на окружности этого вала находилась вымощенная камнем площадка, на которой горел огонь. На внешнем валу был уступ со следами костров.

У южной части внутреннего вала во рву обнаружен четырехгранный каменный столб (идол?) высотой 250 см с сечением 90×60 см. Изображения на идоле не сохранились. Четырехгранность, обусловленная представлениями о «всех четырех сторонах» пространства, сближает этого идола как со збручским Родом-Святовитом, так и с более ранним идолом из Иванковец. Первоначально каменный идол паходился в центре всего святилища на возвышении в середине малого круга.

Дополнительные изыскания 1982 г. открыли на Ржавинском городище круговую постройку вдоль внутренней стороны большого внешнего вала, напоминающую уже известные нам постройки в святилищах Благовещенской горы и Тушемли<sup>43</sup>.

Ржавинское славянское святилище последних веков язычества, почти синхронное тем письменным источникам, в которых повествуется о раз-

<sup>42</sup> Тимощук Б. О. Слов'яни північної Буковини. V—IX ст. Київ, 1976, с. 85. рис. 39; с. 165, рис. 70.

<sup>43</sup> Тимощук Б. А., Русанова И. П. Славянские святилища на Среднем Днестре и в бассейне Прута.— Сов. археология, 1983, № 4, рис. 10.



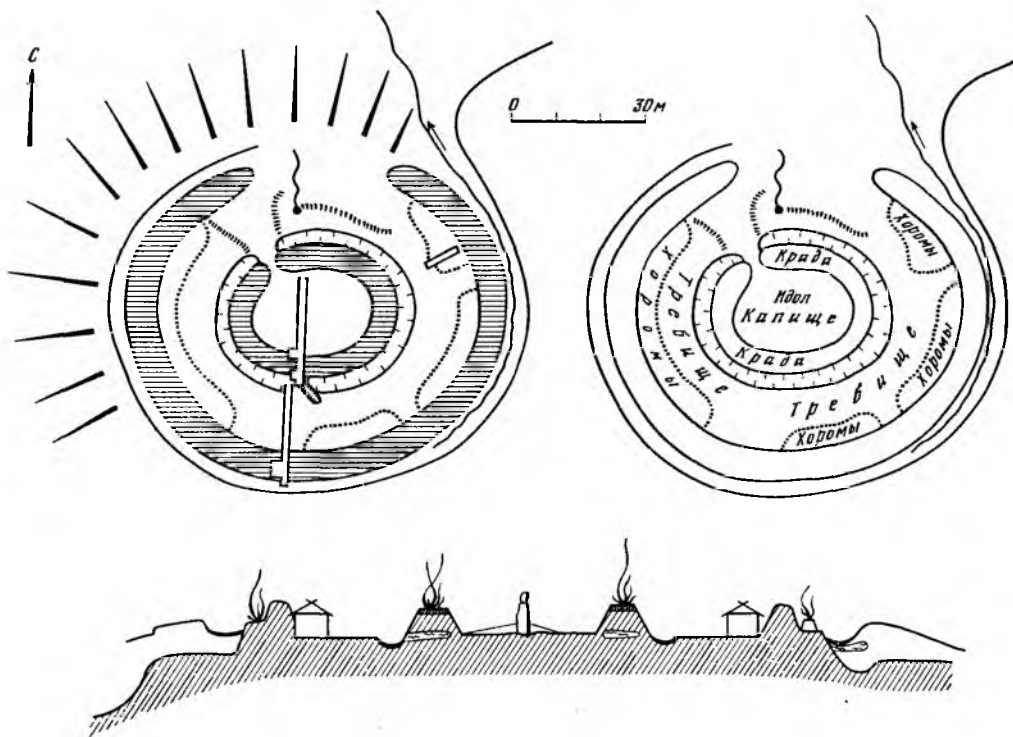


Рис. 44. РЖАВИНСКОЕ СВЯТИЛИЩЕ IX—XI вв. (Черновицкая обл.)

Раскопки И. П. Русановой и Б. А. Тимощука.  
План, реконструкция функциональных частей «храма».  
Общая реконструкция святилища (разрез)

рушении идольских капищ и разорении тробищ, интересно тем, что позволяет вполне конкретно осознать всю древнюю терминологию, связанную с языческими культовыми местами. Оно является реальным овеествлением всего комплекса понятий, связанных с языческим ритуалом.

**Холм.** Святилище расположено на холме над селением. Летописи и поучения многократно говорят о языческих мольбищах на холмах. С этим связаны и этнографические и топонимические сведения о Красных холмах и Красных горках.

**Родник.** Письменные сведения о водных источниках, «кладезях многочисленных», родниках, криницах и священных «студеницах» (к которым обращаются с просьбой о даровании дождя) многочисленны. Подробнее они будут рассмотрены в главе, посвященной русалиям.

**Капище (вѣщѣ).** В данном случае капищем следует считать прежде всего небольшую центральную круглую площадку с идолом в центре ее. Площадка ограничена насыпным кольцевым валом. Площадь ее около

500 кв. м. В письменных памятниках уничтожение языческих святилищ отображается именно как раскапывание их:

«Пришед *раскопа* нечистых капиць...»  
«Капища идольская *раскопати*...»<sup>44</sup>.

Такие действия не могут быть отнесены к разорению деревянных или каменных храмов, но вполне соответствуют таким земляным сооружениям, как насыпные искусственные валы. Возможно, что слово «капище» могло обозначать не только один внутренний вал, но оба вала, всю совокупность земляных сооружений. Другими обобщающими словами были: «святилище», «мольбище», «жертвище».

В сложных постройках вроде ржавинского городища слово «капище» должно быть закреплено прежде всего за срединной площадкой, на которой возвышался «капь» — идол и где, по всей вероятности, приносили *жертвы* («жъртвы», «жрътвы», «жрътвы»).

*Капь*, *капище* (εἰδωλον) — изображение, идол, истукан, кумир, болван, «капь или образ некий...».

«Сотворив бо съ человека *по капи* нашей...»  
«Образы творе и капи...».

Владимир из Корсуня «взя же ида медены два капищи (статуи)». «Ови от них жряху капищем, а друзии — дубию».  
«Образивше капище и хытростию истукавъше, кумира поставиша каменъм...».

Такой «каменный кумир», четырехгранный, как и некоторые другие славянские изваяния, находился в центре ржавинской площади-капища на земляном возвышении.

*Крада* (лѣра, сѣѣра). С этим словом мы уже встречались при анализе погребальной терминологии летописца Нестора. Русский перевод хроники Георгия Амартола (сер. XI в.) позволил установить, что этим славянским словом переводчик обозначал также различные понятия, как «огонь», «костер» и «круг» (см. выше с. 88). Их удалось согласовать, сопоставив с огненными кольцами, устраивавшимися славянами вокруг захоронения покойника. Огненный круг под курганной насыпью представлял собою небольшую канавку, в которую укладывали легкий горючий материал (ставили снопы?); огненная крада должна была защитить прах умершего.

В Ржавинском святилище слово «крада» может быть отнесено к срединному кольцевому валу, окружавшему капище с идолом в центре. Б. А. Тимощуком установлено при раскопках, что «конструкция внутреннего вала убеждает в том, что в древности на его вершине размещалась каменная вымостка, на которой горели огни... остатки ее — опаленные камни, уголья и зола — лежат на склонах вала и во рву, окружающем вал»<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Срезневский И. И. Материалы..., т. I. Все последующие примеры приведены по этому изданию.

<sup>45</sup> Тимошук В. О. Слов'яни північної Буковини..., с. 86, рис. 40.

В Изборнике 1073 г. в одной фразе упоминаются и крада и ров, что соответствует ситуации нашего святилища. В переводной литературе слово «крада» обозначает также святилище, жертвенник, жертвенный огонь:

«Еще не осквернять кровию нечистою, ни *крадами безбожными...*»;

«*Жра кумиром* и възлагая на *крады...*».

«*Крады* и *требища идольская...*»

Приведенные выше примеры значительно расширяют языческую семантику слова «крада», распространяя его не только на погребальные костры, но и на огни жертвенников и на огненные ограды над рвами капищ.

*Требище* (трѣбище, βωμός) — место, где приносятся и потребляются жертвы. Как и многие другие слова, связанные с культом, этот комплекс тоже полисемантичен. Основа его — «трѣба» («треба») — жертва, жертвоприношение:

«Иже *требу* кладет богом, да *потребятъ* я»;

«*Требы*, *кладомыя* вилам (русалкам)»;

«*Требы идольскыя...*»

«*творяще* *требу* кумиром».

«*Всяко* село, в нем же *требы* бывають или присягы поганьскы — да отдають в божий храм со всем именем».

Языческая терминология прочно вошла в христианский обиход: «Створим *требу* господеву и богови нашему». Требами называли выполнение основных обрядов православным духовенством; *требником* — книгу молитв, исполняемых при том или ином обряде.

*Требище* — место моления, которое так же, как и *капище*, может быть раскопано («да *раскопаете* *требища* их») или изрублено: «храмы *идольскыя* и *требища* всюду *раскопа* и *посече*».

На *требище* возможны постройкой: «*согради* *требище* и возложи весь принос на нь».

Связь *требы* с позднейшими глаголами «требовать» и «потреблять» хорошо объясняется первичной ритуальной сущностью слова: выделение доли приплода для принесения в жертву было обязательным *требованием*, а поедание жертвы (теляцов и овнов с солью) являлось *потреблением* жертвы; жертву жрали... Глагол «жрать» (жърати) означал как священнодействие, принесение жертвы, «требы», так и ритуальное поедание, «потребление» части приносимой жертвы. Жрец — руководитель обряда жертвоприношения и потребления. Исходя из всего этого, *требищем* следует считать ту часть сакрального комплекса, которая была связана со вторичной стадией обряда (следовавшей за непосредственным закланием жертвы) — с поеданием *требы*, делавшим участников обряда как бы соотрапезниками богов, а богов — сопричастными человеческому праздничному пиру.

Применительно к Ржавинскому святилищу *требищем* следует считать просторный круг между двумя валами, огражденный со всех сторон большой и малой «крадами».

Требище являлось своего рода народной площадкой, где находились рядовые участники обряда, «богомольцы», хор, до поры до времени созерцавшие обряд, происходивший в алтаре-капище и вступавшие в действие лишь тогда, когда начинался раздел жертвенной пищи. Это подтверждается и тем, что данным словом переводилось греческое *ναός* — неф, т. е. боковая часть храма.

*Хоромы — храм.* Интересным элементом ритуального комплекса в Ржавинцах являются «длинные дома», расположенные вдоль внутренней стороны большого внешнего вала, на требище: «остатки длинных домов на святилище были открыты в 1982 г. на пространстве между валами. Здесь выявлены ровные горизонтальные площадки, идущие вдоль внешнего вала. На их месте выявлен культурный слой с углем, следами дерева и керамикой IX—X вв.»<sup>46</sup>. Ширина «домов» — около 5 м. Следует помнить, что на территории капища культурного слоя нет.

Круговые деревянные постройки на требище (западный дом — 50 м длины, два юго-восточных — 60 м и северо-восточный — 20 м длины) полностью соответствуют круговым постройкам святилища в Тушемле и полукруговым помещениям Благовещенской горы, которые следует рассматривать как главный компонент требища.

В этих просторных помещениях, расположенных вокруг центрального капища, общей площадью около 600 кв. м могло усесться за длинными столами, вероятно, не менее 300 человек.

Здесь производилось поедание жертвенной пищи, здесь пилось священное пиво. Круглая форма требищных построек, вплотную поставленных к внешнему валу, наталкивает на мысль, что именно к этой архаичной и повсеместной форме больших ритуальных строений и относится термин «хоромы», обозначающий в последующее время большую, богатую постройку, но этимологически восходящий, по-видимому, к понятию круга: «хоро» («коло») — круг, «хоровод». В языческие времена в этот семантический пучок входил и Хорс — солнце, а после крещения славян — «хорос» — круглое паникадило в церкви, восходящее к греческому *χῆρος* — «хор», «собрание» (может быть, собрание людей округи — хоры)<sup>47</sup>. Понятия «собрание» и «круг» остаются сближенными и в дальнейшем; казачий «круг» XVI—XVIII вв. являлся именно собранием всех полноправных казаков.

Первичным смыслом слова «хоромы» мне представляется круговая постройка. Начало свое слово получило от собраний, «соборов» на праздниках в круговых постройках языческих святилищ. В более позднее время, когда в городках и замках существовали круговые жилища (точнее совокупность многих клетей) в крепостных стенах, этим поддерживалось древнее значение термина «хоромы». Слова «хоромы» и в неполногласной форме «храм» некоторое время в средневековье означали постройку, жилище, усадьбу с ее замкнутым двором, напоминавшим древние круговые постройки. Постепенно произошло смысловое разграничение: хоромами

<sup>46</sup> Тимощук Б. А., Русанова И. П. Славянские святилища...

<sup>47</sup> Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1900, с. 791.

стали называть только большие, просторные светские постройки, а слово «храм» стало обозначением только церкви, «храма божия», в чем явно ощущим отголосок первоначального языческого значения «хором».

Как видим, святыни в Ржавинцах объяснили нам почти весь комплекс понятий, связанных с языческим ритуалом. Слова, общий смысл которых был понятен исследователям (отчасти благодаря греческим параллелям), но реальное воплощение не было известно, теперь получили определенность. Мало того, это святилище на холме, сохранившее многие детали, выявленные тщательными раскопками, проливает свет на сотни округлых болотных городищ такого же размера, с точно такими же двойными валами и такими же центральными круглыми площадками-капищами. Болотные городища плохо исследованы, и сохранность отдельных элементов там худшая, а типологически они тождественны днестровскому святилищу в Ржавинцах.

Рассмотренное святилище представляло в языческую пору во время молений и празднеств величественную картину. Во-первых, оно находилось внутри древней ограды, сооруженной примерно за полторы тысячи лет до создания этого комплекса, что несомненно придавало ему авторитет глубокой традиционности. Святилище на холме господствовало над селением, расположенным у подножья. Во время обряда жертвоприношения холм был увенчан двумя огромными огненными коронами капища и требища (с внешней стороны большого вала). «Горят костры горючие, кипят котлы кипучие...». В центре, на самой высокой точке капища, освещенный огнем круговой крады господствовал над всем четырехгранный каменный идол. Все это оживлялось сотнями людей в белых ритуальных одеждах с вышивкой...

Каждое гнездо славянских поселков, как выяснили работы Русановой и Тимощука, каждая «вервь», как сказали бы юристы, составлявшие «Русскую Правду», располагало своим святилищем на высокой горе. Обычай зажигать костры на вершинах гор сохранился в Прикарпатье до XIX в. Известный исследователь фольклора И. М. Снегирев писал: «Купальские огни, зажигаемые в иванову ночь на Карпатах, Судетах и Коркопошах между Силезией и Чехами, представляют великолепное и торжественное зрелище на пространстве нескольких сот верст»<sup>48</sup>.

В Верхнем Поднестровье, кроме Ржавинского святилища, обнаружено еще несколько городищ, справедливо причисленных к святилищам. Таковы городища у села Бабина на Днестре (урочище «Говда»), где святилище расположено на узком мысу и отграничено дуговыми валами. Маленькое капище (круглая площадка диаметром всего в 7 м) окружено ровом, имеющим «заливы» в сторону центра. Следы огня найдены только у внешнего вала. На самом мысу — группа камней, из которых один похож на сидящего человека<sup>49</sup>.

Подобное городище известно в Кулешовке (тоже на Днестре). Широкий мыс защищен пятью дуговыми валами. Капище на мысу такое же

<sup>48</sup> Снегирев И. М. Русские простонародные праздники. М., 1837, вып. 1, с. 142.

<sup>49</sup> Тимощук Б. О., Русанова И. П. Славянские святилища...

маленькое — 8 м в диаметре. Оно окружено ровиком со следами огня. Костры прослежены и в третьем валу. Все святилище представляет равносторонний треугольник со стороной около 120 м. Капище расположено в вершине треугольника в 80 м над уровнем реки. (Рис. 45).

На двух городищах (Рудники и Зеленая липа) прослежены в центре деревянные постройки (6×10 и 5×6), очевидно, храмового назначения. В Зеленой липе посреди деревянной «храмины» стоял деревянный идол (диаметр 60–70 см), вкопанный в землю на 120 см. В Рудниковском городище можно предполагать перестройки и перемещение главного капища. Около одной из позиций капища обнаружен «длинный дом» (60×3,5 м), являвшийся, очевидно, трепещом или «кантиной», т. е. местом общественного пира.

Все эти святилища возникли, по мнению авторов, не ранее VIII—IX в. и окончили свое существование в XI—середине XII в.<sup>50</sup> Такое позднее прекращение бытования языческих святилищ вполне согласуется и с языческими обычаями у вятичей в эпоху Нестора («еже творят вятичи и ныне») и с наличием баптистериев в храмах середины XII в. (Елецкая церковь в Чернигове и раскрытый раскопками храм в Старой Рязани). Крещальни-баптистерии с отдельным входом создавались не для крещения младенцев, а для крещения взрослых язычников.

У летописных вятичей был город Дедославль, который отождествляют с с. Дединовым близ Тулы.

Здесь известно городище, которое в свете приднестровских открытий тоже может быть причислено к святилищам. Городище представляет собой часть широкого мыса, отрезанную от плато коротким валом. Размеры городища 60×175 м. В южной части площади городища имеется широкая, расплывчатая возвышенность<sup>51</sup>, возможно, являвшаяся капищем. Раннего культурного слоя на городище нет.

В Дедославле собиралось общеплеменное вече вятичей. Возможно, что княжеским центром вятического союза племен был город Корьдна (Горьдня???) близ Тулы), резиденция «князя князей», а религиозным центром — городище с многозначительным именем Дедославль в одном дне пути от столицы<sup>52</sup>.

О вече в Дедославле говорит киевская летопись XII в. Зимой 1147 г. черниговские князья Давыдовичи «сзъзвавша Вятичи» к Дедославлю. Подробнее по недошедшим до нас спискам об этом повествует В. Н. Татищев: «Давыдовичи, пришед, Дедославль взяли... (и)... остався в Вятичах, созвали старейшин» и уговаривали их воевать со Святославом Северским; далее у Татищева приводится отсутствующая в летописи речь вятических старейшин, отказавших черниговским князьям в военной помощи<sup>53</sup>. Вполне возможно, что местом, где представители вятичей

<sup>50</sup> Тимощук Б. О., Русанова И. П. Славянские святилища...

<sup>51</sup> Никольская Т. Н. Земля вятичей. М., 1981, рис. 46, с. 130—131. К сожалению, на плане есть только берг-штрихи, но нет горизонталей.

<sup>52</sup> Рыбаков Б. А. Киевская Русь. М., 1983, с. 262.

<sup>53</sup> Ипатьевская летопись под 6654 г.; Татищев В. Н. История Российская, М., 1963, т. II, с. 170.



Рис. 45 СЛАВЯНСКОЕ СВАТИЛИЩЕ В КУЛЕШОВКЕ (Буковина)

обсуждали вопросы мира и войны, было Дедниковское городище, не являвшееся обитаемой крепостью, а представлявшее собою подобие днестровских городищ-святилищ с их капищами на возвышении.

Совершенно несомненно, что дальнейший археологический поиск, подкрепленный топографическими сведениями, полнее раскроет перед нами картину последних языческих святилищ Киевской Руси IX—XII вв., продолжавших бытовать «по украинам» (слова книжника начала XII в.) и после христианизации городских центров Руси<sup>54</sup>.

\*

*Идолы.* Когда у русских и славянских историков в XVII—XVIII вв. проявился интерес к язычеству, то было обращено внимание и на изображения древних богов. Приурочение тех или иных скульптур к славянству языческой поры делалось без достаточных оснований, но это и в настоящее время осталось делом нелегким.

<sup>54</sup> Приведенными примерами не исчерпываются наши сведения о древнерусских языческих культовых местах. Можно указать, например, на святилище в Ходосовичах X—XI в. Здесь обнаружено небольшое круглое капище диаметром 7 м, окруженное рвом с кострами и в нем с идолом в центре (см.: Куза А. В., Соловьева Г. Ф. Языческое святилище в земле радимичей.— СЛ, 1972, № 1). Глиняное плоское капище с идолом посередине обнаружено у с. Нижвий Вор-

Романтика, которой всегда овевало углубление в языческую старину, способствовала появлению подделок, выдаваемых за славянских идолов. Исходным материалом для этих фантазий служили исторические источники о храмах и идолах балтийских славян XI—XII вв. (Сефрид, Гельмольд, Саксон Грамматик и др.). Таковы, например, грубые подделки, «найденные» в 1687—1697 г. в замке Прильвице в земле древних бодричей, породившие целую литературу, или так называемые микоржинские идолы<sup>55</sup>. (Рис. 46).

Многое изменилось после находки в 1848 г. на русско-австрийской границе в реке Збруче знаменитого четырехликого идола, хранящегося ныне в Краковском музее<sup>56</sup>.

После этого был выявлен в разных местах славянского мира целый ряд каменных и деревянных (в раскопках) идолов, которые, к сожалению, в очень малой степени проясняют вопрос об иконографии славянских божеств<sup>57</sup>.

Большинство каменных изваяний найдено случайно, без археологической связи с их первичным местом и в силу этого их трудно датировать и определить этническую принадлежность поставивших их людей, если речь идет о славянской периферии. Все идолы антропоморфны; никаких черт звериных или птичьих нет. По охвату человеческой фигуры они делятся на две группы: в одних случаях изображалась (или только сохранилась до нас?) одна голова, в других божество изображалось во весь рост.

По содержанию идолов можно разделить на три категории: идолы, изображающие мужчину с рогом изобилия в руках, фаллические идолы и изображения без особых признаков.

Идолы с рогом в руках хорошо определяются при помощи рассказа Саксона Грамматика о деревянном идоле Святовита в Арконе на крайнем западе славянского мира:

«В святилище стоял огромный идол, превышающий размеры человеческого тела и увенчанный четырьмя головами на четырех шеях. Две головы смотрели вперед, а две — назад. У передних и задних голов глаза были направлены у одной вправо, а у другой влево. Холеные усы и подстриженные волосы были изображены скульптором сходно с обычной прической руян.

гол. В жертву приносились кони и стрелы (*Москаленко А. Н.* Святилище на р. Воргол.— Сов. археология, 1966, № 2).

Небольшие жертвеники, обложенные камнями, обнаружены С. А. Таракановой во Пскове (*Тараканова С. А.* Раскопки в Псковском кремле.— КСИИМК, 1947, XXI).

<sup>55</sup> *Niederle L.* Slovanské Starožitnosti. Praha, 1924, t. II, 1, s. 162—164, tabl. 11: *Спицын А. А.* Шаманские изображения.— Зап. Отд. рус. и слав. археол. Рус. археол. об-ва. СПб., 1906.

<sup>56</sup> Наиболее подробное сподное исследование принадлежит Г. Ленчик: *Leńczyk G.* Świątowid Zbruczański.— *Materialy Archeologiczne.* Kraków, 1964.

<sup>57</sup> *Айналов Д. В.* Изображение древнерусских богов. (Отчет СПб. Университета за 1904 г.); *Седов В. В.* Восточные славяне..., с. 264—266. Рис. на табл. XXIII—XXVI (с. 286—289).





Рис. 46. ПОДДЕЛЬНЫЕ СЛАВЯНСКИЕ ИДОЛЫ («микоржинские идола»)

В правой руке (Святовит) держал рог, сделанный из различных металлов. Жрец, ведавший обрядами бога, ежегодно наполнял рог вином, чтобы обеспечить урожаи наступающего года.

Левая рука была согнута и упиралась в бок. Одежда идола достигала голени. Голени идола были сделаны из другого дерева и так искусно присоединены, что только при тщательном осмотре это можно было обнаружить. Ноги стояли прямо на земле... Около идола можно было видеть узду и седло и другие атрибуты бога. Всех удивлял меч необычайной величины; его ножны и рукоять были украшены резным серебром...»<sup>58</sup>.

Остановимся на нескольких примерах. (Рис. 47).

Стела X в. из Альтенкирхепа на Рюгене дает нам фигуру усатого мужчины с огромным рогом изобилия в правой руке; согнутой левой он придерживает рог. Одежда его достигает голени<sup>59</sup>. Все основные черты Святовита здесь налицо, кроме четырехглавости. В том виде, в каком описал Святовита Саксон, мы должны предполагать деревянного идола,

<sup>58</sup> Niederle L. Slované Starožitnosti. Praha, 1924, II, s. 289—290.

<sup>59</sup> Niederle L. Slované Starožitnosti.

у которого его четыре шеи образованы четырьмя развилками ствола, а вставные ноги «сделаны из *другого дерева*».

Идол из Барцяи (Мазовия) держит в правой руке рог изобилия; ниже пояса у него видны сильно сглаженные следы какого-то подвешенного к поясу оружия (?). Левая рука согнута<sup>60</sup>. По общему облику мазовецкий идол очень близок к изваяниям скифского времени на Эксампае и близ Ольвии. Отсутствует только гривна на шее.

Полное подобие основной схемы Святовита дает небольшая подвеска-идолчик из Прикамья, которую В. В. Седов справедливо считает новгородской: мужская фигура с рогом в правой руке и согнутой левой, упирающейся в бок<sup>61</sup>.

Бесспорно славянским является изображение на пряжке (Микульчицы. Чехия): человек в длинной одежде пьет из рога; в правой руке он держит молот<sup>62</sup>.

Каменные фаллические идолы известны только из северной части восточнославянских земель — Шексна и Себеж. Это чрезвычайно упрощенные скульптуры, дающие лишь общую форму и едва намеченную личину. Характерным признаком является шапка. Сущность таких идолов прямо связана с идеей рождения, жизни, урожая, что подтверждается множеством фольклорных материалов, начиная от ритуального coitus'a на свежес засеянном поле и кончая похоронами Ярилы (Herovit'a) в середине лета, когда старая рождающая сила зерна-семена уже перешла в новые колосья. Яриду в этом обряде изображали с огромным фаллом<sup>63</sup>. Известен каменный фаллический идол из Сукромли.

Кроме больших каменных фаллических идолов, стоявших где-то на природе, существовали маленькие домашние, изготовленные из дерева, но тоже антропоморфные. Они являлись принадлежностью языческого свадебного обряда и тоже выполняли функцию символа плодovitости, воздействия на рождение новой жизни:

«(чтут) срамные уды) и в образ створены и кланяются им и требы им кладут (это относится к большим идолам вне дома). Словене же на свадьбах въкладываюче срамоту и чесновиток в ведра пьютъ»<sup>64</sup>.

В русских и польских средневековых домах при раскопках находят маленькие деревянные идолчики, очевидно, изображения домовых. Их

<sup>60</sup> Gardawski A., Gąssowski J., Rajewski Z. Archeologia i pradzieje.— Swiat, 1965, N 17. Polski. Warszawa, 1957, s. 49.

<sup>61</sup> Спицын А. А. Шаманские изображения, рис. 7; Седов В. В. Восточные славяне..., с. 266.

<sup>62</sup> Ф. Д. Гуревич публикует две женские фигуры из Западной Пруссии. Обе они с рогом изобилия (Гуревич Ф. Д. Збручский идол.— МИА. М.; Л., 1941, № 6, рис. 3 и 5). Это более архаичная стадия. Судя по месту находки (Розенберг) идолы не славянские.

<sup>63</sup> Ефименко П. С. О Яриле, языческом божеестве русских славян. СПб., 1869; Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918, с. 16.

<sup>64</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 40; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 36, 39, 41.



Рис. 47. СЛАВЯНСКИЕ  
ИДОЛЫ

IV—XI вв.

- 1 — Новгородская обл.;  
2 — Себеж;  
3 — Альтенкирхен;  
4 — Ольштын;  
5 — Акулинино  
(Московская обл.)

ставили, возможно, на угловых полочках в красном углу, где в более позднее время помещали иконы. У гуцулов эта полочка-божница называлась очень характерно — «диды», т. е. «предки», «домовые». (Подробнее см. ниже)<sup>65</sup>.

Сохранившиеся до наших дней камешные идолы, по всей вероятности, составляли незначительный процент славянских идолов вообще, так называемая основная масса изображений богов была изготовлена из дерева. Из дерева был сделан идол киевского Перуна («...постави кумиры...

<sup>65</sup> *Niederle L. Slovanské Starožitnosti*, s. 190, прим. 9.

Перуна *древяна*, а главу его *серебряну*, а ус — *злат...*»), из разных сортов дерева был изготовлен идол Святовита; святилища, обнаруженные раскопками, дают нам глубокие гнезда в материке, вырытые для установки в них идолов. Возможно, что изготовление священных изображений из дерева объяснялось не только редкостью камня — в Киев камень для великокняжеского храма могли привезти с юга, в Арконе камень был под рукой. Мы знаем о широком почитании священных деревьев как символа растительной силы. Быть может, в изготовление идола из священного дерева вкладывался особый смысл: в этом случае происходило как бы удвоение божественной силы — дерево, как таковое, как часть растительного мира, и изображение божества, долженствующего даровать людям благополучие.

Деревянные идола, по аналогии со Збручским каменным идилом и изображениями идиолов на серебряных браслетах XII в., могли быть многоярусными, и один столб мог нести изображения нескольких божеств. (Рис. 48).

## ЗБРУЧСКИЙ РОД-СВЯТОВИТ

На фоне того, что нам известно о славянских идилах как по реальным находкам, так и по древним описаниям, совершенно исключительным оказывается збручский Род-Святовит, представляющий собою не изображение какого-либо отдельного божества, а дающий целую космогоническую систему, четко сложившуюся к IX в. Эта глава названа «Апогей язычества», но весь предшествующий материал ничего не говорил нам о высоком развитии, об итогах теологических размышлений древних русов к моменту зарождения государственности. Збручский идол прекрасно отражает именно этот важный переломный момент в истории восточного славянства, соединяя в себе архаичные черты, уходящие чуть ли не в земледельческий энеолит (богиня-Мать) с новыми элементами, порожденными новым дружинным бытом (бог-воин, всадник с оружием).

По поводу збручского идола было высказано в литературе много противоречивых и взаимоисключающих мнений. Одни считали его славянским, другие относили в разряд тюркских каменных баб и подыскивали ему аналогии вплоть до Тибета и Монголии. Одни датировали IX в. н. э., другие решались углубить дату очень точно до первой половины I в. до н. э. и связать его с кельтами<sup>66</sup>.

<sup>66</sup> Из обширной литературы о збручском Святовите, как окрестили его вскоре после находки, можно назвать: *Срезневский И. И.* Збручский истукан.— ЗРАО. СПб., 1853, т. V; *Weigel.* Bildwerke aus altslawischer Zeit.— Archiw für Anthropologie, 1882, Bd. XXI; *Фаминцын А. С.* Божества древних славян, СПб., 1884; *Demetrykiewicz W.* Figury kamienne t. zw. «bab» w Azji i Europie.— Sprawozd. Pols. Akad. Umiejtn. Wyzd. filologiczny XV. Kr., 1910; *Zakharov Alxis.* The Statue of Zbrucz.— ESA, 1934, IX; *Гуревич Ф. Д.* Збручский идол; *Leńczyk G.* Swiatowid Zbruczanski.— Materiały Archeologiczne, 1964, V; *Rosen-Przeworska I.* Sur la genèse de «Swantowid» deité slave a quatre visages.— Archeologia Polina. Warszawa, 1972, XIII.



Рис. 48. ПРЕДПОЛАГАВШЕЕСЯ РАННЕЕ РАЗМЕЩЕНИЕ  
ЗБРУЧСКОГО ИДОЛА  
(рисунки архитектора Д. П. Сухова 1945 г.)

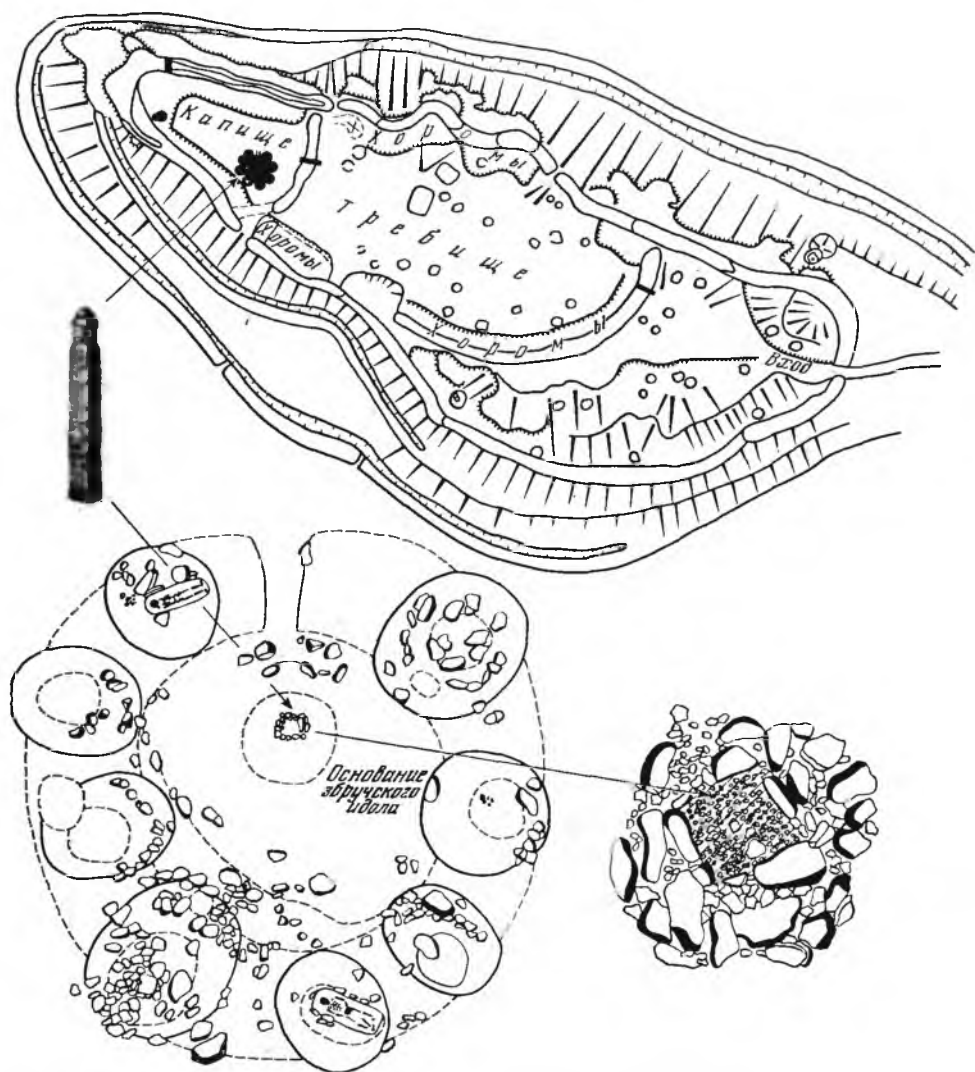


Рис. 49. ОБЩИЙ ПЛАН РАСКОПОК СВЯТИЛИЩА БЛИЗ ЗБРУЧА  
НА ГОРЕ БОГИТ (раскопки И. П. Русановой и Б. А. Тимошука 1984 г.). Капище.  
Фундамент збручского идола

Последним по времени скептиком оказался известный польский историк Г. К. Ловмянский. В своей работе о славянском язычестве он писал, что славянскими могут быть сочтены только деревянные идолы, а камень — признак иной пародности: «Анализ полабских данных подтверждает слова варяга (о том, что деревянный Перун в Киеве — не бог, а ле-



Рис. 50. ЗБРУЧСКИЙ ИДОЛ. 4 грани

рево) и вместе с тем позволяет исключить из области славянской мифологии все не деревянные фигуры из славянских земель, ошибочно считаемые археологами славянскими со знаменитым збручским «Святовитом» во главе»<sup>67</sup>. Согласиться с этим тезисом почтенного польского историка невозможно. Мне дважды приходилось выступать с анализом той системы, которая выражена в збручском комплексе языческих изображений<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> *Łowmianski H. Religia słowian i jej upadek. Warszawa, 1979, s. 158.*

<sup>68</sup> *Рыбаков Б. А. Святовит-Род.— In: Liber Josepho Kostrzewski oktagonario a veneratogibus dicatus. Warszawa, 1968, s. 390—394; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 24—24 (раздел «Род и рожаницы», с. 438—464).*

Идол сделан из известняка; он четырехгранный, квадратный в сечении. Высота его 2 м 67 см. Верхняя часть его оформлена в виде округлой шапки с меховой рельефной опушкой. Под общей шапкой — четыре человеческих лица, завершающие четыре плоских грани идола. (Рис. 50).

Идол разделен на три горизонтальных яруса. Верхний ярус — 160 см; средний ярус — 40 см; нижний — 67 см. Таким образом отдельных секций 12; из них одна секция в нижнем ярусе пустая, без изображений, а в остальных 11 по одному изображению. При таком обилии персонажей очень важно определить лицевую, фасадную сторону, на которой должно быть изображено главное божество. В этом нам помогает нижний ярус с одной пустой гранью. На противостоящей грани изображен усатый мужчина, стоящий на коленях и поддерживающий обеими руками всю среднюю зону. На двух прилегающих гранях этого же нижнего яруса эта же коленопреклоненная фигура показана сбоку и только личина en face. Колени обеих боковых фигур соприкасаются с коленями основной, точно обозначая лицевую сторону всего изваяния. Боковые фигуры изображены ступнями к пустой задней грани, которая, очевидно, прислонялась к чему-то и менее всего была видима участниками обряда.

Учет всего этого помогает нам определить — что скульптор считал первостепенным, а что — второстепенным.

Верхний ярус содержит крупные изображения двух женщин и двух мужчин в длинной подпоясанной одежде. Средний ярус аналогичен верхнему, но фигуры здесь значительно мельче. Они так же делятся по полу: под каждым женским изображением верхнего ряда в среднем тоже женское, под мужским — мужское. Одежды тоже длинные, но без пояса. Фигуры среднего яруса даны с расставленными руками; они как бы образуют хоровод.

Г. Ленчик в своей обстоятельной работе о збручском изваянии обозначил его четыре грани буквами, что упрощает ссылки на то или иное изображение:

- A. Женщина с рогом.
- B. Женщина с кольцом.
- C. Мужчина с конем и мечом.
- D. Мужчина с солярным знаком<sup>69</sup>.

Рассмотрим верхний ярус. На главной лицевой грани (A) изваяна женская фигура с рогом изобилия в правой руке. Женская фигурка этой грани в среднем ярусе сопровождается маленьким плоско-рельефным изображением ребенка. Завершается внизу эта грань, как уже говорилось, фигурой мужчины, поддерживающего весь средний ярус.

Разномасштабность фигур верхнего и среднего яруса говорит в пользу того, что наверху изображены боги и богини, а под ними — простые люди. Боги в  $3\frac{1}{2}$  раза крупнее людей. Стоящий на коленях Атлант нижнего яруса должен быть причислен к богам, так как, если распрямить

<sup>69</sup> Эти обозначения не совпадают с теми, которые были даны в первых публикациях.



его согнутую фигуру, то она будет точно соответствовать божествам верхнего яруса. Рядом с центральной богиней с рогом изобилия, по ее правую руку (грань В) находится еще одно женское божество с кольцом или браслетом в правой руке. По левую руку центральной богини изображена мужская фигура с саблей (точнее — с палашиком) и конем без седла (грань С). На задней грани идола помещено мужское божество с солярным знаком на одежде (грань D). Такова схема распределения 11 изображений. (Рис. 51).

В разгадке общего смысла всей композиции применялось несколько подходов. Лелевель полагал, что четыре грани символизируют четыре сезона; женщина с кольцом — весна; женщина с рогом — лето; осень — мужчина с конем и саблей; зима — фигура без атрибутов<sup>70</sup>.

А. С. Фаминцын и М. Вейгель справедливо усматривали в збручской композиции отражение идеи трех миров: весь верхний ярус — небесный бог, четвероликий Святovit, подобный арконскому. Средний ярус — земля; нижний — преисподняя, Чернобог. При этом получалась некоторая несообразность: один Святovit оказывался созданным из двух женщин и двух мужчин, что не имело никакой опоры в описаниях идола Святovита и функций самого божества католическими миссионерами. Гипотеза Фаминцына была забыта, а между тем в ней содержалось единственно верное решение, находящее опору в средневековых источниках. В Щетине у балтийских славян был идол Триглава. Возможно, что такое примитивно-описательное наименование связано лишь с табу на подлинное сакральное имя, но жрецы объясняли его трехголовость так:

«Они (три главы) означают, что наш бог управляет тремя царствами: небесным, земным и преисподнею»<sup>71</sup>.

Именно это мы видим на збручском идоле:

Верхний ярус — божества, находящиеся на небе.

Средний ярус — простые люди, люди земли.

Нижний ярус — божество, поддерживающее землю с людьми.

Все три царства («...id est: coeli, terrae et inferni») налицо.

Для расшифровки религиозного содержания збручского идола и для определения его места в славянской мифологии нам необходимо, во-первых разгадать каждую из пяти фигур божеств, а, во-вторых, определить общий смысл всего одиннадцатифигурного комплекса. Главной фигурой на лицевой грани А является богиня с рогом изобилия; вторая, соседняя с ней (В), находится в подчиненном положении. Не буду повторять всех сложных и пространственных доказательств, приведенных мною в первом томе<sup>72</sup> и обозначаю этих богинь: богиня с рогом изобилия — Макошь,

<sup>70</sup> Niederle L. Slovanské Starožitnosti, s. 144.

<sup>71</sup> Гильфердинг А. История балтийских славян. СПб., 1874, с. 167.

<sup>72</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 379—392 (Макошь); с. 393—416 (Лада).

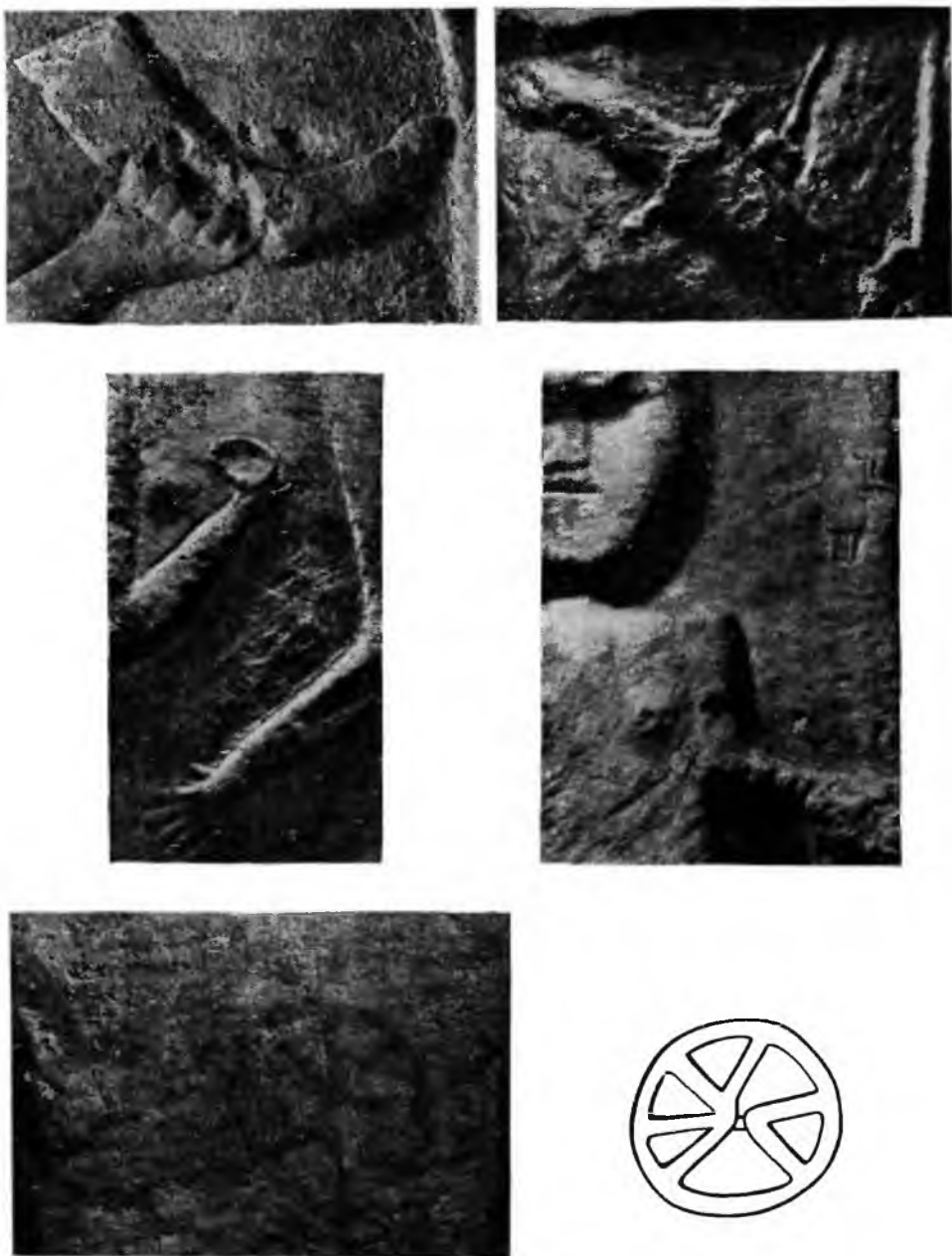


Рис. 51. ДЕТАЛИ ЗБРУЧСКОГО ИДОЛА.  
Рог. Меч. Кольцо. Ребенок. Солнечный знак

«Мать урожая», а богиня с кольцом — Лада, богиня весны, весенней пахоты и сева, покровительница брака и любви.

Не представляет трудности определение мужской фигуры на грани С. Конь и сабля-палаш (датируемая археологически IX в.) позволяют назвать только Перуна, бога грозы и войны, именем которого русские бояре клялись, положив обнаженные мечи «и прочая оружия».

Задняя грань D с мужской фигурой наверху и с пустой нижней секцией представляет особый интерес, так как на одежде бога слабым рельефом изображен крупный (но малозаметный) знак солнца — круг с шестью лучами внутри него. На всех публикациях общего вида статуи этот знак отсутствует<sup>73</sup>. Заслуга выявления солнечного знака на изображении четвертого божества принадлежит Г. Ленчику<sup>74</sup>. Божество со знаком солнца может быть или Хорсом, божеством самого светила, или же Дажьбогом, богом солнечного «белого света», подателем благ, названным в летописи мифическим царем, сыном небесного Сварога, «именем Солнце, его же наричють Дажьбог». Солнце и «белый свет» четко различались древнерусскими людьми; солнце-светило рассматривалось лишь как субъект света («вещь бо есть солнце свету»), а сам свет вселенной оценивался как «неосыжаемой», т. е. без видимого источника. Здесь, в абручских рельефах, безусловно следует предполагать не Хорса, а Дажьбога, славянского солнечного Аполлона, для которого солнечный символ был не сущностью, как для Хорса, а лишь опознавательным знаком, помещенным поэтому не в руках, как атрибуты у обеих богинь, а лишь на его одежде.

Мужское божество, держащее на своих плечах всю землю, а следовательно, находящееся под землей, может быть сопоставлено, следуя указаниям лингвистов, с Велесом-Волосом, одна ипостась которого связана с подземным миром умерших<sup>75</sup>. Велес, хотя и был связан с мрачным подземным миром, но отнюдь не являлся враждебным божеством, а наоборот, был «скотым богом», т. е. богом богатства, обилия. Его имя тоже звучало в Константинополе при торжественном заключении договоров Византии с Русью. Несовместимые на первый взгляд понятия «мертвый» и «богатство» сближались в языческом миропонимании через посредство такого звена, как «предки», «деды», — они умерли, прах их закопан в земле, но они помогают оставшимся в живых, к ним, заложившим фундамент хозяйственного благополучия потомков (расчистили пашню, построили дом, обжили уголья), постоянно обращаются с просьбами, к ним на кладбище приносят дары.

Славянский скульптор IX в. очень остроумно изобразил этого бога, бережно поддерживающим землю с хороводом людей на ней. Благодаря тому, что к одной фигуре этого бога, показанной на трех гранях (A в фаз

<sup>73</sup> В моем «Язычестве древних славян», с. 461 он, к сожалению, тоже отсутствует, что сказалось и на интерпретации.

<sup>74</sup> *Lejczyk G.* Swiatowid Zbruczanski, tabl. IV, 4. «Следы круга с лучами на грани D—а».

<sup>75</sup> *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха.— ИОРЯС, XV, 1889, т. 46, № 6, с. 296—297.

В и С в профиль), художник прибавил по одному лицу на каждой боковой грани (В и С), этот бог получился «триглавом», как волиньский и щетинский.

В итоге збручский идол дал нам целый пантеон славянских божеств IX в. применительно к западной окраине восточнославянского мира, к порубежью Волян, Хорватов и Бужан. Он сходен с тем, который получил наименование «пантеона Владимира» 980 г., но есть у него и отличия.

Збручские божества	«Пантеон Владимира» (номера указывают порядок в летописном перечне)
Макошь	6. Макошь
Лада	—
Перун	1. Перун
Дажьбог	3. Дажьбог
Волос	—
—	2. Хорс
—	4. Стрибог
—	5. Семаргл

В збручском предположительном перечне, отстоящем от киевского на одно-полтора столетия, есть все основные боги Владимира и отсутствуют два второстепенных: Хорс (солнце-светило) и Семаргл, крылатый пес — покровитель растений. Оба они связаны с иранской средой, слабо отраженной в скифской древности на этой окраине. Более странно отсутствие Стрибога, в котором видят верховное божество неба, но это получит свое объяснение ниже.

Превышение збручского перечня над киевским выразилось в двух персонажах: Лада и Волос. Оба эти божества связаны с хозяйством древнего славянина, с весенним началом полевых работ (Лада) и с жатвой урожая (последний сноп — «Волосу на бородку»). В более раннем и периферийном збручском комплексе богов дружинный элемент еще не вышел на первое место — Перун помещен по *левую* руку главной богини, следовательно, он расценивался как персонаж, долженствующий стоять на *третьем* месте после Макоши и находящейся от нее по правую руку Лады. Макошь-Деметра здесь первенствует. Весь перечень возглавлен двумя богинями, связанными с плодородием и урожаем. Не является ли это отражением, или точнее, выражением культа двух рожаниц?

Украшение идола изображениями многих богов, т. е. попытка на одном главном изваянии дать цельную систему религиозных представлений, известна нам не только по збручскому идолу. У балтийских славян описаны огромные статуи, покрытые превосходной резьбой; они были так велики, что несколько пар волов едва могли стащить их с места<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Гильфердинг А. История балтийских славян, с. 165.

Не менее важным, чем выяснение отдельных персонажей идола-комплекса, является установление той общей идеи, которая связывает отдельные сюжеты в единое целое. Эта идея уже намечена тем, что изваяние наглядно изображает картину вселенной средневекового славянина с ее тремя мирами — верхним небесным божественным, средним — земным, человеческим, и нижним миром предков и земных глубин. Следовательно, речь идет еще об одном божестве, которым объединены все ярусы Вселенной и все основные виды покровителей человеческой жизни: богини урожая, солнечный бог — податель благ, бог-воин и защитник и бог предков. Незримые силы объединены по вертикали трех миров и по важнейшим для человека функциям: свет, изобилие, плодovitость, безопасность и покровительство предков.

Если учесть четырехгранность и четырехликость всей композиции, то придется добавить, что скульптором или жрецами, которые им руководили, учитывалась и наземная, географическая повсеместность, стремление распространить эманацию своей силы «на все четыре стороны». Четыре стороны света — полдень и полночь, восход и закат — были известны еще с глубокой древности.

В славянском язычестве мы знаем четырехликих идолов с первых веков нашей эры. В русском средневековом искусстве очень част символический узор из четырех ростков (символ жизни и роста), обращенных «во все четыре стороны» (подробнее см. ниже)<sup>77</sup>.

В Волине у балтийских славян в раскопках встретился любопытный деревянный предмет, названный маленьким Святовитом. Он состоит из ручки и четырехликой головы. Функция его, очевидно, точно такая же, как у священнического алтарного «напрестольного» креста, которым благословляют молящихся.

Последнее, что следует сказать о збручском идоле, который, как явствует из всего изложенного, является всеобъемлющим божеством Вселенной, — это его общий облик.

Общий облик его — фаллический. Его отношение к культу «срамных уд», которые «в образ створены» и которым приносят жертвы и поклоняются, подчеркнуто окраской всего истукана в красный цвет. Следы былой покраски до сих пор сохранились в разных местах изваяния и могут быть обследованы в том специальном зале, который отведен збручскому идолу в Краковском Археологическом музее.

Взятые в совокупности все признаки этого замечательного создания древнеславянской теологии позволяют назвать восточнославянское имя всеобъемлющего и вездесущего бога. Это — Род, сопоставлявшийся русскими писателями XII в. с вавилонским Ваалом-Гадом, египетским Озирисом и Саваофом, Род, находящийся на небе и вдувающий жизнь во все живое и имеющий вид «лингама», фалла.

Этому величественному богу Вселенной крайне не повезло в нашей научной литературе: его или принимали за мелкого домового, охраняю-

<sup>77</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство.— В кн.: История культуры древней Руси. М.; Л., 1951.

щего всего лишь род-семью, или же просто не упоминали. А между тем русские средневековые авторы считали культ Рода распространенным в значительной части Старого Света, и страстные поучения-проповеди культа Рода и рожаниц церковники продолжали переписывать и размножать спустя шесть-семь веков после принятия христианства на Руси.

В одном из таких поучений, направленных против торжественного празднования дня Рода и рожаниц и доживших в списках до XVI в., автор от имени самого христианского бога обращается к русским людям, поддерживающим этот древний языческий культ:

«Вас же, покинувших меня, забывших мою святую гору, готовящих пир в честь Рода и рожаниц, наполняющих ковши свои на потребу бесам,— вас я предаю мечу и все вы падете пронзенными!»<sup>78</sup>.

Глубоки должны быть корни культа бога Рода, если церковникам во времена Ивана Грозного все еще приходилось прибегать к таким мерам! Интересно и другое — автор этого поучения, живший в XII в., построил свое «Слово» так, что уравнил языческого Рода с библейским богом — отцом христиан.

В работе о язычестве древних славян мне пришлось посвятить целую главу анализу источников и разбору мнений историков о культе Рода<sup>79</sup>.

С именем Рода связан широчайший круг понятий и слов, в которых корнем является «род»:

Род (семья, племя, династия).  
Народ.  
Родина.

Природа.  
Родить, рожать.  
Урожай.

Эти слова образуют один семантический комплекс, связанный с понятием рождения, плодovitости. С этим кругом связано то, что в полемике с язычниками, почитателями Рода, русский церковник вынужден был сказать «всем бо есть творец бог, а не Род», уравнивая в этом отрицании двух претендентов на звание творца мира: Рода и библейского бога.

Но есть и другой комплекс, который значительно расширяет круг понятий, объединяемых корнем «род»;

Родня — молния (в том числе и шаровая молния).  
Родрый — красный, «рдяный».  
Родьство — геена огненная.  
Родник, родище — водный источник.  
Родия — лилия, крин (от «криница» — родник).

В интереснейшей заметке XV в., составленной мудрыми заволжскими старцами, содержится сокращенный перевод-пересказ одного из сочинений Григория Синаита о восьми этапах существования Вселенной. Эти

<sup>78</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 446.

<sup>79</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Глава «Род и рожаницы», с. 438—470.

этапы названы русским книжником «*Родные видения*». Перечень начинается «безвидным» существованием бога-творца, затем идут дни творения мира, пришествие Христа, Страшный суд и вечная жизнь для одних в аду, для других в раю. «Виды» Вселенной начинаются извечным существованием бога и завершаются тоже вечностью посмертного бытия; посередине — вся жизнь человечества от Адама и Евы до Страшного суда. И все это объединено определением «*родные видения*». Не подлежит сомнению, что для средневековых русских людей слово «род» было всеобъемлющим обозначением Вселенной во всех ее жизненных, пространственных и временных проявлениях. Конечно, ни составитель сборника Кирилло-Белозерского монастыря (1476 г.), ни автор «родных видений» не имели в виду языческого Рода, но выбор для обозначения Вселенной слова с корнем «род» свидетельствует о том, что и древнего бога Рода мы должны расценивать именно как божество Вселенной.

Все изображения, вся система рельефов на теле основного идола (символа продолжения жизни) — Рода — гармонически сливается в обобщенный образ Вселенной. Здесь очень четко и ясно изображены в языческих символах все три мира: небесный, земной и подземный. Они представлены в двух аспектах, во-первых, так сказать, топологически (боги-небожители в верхнем ярусе, люди в среднем, бог земли в нижнем), а, во-вторых, функционально, что важнее для понимания религиозной сущности всей системы:

### *Небесная сфера*

Даждьбог — божество света, солнца, податель благ, мифический родоначальник русских людей (князей?) «даждьбожьих внуков».

Перун — бог грозы и молнии, покровитель воинов.

### *Земное пространство*

Макошь — «Мать урожая», хозяйка символического рога изобилия. Одна из двух рожаниц.

Лада — вторая рожаница, покровительница весенней ярой вегетативной силы и браков.

Люди — хоровод мужчин и женщин, помещенный у подножья божеств. Около женской фигуры на лицевой грани изображен ребенок.

### *Подземный мир*

Волос — доброжелательный бог земли, в которой покоятся предки. Бережно держит на своих плечах плоскость земного пространства с людьми на нем. Три личины этого подземного яруса быть может символизируют множественность предков?

Люди, создатели и поклонники этой системы управления мирами, со всех сторон окружены богами-покровителями: сверху божествами небесной сферы, снизу — подземного мира. Кроме того, четырехликий, но единый в своих ипостасях бог смотрит своими ликами (под одной общей шапкой) «на все четыре стороны».

Как видим, славяне в эпоху формирования Киевской Руси знали не только поклонение тому или иному отдельному божеству, но и создали систему языческого понимания макрокосма при посредстве синтеза отдельных его миров и найденной для этого скульптурной формой синтеза в виде символа жизни — Рода.

На образках и крестиках времен принятия христианства славянами встречается своеобразная вертикальная композиция, напоминающая лицевую сторону збручского идола: наверху Иисус Христос в императорском венце, с распростертыми руками, под кистями которых находятся растение и семя (?). В середине композиции, возможно, богородица, внизу — неопределимый персонаж<sup>80</sup>. (Рис. 52).

Идея монотеизма в его патриархальной, мужской форме возникла до христианства, совершенно независимо от него и, по всей вероятности, задолго до него. Первенствующая среди богов Макошь является лишь данью тысячелетней традиции женского божества плодородия. Она, как и все ее соседи по небесному ярусу збручского истукана, показана лишь как одна из частей многообразного, но неразрывного целого — Жизни, символизированной мужским началом.

Пантеон збручского изваяния архаичнее пантеона Владимира, но время возникновения збручской системы для нас неясно из-за отсутствия достоверных данных. Когда археологи обнаруживают несколько идолов в святилище, то, безусловно, речь может идти о пантеоне, но следует учесть, что даже в том случае, когда в центре круга найдено основание только одного столба, то, учитывая вертикальный принцип збручской композиции, мы можем допустить расположение на одном столбе нескольких фигур или личин подобно тому, что дают нам многофигурные столбы-идолы американских индейцев.

Углубить представления о Роде на три столетия от збручского изваяния позволяет текст Прокопия Кесарийского о религии древних славян (сер. VI в. н. э.)

«Они (анты и славяны) считают, что только *один бог, творец молний*, является владыкой над всеми и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды. Судьбы они не знают...

Они *почитают реки и нимфы* и всякие *другие божества*, приносят жертвы всем им и при помощи этих жертв производят и гадания»<sup>81</sup>.

В литературе укоренилось толкование этого «единого бога», как Перуна, который стоял во главе пантеона Владимира. К сожалению, сторонники Перуна забыли, во-первых, обоснованный тезис Е. В. Аничкова о том, что Перун — княжеский, военно-дружинный бог, поздно выдвигнувшийся на первое место<sup>82</sup>, а, во-вторых, то, что сомнения в том, что Прокопий подразумевал Перуна, были высказаны еще в 1874 А. Гильфердингом, писавшим: «Прокопий, кажется, здесь смешал в изображении

<sup>80</sup> Velká Morava, Bratislava, 1979, рис. 127.

<sup>81</sup> Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950, с. 297.

<sup>82</sup> Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 319, 327.



верховного славянского бога, властителя молний и мира, два лица: бог молнии, которого называли Перуном, был действительно у славян верховным богом природы и располагал жизнью и смертью людей; но над ним они признавали бога неба, который был выше его, но ему (Перуну) предоставили мир земной. Это высшее божество называли просто Богом и, вероятно, также Сварогом<sup>83</sup>. Гильфердинг писал тогда, когда источники о Роде еще только вводились в науку и этого бога-исполнителя еще трактовали как семейного божка<sup>84</sup>. Тем не менее знаток балтийского славяинства прав в толковании слов Прокопия Сварог («Небесный»), Святovit («Священный Свет»), Род («Рождающий»), Стрибог («Отец-бог») — все это эпитеты, определяющие ту или иную сторону верховного божества, и не обязательно они должны означать разных богов<sup>85</sup>.

Для сравнения достаточно привести эпитеты христианской Марии, матери Иисуса, которые иногда становились как бы именем собственным: «Богородица», «Царица Небесная», «Матушка Владычица», «Заступница».

Все материалы о Роде подтверждают точку зрения Гильфердинга. Добавлю к этому, что у Перуна на збручском идоле есть оружие, но нет символики, связанной с молнией. С Родом же связан ряд таких однокоренных с ним слов, как «родиа» — молния, «рдеть», «родрый», «рдяный» — все из грозового, пламенеющего ярко-красного комплекса. Род



Рис. 52. ХРИСТИАНСКИЙ КРЕСТ ЭНКОЛПИОН IX—X вв. С ТРЕХЪЯРУСНЫМ РАСПОЛОЖЕНИЕМ СВЯТЫХ (Великая Моравия)

<sup>83</sup> Гильфердинг А. История балтийских славян, с. 153.

<sup>84</sup> Только К. Н. Вестужев-Рюмин в своей «Русской истории» (СПб., 1872) верно отметил, что Род «не есть олицетворение рода (gens), а сам создатель», с. 24.

<sup>85</sup> Вей М. К. этимологии древнерусского Стрибога (Вопр. языкознания, 1957, № 2). По поводу этимологии имени Святовита Гильфердинг приводит толкование средневекового комментатора: «Est autem Swanthe slavica lingua idem quod sanctum Witz vero lumen interpretatur». (Swauthe на славянском языке «святой», а witz переводится словом «свет»). Гильфердинг А. История балтийских славян, с. 171. С последним словом следует сопоставить старинное слово «вита», «вица», «вета», означающее световой сигнал, костер.

находится на небе и «мечеть на землю» дождевые струи, оплодотворяющие женщин подобно золотому дождю Зевса в мифе о Данае.

Поэтому слова Прокочия о едином верховном божестве, «творце молний», вполне могут быть отнесены к Роду или к Святовиту или к Стрибогу, повелевающему ветрами, стрибожьими внуками», т. е. к разным наименованиям одного и того же верховного божества, бога неба (в том числе и грозных явлений) и всей Вселенной с ее тройственной стратиграфией.



В 1984 г. археологи И. П. Русанова и Б. А. Тимощук открыли и исследовали городище Богит, расположенное неподалеку от места находки збручского идола. Тщательно раскопанное городище представляет собой вытянутую вершину горы, укрепленную валами. Длина его около 300 м, ширина от 50 до 100 м<sup>86</sup>. Святилище начало функционировать еще в скифо-скелотское время и прекратило существование в XI в. н. э. Основные конструкции относятся к рубежу IX—X вв. Площадка святилища делится на три части. Вход с восточной стороны вел в первую часть, так сказать нартекс, в некое предхрамовое пространство. Середину святилища занимала окруженная валами обширная площадка (около 125×60 м) со следами крупных построек, прилегающих к валам. Это — «требище», хоромы которого могли вместить примерно 500—600 человек. За требищем на самом мысу, противоположном входу, находилось на особом возвышении «капище», огражденное внутренним валом. Внутри капища находилась вымощенная камнем своеобразная восьмилепестковая конструкция, около 15 м в диаметре, напоминающая капище Перуна в Новгороде.

В двух углублениях, расположенных по оси ССЗ—ЮЮВ, обнаружены два погребения.

Внутри круга, образованного восемью углублениями, обнаружена *квадратная в плане яма*, которую авторы раскопок справедливо считают *основанием збручского идола*, сброшенного отсюда после победы христианства. Это — исключительно важное открытие! Вход в эту главную часть капища с севера.

В 1968 г. я предположил, что главной лицевой гранью збручского идола является грань с Макошью<sup>87</sup>. Данные раскопок 1984 г. подтверждают эту гипотезу: лицевая грань обращена к входящим в это «святое святых» всего ритуального комплекса.

Идол расположен несколько эксцентрично, ближе ко входу в капище. В силу этого к внутренней площадке капища обращена грань с *Дажь-богом*. Центральный жертвенник всего комплекса находился у ног сол-

<sup>86</sup> Русанова И. П., Тимощук Б. А. Збручское святилище.— Сов. археология, 1986, № 4.

<sup>87</sup> Рыбаков Б. А. Святovit-Род..., с. 390—394.

нечного Дажьбога, культ которого не исчез даже после крещения Руси. Схема предполагаемого расположения божеств такова:



Дажьбог, как и следует солнечному божеству, смотрит на полдень, на юг.

Раскопки И. П. Русановой и Б. А. Тимощука позволяют представить себе вполне конкретно местоположение знаменитого изваяния и его связь с огромным общеплеменным святилищем на горе Богит. (Рис. 49).

## Глава шестая

# ЯЗЫЧЕСТВО СЕВЕРНЫХ ОКРАИН

До сих пор мы рассматривали преимущественно южную половину восточнославянских земель, относящуюся к ископным, еще праславянским областям, глубокой древности. В северной половине славяне явились колонистами («сло-вѣне» — «выселенцы из земли «вене» — славян), наслоившимися на литовско-латышские племена (кривичи от литовского бога Криве — Кривейто) и на племена финно-угорское (ижора, корела, весь, меря, чудь). Примерно с середины I тыс. н. э. начался мирный симбиоз славян с аборигенами и как следствие этого — взаимовлияние и восприятие обеими сторонами тех или иных черт культуры новых соседей.

Тема взаимоотношений субстрата и адстрата весьма сложна и может быть решена лишь при творческом синтезировании данных археологии, топонимики, этнографии и фольклористики. Многое здесь уже сделано в отдельных областях, но общего синтеза пока нет.

Остановлюсь только на интересных проявлениях язычества, как общественного явления, накануне принятия христианства и в первую пору после крещения, ограничив рассмотрение только Новгородом. Новый город у Ильмень-озера, возможно, был очень древним центром окрестных племен; таким он остался, очевидно, и при заселении этих мест «словенами». В IX в. городок на Волхове, поставленный, по всей вероятности, киевскими князьями как северный окраинный форпост новой державы Руси, явился важным центром этой окраины и важным звеном во всей системе русской государственности.

В 980 г., когда осуществлялась языческая реформа в Киеве, то нововводимый культ Перуна начал утверждаться и в Новом городе.

Киевский летописец очень лаконично сказал об установлении кумира Перуна в Новгороде, ничего не сообщая, как, впрочем, и относительно Киева, о взаимоотношении нового культа с более ранними. Позднее новгородские летописцы добавили, по преданиям, некоторые детали, говорящие о взаимной враждебности местного населения и Перуна.

В настоящее время у нас есть очень важные археологические данные о святилищах, которые необходимо объединить в единый комплекс с преданиями, былинами и сюжетами древнего изобразительного искусства.

В Новгороде, как и в Киеве, сосуществовали два божества: Перун и Волос. Идол Волоса находился, вероятно, у южной окраины новгородского детинца, где в древности была Волосова улица, а в XIV в. была поставлена церковь св. Власия. Киевское правительство не интересовалось этим культом.

Святылище Перуна было создано в сосновой роще у истока Волхова из озера Ильменя; место это до сих пор называется Перынью и там существовал Перыньский скит с церковью Рождества Богородицы XIII в. Официальный, княжеский характер культа Перуна, учрежденного в Новгороде Добрыней, подтверждается летописными легендами. При введении христианства в Новгороде в 988 г. тот же Добрыня, который восемь лет тому назад устанавливал идол Перуна, теперь, совместно с епископом Иоакимом руководил насильственным крещением новгородцев и уничтожал всех идолов.

«...и трибица разори и Перуна посече и повеле въврещи в Волхов. И повязавше ужи, влечахуть и по калу, биюще жезлием и пихающе... и вринуша его в Волхов. Он же (идол Перуна), плывя сквозе великий мост, верже палицу свою, рече: «На сем мя поминают новгородския дети» (ею же и ныне безумнии убивающесе...)»<sup>1</sup>.

Другие летописные тексты поясняют символический акт свергнутого бога; на Великом мосту очень часто сходились для боя враждующие стороны города: «...якобы Перун палицу, имевшую в руке его на мост бросил, сказав, что торговцы (жители правобережной, Торговой стороны) с горожаны (население Детинца и его окружения) всегда будут драться»<sup>2</sup>.

На этом же мосту производилась публичная казнь: осужденных оглушали палицей (отголосок древнего ритуала?) и сбрасывали в Волхов.

Продолжим рассмотрение легенды о свергнутом идоле. Епископ запретил вылавливать идола из реки.

«Иде пидьблянин рано на реку, хотя горнеци везти в город, оли Перун приплы к берви и отрину и шестом: «Ты — рече — Перунище досыти еси ел и пил, а нынча пошлови прочь!»<sup>3</sup>

Далее следует интересная фраза, плохо понятая позднейшими переписчиками. На основании вариантов, подведенных в ПСРЛ по всем известным тогда спискам, ее можно восстановить так:

«И плы (идол Перуна) из света во кошьное, сиречь во тму кромешную»<sup>4</sup>.

«*Кошьное*». В словаре Срезневского этого слова нет, но те глоссы, которыми писцы его поясняли («тьма кромешная», «преисподняя»), не оставляют сомнений в inferнальном значении его. Это не христианский ад, а славянское царство мертвых, которое можно сопоставить с владениями царя *Кощея* Бессмертного (см. ниже).

Царство мертвых, располагаемое у южных народов (например, у греков) на западе, где умирает солнце, у более северных племен часто ассоциировалось с севером, с областью полярной ночи и безжизненного

<sup>1</sup> Софийская I летопись. ПСРЛ, V. СПб., 1851, с. 121.

<sup>2</sup> *Татищев В. Н.* История Российская. М., 1769, т. I, с. 50.

<sup>3</sup> Софийская I летопись. ПСРЛ, V, с. 121.

<sup>4</sup> Новгородская III летопись. СПб., 1841, с. 207. В софийском Временнике слова «тьма кромешная» заменены «преисподней».

холода. В русских волшебных сказках царство Кощея с хрустальным дворцом находится «прикрай свету, в самый конец»<sup>5</sup>.

Вот туда, «из света во кощьюное» по Волхову, текущему на север, и плыл деревянный идол Перуна, «отринутый» деревенским гончаром. К проблеме «кощьюного» царства мрака мы еще вернемся в дальнейшем.

Полуфинское население новгородской земли не приняло нового государственного культа. Если для славян воинственный Перун был все же одним из *своих* древних богов (на збручском идоле, как мы помним, он находится на третьем месте после двух богинь), то неславянскому населению северной окраины Киевской Руси он был совершенно чужд. Здесь и спустя несколько веков после крещения Руси все еще бытовали более архаичные языческие культы, как явствует из письма новгородского архиепископа Макария великому князю Ивану (Грозному) в 1534 г.

«Слышав ... прелесть кумирскую около окрестных градов Великого Новаграда: в Вотской пятине, в Чюди и в Ижере и около Иवानяграда, Ямы града, Корелы града ... и по всему Поморию Варяжского моря ... до Лопи до Дикие ... Еже мы прияхом от святого великого князя Владимира святое крещение — во всей Руской земли скверные молбища идолские разорены тогда, а в Чуди и в Ижере и в Кореле и во многих русских местех ... скверные молбища идолские удержашася и до царстве великого князя Василия Ивановича (1505—1533 г.) ... Суть же скверные молбища их: лес и камень и реки и блата, источники и горы и холмы, солнце и месяц и звезды и озера. И проста рещи — всей твари (всему существующему) покланяхуся яко богу и чтяху и жертву приношаху кровную бесом — волы и овцы и всяк скот и птицы ...»<sup>6</sup>.

Прав был Е. В. Аничков, утверждавший, что в отличие от народного культа Волоса «культ Перуна — дружинно-княжеский культ киевских Игоревичей»<sup>7</sup>. Он был далек (как первенствующий культ) и от славян и, тем более, от финно-угорских племен северо-востока. Здесь были свои традиции, уходящие, быть может, в более глубокий исторический пласт представлений, чем славянское земледельческое язычество.

Идол Перуна был поставлен Добрыней в том месте, которое до сих пор называется Перынью, как об этом свидетельствует Адам Олеарий, побывавший в Новгороде в 1654 г.

«Новгородцы, когда были еще язычниками, имели идола, называвшегося Перуном, т. е. богом огня, ибо русские огонь называют «перун». И на том месте, где стоял этот их идол, построен монастырь, удержавший имя идола и названный Перунским монастырем.

Божество это имело вид человека с кремнем в руке, похожим на громовую стрелу (молнию) или луч. В знак поклонения этому божеству содержали неугасимый ни днем, ни ночью огонь, раскладываемый из

<sup>5</sup> Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974, с. 200.

<sup>6</sup> ПСРЛ, V, с. 73.

<sup>7</sup> Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914, с. 319 и 311.



Рис. 53. СВАТИЛИЩЕ ПЕРУНА ПОД НОВГОРОДОМ В ПЕРЫНИ.

Раскопки и реконструкция В. В. Седова

дубового леса. И если служитель при этом огне по нерадению допускал огню потухнуть, то наказывался смертью»<sup>8</sup>.

В 1951—1952 гг. новгородская археологическая экспедиция, руководимая А. В. Арциховским, произвела раскопки на Перыни. Этими исследованиями руководил В. В. Седов<sup>9</sup>. Урочище Перынь находится у самого истока Волхова близ Ильменя на небольшом плоском холме, который во время половодья превращается в остров. Раскопки велись в центре этого холма. Здесь в 1951 г. было раскопано святилище, сходное с уже известными нам круглыми капищами («болотные городища» и святилища Подолни). (Рис. 53).

В результате очень тщательных раскопок выявилась круглая площадка диаметром в 21 м, в центре которой находилась круглая яма со следами дерева в ней. Исследователь справедливо считает яму основанием деревянного идола Перуна.

Вокруг площадки-капища был вырыт неглубокий ров с восемью расширениями по странам света (по румбам). В каждом расширении на дне рва обнаружены следы кострища. Капище освещалось восемью кострами. Площадка капища и дуги восьми выступов по внешней стороне

<sup>8</sup> Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию, составленное секретарем посольства Адамом Олеарием. М., 1870, с. 80—81. Далее следует рассказ о дубине, брошенной Перуном и о ежегодном празднике Перуна. О языческом культе деревьев см. с. 60—61.

<sup>9</sup> Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни.— КСИИМК. М., 1953, вып. 50, с. 92—103.

два были размечены строителем очень точно на основе древнерусских мерных сажений (176,4 см): радиус площадки — 6 сажений; радиус выступов — 4 сажени<sup>10</sup>. Никаких деревянных конструкций, которые могли бы говорить о храме, не обнаружено. Святилище находилось под открытым небом, как и множество других славянских святилищ сходных по форме и размерам. Восемилепестковую форму рва, окружающего капище, В. В. Седов остроумно сопоставил с формой цветка, посвященного Перуну («перуника», «богица» — *Iris Germanica*).

Раскопки позволили установить, что во время уничтожения капища идол был срублен, кострища перекопаны, а рвы засыпаны<sup>11</sup>.

Если бы раскопки В. В. Седова остановились на результатах 1951 г., то никаких сомнений в том, что открыто именно капище Перуна (в Перыни, хранящей до наших дней имя этого бога) не было бы. Но работы были продолжены в 1952 г.<sup>12</sup>, и исследователь открыл следы еще двух таких же капищ по сторонам капища Перуна: центры их, где должны стоять идолы, находятся на одной прямой на расстоянии примерно 50 м друг от друга. Северо-восточный круговой ров (фрагмент) был прослежен еще в 1948 г., но осознан лишь после обнаружения нового рва на юго-запад от Перуна<sup>13</sup>.

Таким образом, перед нами не одно, а сразу три капища, поставленные рядом вдоль Волхова в срединной части Перынского холма. Два чисто археологических обстоятельства наталкивают на мысль о том, что капищу Перуна 980—988 гг. предшествовали три святилища, построенные в одной системе. Во-первых, дату юго-западного круга В. В. Седов определяет по лешной керамике так: «время сооружения святилища следует отнести *по крайней мере* к IX столетию»<sup>14</sup>. Следовательно, ко времени действий Добрыни в Новгороде то святилище в том или ином виде уже существовало не менее двух столетий. (Рис. 54).

Во-вторых, обращает на себя внимание двухъярусность центральной ямы среднего, основного капища. Создается впечатление, что первоначально в центре капища была вырыта широкая яма глубиной в 60 см, в которой могло помещаться основание деревянного столба—идола в 1 м в диаметре или же огромного священного валуна типа «Борисовых камней» (см. ниже). Позднее этот идол был извлечен из земли и на этом же месте была вырыта несколько более узкая, но более глубокая яма для нового идола, от нижней части которого уцелели фрагменты дерева. В обновленном капище, как видно из публикации о главных раскопках 1952 г., есть и лепная и гончарная керамика, датируемая X — началом XI в.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Рыбаков Б. А. Русские системы мер длины XI—XV вв.— Сов. этнография, 1949, № 1, с. 67—91; Седов В. В. Древнерусское языческое святилище..., с. 99.

<sup>11</sup> Седов В. В. Древнерусское языческое святилище..., с. 99.

<sup>12</sup> Седов В. В. Новые данные о языческом святилище Перуна.— КСИИМК. М., 1954, вып. 53, с. 105.

<sup>13</sup> Седов В. В. Новые данные..., с. 106, рис. 46.

<sup>14</sup> Седов В. В. Новые данные..., с. 107.

<sup>15</sup> Седов В. В. Древнерусское языческое святилище..., с. 98.



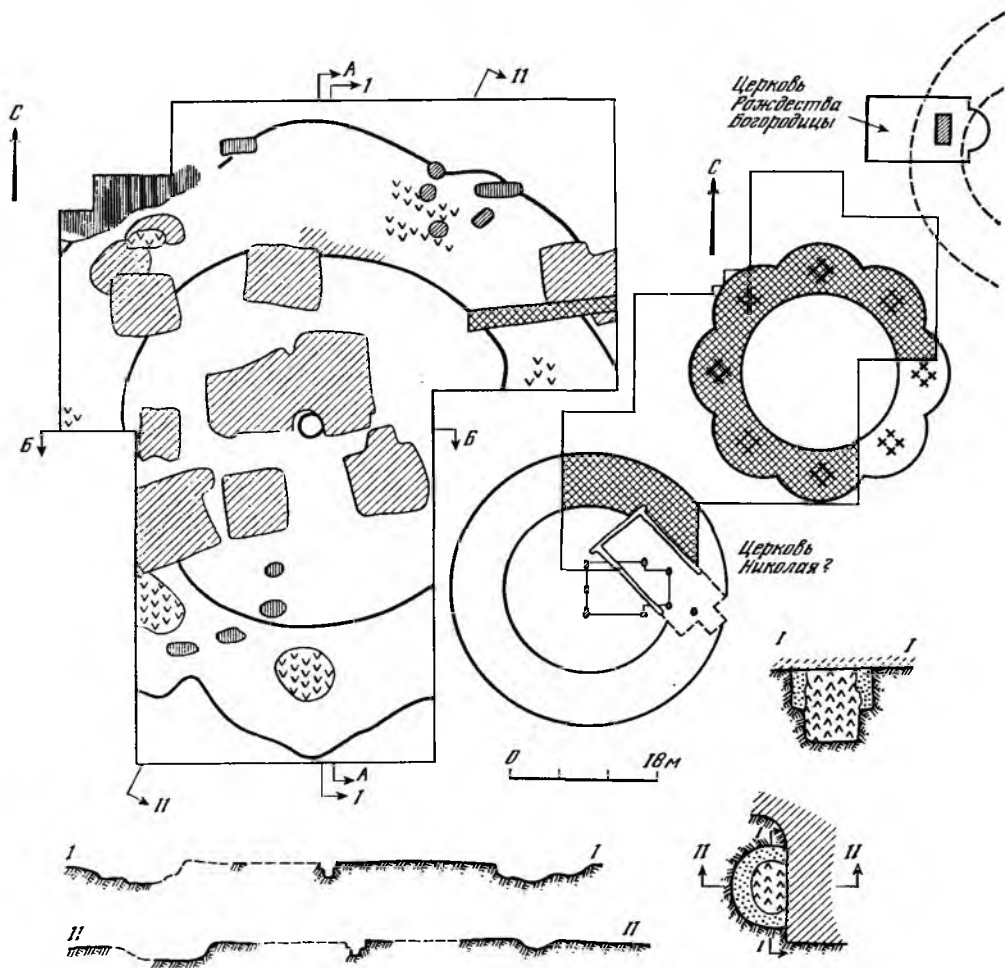


Рис. 54. ТРИ СВАТИЛИЩА IX—X вв. В ПЕРУНИ

Все сходится к тому, что капищем Перуна конца X в. мы должны считать лишь последнюю стадию строительства святилищ в Перуни и следует допустить, что Добрыня не просто прибавил нового бога к существовавшему местному пантеону, а на старом священном месте сменил какого-то важного (судя по срединному положению) бога новым общерусским государственным божеством — Перуном. Были ли боковые капища разрушены тогда же или через восемь лет, когда уничтожилось все языческое — решить нельзя, так как слишком мал промежуток времени, чтобы уловить его по археологическим данным.

Кто мог быть на этом священном месте предшественником Перуна?

Искать необходимо трех богов, какую-то устойчивую триаду. Одной такой триадой, дожившей, судя по гневным поучениям церковников до XVI—XVII вв., были Род и рожаницы. Применение к рожаницам такой архаичной грамматической формы, как двойственное число, показывает, что в представлении древних славян существовало две рожаницы<sup>16</sup>.

Три перыньских капища могли быть воздвигнуты в IX в. в честь Рода (срединное) и двух рожаниц Лады и Лели (боковые). При осуществлении религиозной реформы Владимира идол Рода мог быть заменен Перуном; оба они были прямо связаны с небом.

Однако нам известна еще одна языческая триада, в которой обе рожаницы представлены не нарицательно, а под собственными именами: Лада (Lado, Alado) и Лели (Leli, Heli)<sup>17</sup>. Но мужское божество здесь не Род, а некий Jassa, Jesse, в латинской транскрипции которого явно ощущается связь со славянским обозначением змея (jaže) или ящера (см. выше). Еще раз напомним архаичную игру в Ящу-Ящера, воспроизводящую человеческие жертвоприношения на берегу реки или озера.

Убедительным подтверждением связи перыньского архаичного комплекса с рожаницами является то, что одно из боковых капищ (северо-восточное) перекрыто христианской церковью Рождества Богородицы.

А именно в праздник рождества богородицы 8 сентября (или на следующий день) русские люди, давно принявшие крещение, устраивали «вторую трапезу» в честь рожаниц! Еще в XIV в. о священниках писали:

«череву работни (чревоугодливые) попове уставипша трепарь прикладати *рождества богородици к рожаницьне* трапезе, отклады деючи...»<sup>18</sup>.

Другой церковный автор возмущался:

«...смешаемь с идольскою трапезою трисвятыя *богородици с рожаницами* в прогневанье богу»<sup>19</sup>.

При таком устойчивом слиянии празднования рождества богородицы, являвшегося по существу праздником урожая, с архаичной языческой трапезой в честь рожаниц, перыньская церковь Рождества Богородицы оказывается прекрасным определителем сущности того культа, которому было посвящено капище, на месте которого воздвигнута эта церковь.

Существующий каменный храм построен в 1221 г.; ему, очевидно, предшествовал деревянный.

На месте капища Перуна мог бы быть христианский храм пророка Ильи, но этот, извне привнесенный государственной властью, языческий культ существовал в Новгороде только 8 лет и при замене языческих храмов христианскими во внимание не был принят<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 464.

<sup>17</sup> Подробнее см.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 397—398.

<sup>18</sup> Гальковский И. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, т. II, с. 25.

<sup>19</sup> Гальковский И. М. Борьба христианства..., с. 47.

<sup>20</sup> На противоположном берегу Волхова на Славенском холме была построена в 1198—1202 гг. каменная церковь Ильи. Может быть, там был какой-то местный идол Перуна?



Какое же местное божество могло быть предшественником Перуна в Перыни? Среди новгородских баснословий о давних языческих временах особый интерес представляет легенда, занесенная в «Цветник» 1665 г. У нее есть некоторые общие черты с известным рассказом «Иоакимовской летописи» (приход словен и русов из скифских земель, постройка городов), но главное внимание в этой легенде обращено не на княжеские дела (Буриной и Гостомысл Иоакимовской лет.), а на объяснение новгородских топонимов при посредстве вымышленных персонажей и на пересказ мифа о культе «князя Волхова», имеющего облик «лютого зверя коркодѣла» (крокодила). Особый интерес для нашей темы представляет связь бога-крокодила с Перынью.

Два племенных вождя — Словен и Рус — покинули со своими племенами старые земли в «Скифенопонтe» и начали искать во Вселенной «места благопотребна», «яко орли острокрылатии перелетаху сквозе пустыня». Через 40 лет блужданий они достигли великого озера, названного в честь сестры Словена Илмеры. На берегу Волхова («зовомого тогда «Мутная») был построен город Словенск Великий («а иже ныне — Новгород»). «И от того времени новопришельцы скифстии начаша именоватися словены...». Далее легенда излагает древний миф, перепутанный с отрывками рассказа о Перуне:

«Болший сын оного князя Словена — Волхов безоудный и чародей, лют в людех тогда бысть и бесовскими ухищренми и мечты творя и преобразуяся во образ лютого зверя коркодела и *залегаше в той реце Волхове водный путь.*

И непоклоняющихся ему овых пожираше, овых изверзая потопляше. Сего же ради люди, тогда невегласи, сущим богом окаянного тогд нарицаху и «Грома» его или «Перуна» нарекоша (белорусским бо языком гром «перун» нарицается)».

Здесь уже начинается путаница, совмещение архаичного слоя о водяном божестве, «залегавшем в реке Волхове», и слоя 980—989 гг., связанного с исторически достоверными сведениями об установлении культа Перуна, который не может быть связан с подводным царством.

«Постави же он, окаянный чародей, ноцных ради мечтаний (ритуальных действий) и собрания бесовского градок мал на месте некоем, зовомом Перыня, идеже и кумир Перун стояше»

Вполне вероятно, что комплекс капищ на Перыни был огражден исчезнувшей впоследствии оградой.

«И баснословят о сем Волхве невегласи, глаголюще: «В боги сел»

Далее излагается предание о свержении бога-крокодила, напоминающее запись о свержении идола Перуна, но в весьма своеобразном преломлении:

«Наше же христианское истинное слово... О сем окаянном чародеи и волхве — яко зло разбиен бысть и удавлен от бесов в реце Волхове и мечтанми бесовскими окаянное тело несено бысть *вверх* по оной реце Волхову и извержено на брег против волховного оного городка, иже ныне зовется Перыня. И со многим плачем от невелика ту погребен бысть окаянный с великою тризною поганскою. И могилу ссыпаша над ним вельми высоко, яко есть поганым. И по трех убо днех окаянного того тризница просядеся земля и пожре мерзкое тело коркоделово. И могила его просыпаша над ним купно во дно адово, иже и донныне, якоже поведают, знак ямы тоя стоит не наполняяся»<sup>21</sup>.

В противоположность свергнутому идолу Перуна, естественно плывшему по Волхову *вниз* по течению (Перынь — Великий мост — Пидьба севернее Новгорода), этот загадочный «крокодил», во-первых, был удавлен в реке, а во-вторых, волшебной силой он былнесен по Волхову *вверх* по течению и был извержен на берег у подножья перынского священного городка, поставленного им самим для языческих священнодействий. Обитал бог Волхова где-то в реке, очевидно ниже Новгорода («Словенска Великого»), а святилище его, совмещенное в легенде с его могилой, находилось у самого истока реки, близ Ильменя-озера, как бы объединяя воды озера с водами вытекающей из него реки.

Лицо, записавшее это интереснейшее новгородское предание, плохо справилось с согласованием сведений о Перуне (память о котором осталась в топониме «Перынь»), с древним мифом о боге Волхове. Из этой записи предания совершенно ясно, что ритуальность Перыни была хронологически двойственной: установление там культа Перуна нам известно и оно точно датировано; культ Перуна был сменен христианством. Предание же знакомит нас с тем, что *предшествовало* действиям Добрыни в 980 г. Это урочище на холме, как бы разделяющем озеро Новгородское, было в древности посвящено богу реки Волхова. Архаичный сюжет о речном божестве-ящере («коркодъле») известен по русской вставке в перевод «Беседы Григория Богослова об испытании града» по списку XI в. Это поучение против язычества по своему духу близко к «Слову о ведре и казнях божиих», включенному в летопись под 1068 г.

Русская вставка в текст греческой «Беседы» начинается там, где речь идет о рыболовстве и связанных с ним магических обрядах

«...Ов (некто, некоторый) *пожре неводу* своему, имъшу мъного (благодарственная жертва за богатый улов).

[Вставка:]

«Ов требу створи на студеньци (у родника) дъжда иски от него, забыв, яко бог с небесе дъждь дает. Ов не сущим богом жьрет и бога створьшаго небо и землю раздражаеть.

Ов *реку богыню* нарицаеть и *зверь, живущь в ней, яко бога нарицаь*, требу творить»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> «Цветник» 1665 г. Рукопись б. Синодальной библиотеки. См.: *Сперацкий М. Н.* Русская устная словесность. М., 1917, с. 303—304.

<sup>22</sup> *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь, с. 93—94.

В этом дополнении к «Беседе Григория Богослова» русский (может быть, конкретнее — новгородский?) книжник XI в. записал в краткой форме то, что так красочно обрисовано в предании, известном нам по списку середины XVII в.

Рукопись, содержащая предание о божестве Волхове, почти одновременно пребыванию Адама Олеария в Новгороде. Путешественнику сообщили стандартную летописную версию. В «Цветник» же попал, очевидно, какой-то фольклорный материал, производящий впечатление глубокой архаики.

Главной своей частью предание тесно соприкасается с новгородским циклом былин о Садке. Былины о Садке содержат два исторических слоя: древнейший слой связан с бедным гуслиром, играющим на берегу Ильменя, а второй повествует о «богатом госте», похваляющемся скупить все товары Великого Новгорода, строящем церковь и посылающем огромный караван кораблей с товарами за море. Эту двуслойность былин о Садке хорошо определил еще Н. И. Костомаров: «Христианское начало входит сюда слабо и притом так, что языческая подкладка ясно видна из-под новой одежды. Миф о Садке, вероятно, один из самых общих»<sup>23</sup>. Более поздний слой хорошо связывается с конкретным историческим лицом XII в.:

«В лето 6675 (1167)... На ту же весну заложи Сьдко Сьтениць церковь камяну святую мученику Бориса и Глеба при князи Святославе Ростиславици, при архиепископе Илии»<sup>24</sup>.

Вот с этим купцом или торгующим боярином (он назван по отчеству) и можно сопоставить то торгово-экспедиционное начало, которое так устойчиво в былинах о Садке. Когда-то, примерно в XIII—XIV вв., разные фольклорные материалы, связанные с подводными языческими силами, были, очевидно, сведены в Новгороде в стройную поэму, в которой языческие силы помогают герою-гуслиру, делают его богатым купцом, требуя взамен услуг и жертв; возврат героя из подводного царства к его обычной жизни в городе происходит при помощи святого Николы, в честь которого герой строит церковь<sup>25</sup>.

Постепенно былина эволюционировала: стал отпадать ее запев, связанный с дарами ильменского Нептуна бедному гуслиру, и песнь начина-

<sup>23</sup> Костомаров Н. И. История Новгорода, Пскова и Вятки во время удельно-вечевого уклада. СПб., 1868, т. II, с. 246.

<sup>24</sup> Новгородская I летопись. М.; Л., 1950, с. 32 и 249. Местоположение ее точно определяется другой летописной записью о сгоревшей деревянной церкви Софии, находившейся «конец Пискупле улице, идеже ныне поставил Сотъке церковь камяну святого Бориса и Глеба над Волховом» (там же, с. 181). Церковь Садка Сьтеница служила важным топографическим ориентиром и указана в «Уставе о мостех» (1230-е гг.). Там же, с. 507. Около этой церкви произошло столкновение князя Всеволода Мстиславича с новгородцами Софийской стороны, защищавшими посадника Твердислава в 1220 г. «Твердислав же бяше немощн и вывезоша и на санках к Борису и Глебу и скопихася о нем Пруси и Людия конец и Загородци...» (там же, с. 60).

<sup>25</sup> Оборот былин о Садке облегчен появлением книги: Новгородские былины / Сост. Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. М., 1978. Былины о Садке, с. 148—242.

лась с хвастовства богатого Садка на пиру или у церкви после праздничной службы. Это закономерно для эпохи расцвета боярско-купеческого слоя в XIV—XV вв. Наибольшее количество поздних признаков (упоминание Москвы, «царев кабак») находится в тех усеченных вариантах, где внимание уделено только торговой флотилии, которую удерживает морской царь, требуя выкупа — человеческой жертвы.

Обратимся к архаическому слою, к тому времени, когда «зверя, живущего в воде, богом нарицали»:

А как ведь во славноем в Новеграде,  
А й как был Садке да гусельщик — от,  
А й как не было много несчетной золотой казны, —  
А й как только ен ходил по честным пирам,  
Спотешал как он да купцей, бояр <sup>26</sup>.

Другой вариант:

Ише был-жил Садко-новгородцькия,  
Он ведь сделал все гусельци яровцпяты —  
Он из хитрых же Садко да был хитер-мудер,  
Ен ходил-то все играл да все ко озеру... <sup>27</sup>.

Былина подробно, используя прием ретардации посредством повтора, рисует слушателям одинокую фигуру известного в Новгороде мудрого гуслиря, сидящего на берегу Ильменя и играющего на гуслиях.

А й пошел Садке ко Ильмень да ко озеру,  
А й как он садился на синь-горюч камень да об озеро,  
Ой, как начал играть во гусли во яровчаты...

Игра Садка произвела магическое действие: «волна в озере сходилась, вода ли с песком смутилася», из озера вышел царь водяной, «как тут в озере вода всколыбалася ...» Облик царя в былинах подразумевается антропоморфный, но никак не описан. Но иногда вместо мужского олицетворения озера («дядя Ильмень») перед Садком появляется из глубин «царица Белорыбца» <sup>28</sup>.

Водяное божество одобряет игру гуслиря, благодарит за нее и одаривает музыканта, предрекая ему небывалый улов рыбы или же поимку рыб-золоты-перья, которые помогут ему перехитрить новгородских гостей и выиграть спор. Все предсказанное сбывается; гуслияр становится самым богатым человеком в Новгороде. Игра на гуслиях оказалась волшебным средством получения благ.

Гусли, как и «честные пиры», были неотъемлемой частью языческого ритуала, прочно устоявшей и после принятия христианства <sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Новгородские былины, с. 157.

<sup>27</sup> Новгородские былины, с. 180.

<sup>28</sup> Новгородские былины, с. 180.

<sup>29</sup> *Фаминцын А. С.* Гусли. Русский народный музыкальный инструмент. СПб., 1890.

В связи с нашей темой особый интерес представляют подлинные гусли первой половины XII в. из раскопок в Новгороде<sup>30</sup>. Гусли представляют собой плоское корытце с пазами для шести колков. Левая (от гуслира) сторона инструмента оформлена скульптурно как голова и часть туловища ящера. Под головой ящера нарисованы две маленьких головки «ящерят». На оборотной стороне гусель изображены лев и птица. Таким образом, в орнаментации гусель присутствуют все три жизненных зоны: небо (птица), земля (конь, лев) и подводный мир (ящер).

Ящер господствует над всем и благодаря своей трехмерной скульптурности объединяет обе плоскости инструмента. Такие украшенные гусли изображены у гуслира на браслете XII—XIII вв. Есть гусли с изображением двух конских голов (конь — обычная жертва водяному); есть гусли, на которых, подобно орнаменту на украинских бандурах, изображены волны (гусли XIV в.); рядом с гребнем волн, символизирующих, разумеется, водную стихию, помещены два прямоугольника, перекрещенных диагоналями. Это — устойчивый знак земли, нивы, хорошо прослеженный на этнографических прялках. Символы воды и земли соединяет условная змейка<sup>31</sup>.

Орнаментика новгородских гусель XI—XIV вв. прямо указывает на связь этого культового инструмента со стихией воды и с ее повелителем, царем подводного царства — ящером. Все это вполне соотносится с архаичным вариантом былины: гуслир угождает подводному божеству, и божество изменяет уровень жизни бедного, но хитромудрого гуслира.

Где происходит встреча Садка с водяным царем? Суммируя все топографические ориентиры былины, мы можем сказать, что игра гуслира происходила на Ильмене, близ истока Волхова, у западного (левого, софийского) берега реки. Садко связан с Софийской, а не с Торговой стороной Новгорода; он всеми своими действиями как бы противопоставлен корпорации купцов правого берега. Церковь летописного Садка Сытинича расположена на левом берегу в Детинце у южных Проездных ворот («Устав о мостех»). Былина знает этот ориентир:

Втапоры Садко молодец отошед поклонился,  
 Подошел ко Новгороду  
 И будет у тоя башни проезжая  
 Подле славного озера Ильменя...<sup>32</sup>.

К Ильмену обращена южная Проездная башня новгородского кремля («Городные ворота»), выводящая к Добрыниной улице (название древнее) и Волосовой улице.

<sup>30</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево.— САИ Е 1-55. М., 1971, с. 18, рис. 4 (№ 3—5); *Он же*. Гусли древнего Новгорода.— В кн.: Древняя Русь и славяне. М., 1978, с. 358—366, рис. 4; *Повекин В. И.* Новгородские гусли и гудки.— В кн.: Новгородский сборник «50 лет раскопок Новгорода». М., 1982, с. 295—311, рис. 3.

<sup>31</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Рисунки на с. 241 и 247. На прялках есть и изображения ящера.

<sup>32</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1938, с. 181—182.

Путь от этих южных ворот к озеру вел через Перынь и, возможно, там и кончался, так как далее уже шел берег Ильменя; четкой границы между озером и вытекающим из него широким раструбом Волховом нет. Перынь с ее холмом и роцей является наиболее заметным рубежом реки и озера.

Не исключено, что игра мудрого гуслира ради хорошего улова рыбы — это часть древнего магического обряда, производившегося у священного места, названного после 980 г. Перынью, а в более раннее время посвященного богу реки, «беспогодному чародею» Волхову, «залегающему водный путь» и «преобразующемуся во образ лютого зверя коркодела». Яцдер-оборотень на новгородских гуслиях позволяет надежно связывать воедино и ритуальную игру на гуслиях на берегу Ильмень-озера и задержку корабля Садка морским царем за многолетнюю неуплату дани ему.

...не пошлины Поддонный царь требует,  
А требует он голову человеческу<sup>33</sup>.

Яцдер, залегающий путь, требует человеческой жертвы, и самому Садку по жребию приходится опуститься на дно морское. Его выручают волшебные гусли: морской царь и царица Белорыбица пустились в пляс, и на море поднялась буря. К Садку явился святой Николай и посоветовал гуслиру порвать струны, чтобы не губить души христианские. Средневековый исполнитель былины показал одного из главных христианских святых — Николая Мирликийского — беспомощным перед лицом древних языческих сил: он сам не может остановить бурю, а должен просить гуслира порвать струны его ритуального инструмента. Морской царь пытается удержать Садка в своем царстве, предлагая ему на выбор сотни невест. Садко, по совету Николы, выбирает Чернаву, но удерживается от общения с ней и оказывается в земном человеческом мире «в Новеграде, на крутом кряжу, а о ту риченку о Черनावу-ту». Очевидно, девы поддонного царя — олицетворение рек, впадающих в озеро или в море. Садко скромно выбрал самую худшую, самую последнюю девушку — чернавушку и оказался на берегу реченьки Чернавы. Существует предание «О Черном Ручье»:

«Черный Ручей есть небольшая речка, впадающая в озеро Ильмень с *западной* (там, где Перынь) стороны ... Поездка в лодке по берегам озера на Черный Ручей считалась тогда обыкновенною загородной прогулкой новгородских граждан, чему, без сомнения, много способствовало и уединенное, дикое, но живописное местоположение побережья Ильменя и Черного Ручья»<sup>34</sup>.

Существовавший в середине XIX в. Черный Ручей находился, очевидно, непосредственно за Перынью, юго-западнее ее и в ближайшем

<sup>33</sup> Новгородские былины, с. 188.

<sup>34</sup> Курприянов И. Предание о Черном Ручье.— Вестн. геогр. об-ва, 1853, ч. 7, отд. VIII, с. 25; Новгородские былины, с. 232.



соседстве с Перынью, так как иначе были бы невозможны «обыкновенные загородные прогулки» на лодках.

Святылище «крокодила» в Перыни, гусяр, получающий дар от подводного властелина, гусли с изображением символов неба, земли и подводного мира (с полным преобладанием ящера), зверь, живущий в воде и нарицаемый богом, поддонный царь (с царицей Белорыбицей), требующий человеческой жертвы и покровительствующий гусяру, наконец, водная дева Чернава и речка Чернава, на берегу которой просыпается волшебный гусяр Садко, — все это прочно выстраивается в семантический ряд, доказывающий, что предшественником Перуна в Перыни были не только рожаницы (церковь Рождества Богородицы), но и то третье славянское божество, которое издревле включалось в триаду:

Lado	Ieli	Jassa
Лада	Леля	«Яша», ящер
Рожаницы <sup>35</sup>		

В южной триаде двум безымянным рожаницам сопутствует Род. У западных славян рожаницы, земледельческие богини плодородия, названы по именам: Лада и Леля. Восточнославянский фольклор хорошо знает эти имена и даже устанавливает родство богинь: Лада — мать и Леля — очевидно дочь (как у греков Лето — мать, Артемида — дочь).

Новгородский пантеон повторяет польскую схему, известную по материалам 1420-х годов, связанным с огромным языческим святилищем в сакральном до сих пор Ченстоховском округе. Это не должно нас удивлять, так как происхождение новгородских словен, согласно исследованию В. В. Седова, связано с какими-то северо-восточными областями лехитских племен<sup>36</sup>.

Род как божество неба, дождя был особенно важен южным земледельческим племенам. Ящер — хозяин вод, рыбы и водных путей был, очевидно, важнее для новгородцев, которые свои земледельческие моления адресовали преимущественно рожаницам (в Новгороде, кроме Перыни, было 5 церквей Рождества Богородицы!), а моления о рыбных богатствах и водных путях, игравших такую важную роль в их жизни, обращали к богу «Jassa», царю вод, выступавшему, возможно, в двух ипостасях: как бог Ильменя и Волхова («чародей Волхов» — крокодил) и бог «синевого моря соленого» — морской царь. Для населения киевского Поднепровья культ ящера, как хозяина «нижнего мира», хорошо засвидетельствован для VI—VII вв. (пальчатые фигуры с головой ящера). В новгородской земле этот культ был, очевидно, в полном расцвете и много позже, в X—XIII вв. Об этом свидетельствует, как увидим ниже, обилие изображений ящера в новгородском прикладном искусстве. Антропоморфность водного владыки в былинах о Садке явилась, очевидно, результатом окончательной обработки мифологических сюжетов в XIII—XIV вв., когда в комплекс из трех—четырех сюжетов был введен образ богатого

<sup>35</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 399.

<sup>36</sup> Седов В. В. Длинные курганы кривичей. М., 1974.

купца, строителя церкви, хорошо известной новгородцам, а все языческое было из поэмы убрано или приглушено. В реальной жизни язычество было вполне ощутимо еще в XIII в.

«В лето 6735 (1227). Того же лета ижгоша вълхвы четыре — тво-  
ряхуть е потворы (колдовство) деюще. А бог весть! И съжгоша их  
на Ярославли дворе»<sup>37</sup>.

Год спустя новгородцы поставили князю Ярославу Всеволодичу непре-  
менное условие его пребывания в Новгороде:

«Поеди к нам. *Забожничье* отложи, судье по волости не слати ...»<sup>38</sup>.

«Забожничье» — это, по всей видимости, налог на села, где производятся  
старинные языческие обряды и пиры.

Новгородская одиссея о Садке составлялась примерно в это же время  
с христианских, церковных позиций. Главным ее героем, определяющим  
ход событий, является не Садко, получающий неожиданную награду за  
свое музыкальное дарование или покоряющийся судьбе-жребию, и не  
морской царь, требующий законной, с его точки зрения, дани, а святой  
Николай, который прекращает бурю (заставив Садко порвать струны),  
указывает гуслиарю путь к выходу из подводного царства. Возвращенный  
божественной силой в свой Новгород, Садко строит церковь, но не камен-  
ную церковь Бориса и Глеба в Детинце (как сделал Сотко Сытинич в  
1167 г.), а во имя своего избавителя Николая Мирликийского (в были-  
нах — Можайского). Ни Детинец, ни каменное строение в былинах не  
упоминаются. Наоборот, говорится о *скорой* постройке («скоро делал»)  
или даже о ритуальном строении по обещанию в один день («обыденка»),  
когда и лес рубить, и сруб ставить, и крышу крыть нужно успеть в  
*один день*:

Исполнил он заповедь великую:  
Построил он церковь *обыденную*  
Тому же Миколаы Всеможойскому;  
Кресты-маковичи да золоченые<sup>39</sup>.

Построение церкви св. Николая так упорно повторяется в разных ва-  
риантах былины, что мы вынуждены обратить внимание на остатки де-  
ревянных сооружений, обнаруженные при раскопках на Перыни.

На месте святилища Перуна, вскоре после его разрушения возникло  
пять или шесть жилищ, углубленных в землю. На месте идола Перуна  
обнаружена яма двойной постройки, которую трудно принять за цер-  
ковную; контуры ее нечетки.

<sup>37</sup> Новгородская I летопись, с. 65. Во Пскове такие аутодафе производились до  
XV в. В 1411 г. «псковичи сожгоша 12 жонке вещей». Псковские летописи. М.,  
1955, т. II, с. 36.

<sup>38</sup> Псковские летописи, с. 67.

<sup>39</sup> Новгородские былины, с. 205. В некоторых былинах говорится о принятии  
Садко в состав «братчины Никольщины». Братчины были живым остатком язы-  
ческой старины. См. с. 177—178.

При продолжении работ в 1952 г. В. В. Седов обнаружил на юго-запад от капища Перуна еще один кольцевой ров, перекрытый двумя, несколько более поздними, одновременными деревянными наземными постройками<sup>40</sup>. Более ранняя из них представляет собой обширное помещение (часть которого не вошла в раскоп) шириною в 8 м и длиною, по-видимому, около 17 м (определяется условно по срединному столбу. См. рис. 54). Это здание намного превышает соседние жилые постройки: его площадь, вероятно, достигала 140 кв. м, тогда как размер жилых полуземлянок колеблется от 16 кв. м до 25 кв. м. Большую наземную постройку перекрывает здание на столбах-стульях, очень близкое по планировке к деревянной церкви XI в. в Любече: к основному помещению с востока примыкает в обоих случаях небольшая прямоугольная апсида. Площадь здания около 80 кв. м. Ориентировано оно точно на восток апсидой. Зная, что в древности ориентировка церковей производилась на реальный *восход солнца* в день празднования того святого, которому посвящен храм, мы можем полагать, что интересующая нас постройка (если она была церковной) являлась Благовещенской церковью, так как в этот день, 25 марта, солнце восходит почти точно на востоке. Азимут восхода солнца в этот день — для широты Новгорода —  $90^\circ$ <sup>41</sup>.

Интересно проверить азимутальным методом более раннюю деревянную наземную постройку, в 5—6 раз превосходящую по площади соседние дома.

Стены этого строения чуть-чуть не параллельны: азимут северо-восточной стены —  $132^\circ$ ; азимут юго-западной —  $137^\circ$ . Берем среднее и получаем азимут  $134,5^\circ$ . В таблице азимутов мы находим азимут  $134,286^\circ$ , соответствующий 258 дню от весеннего равноденствия, и азимут  $134,664^\circ$ , соответствующий 291 дню.

<sup>40</sup> Седов В. В. Новые данные..., с. 108, рис. 47.

<sup>41</sup> Историки архитектуры, публикуя планы средневековых русских церковей, обычно не указывают их ориентировку. Это особенно досадно в тех случаях, когда публикуются раскопочные планы безымянных остатков. Если бы существовало точное указание на азимут продольной оси церкви запад—восток, то определение патрона храма было бы облегчено. Этот метод разработан мною эмпирически на сохранившихся средневековых храмах Чернигова, наименование которых нам известно, и проверен на ряде других объектов.

Применение азимутального метода к археологическим остаткам храмов дает, к сожалению, не одно определение, а два: одинаковый азимут восхода солнца будет в *летнем* полугодии (от весеннего равноденствия до зимнего солнцестояния) и в *зимнем* полугодии (от зимнего солнцестояния до весеннего равноденствия). Выбор одного дня из двух с одинаковыми азимутами восхода диктуется тем или иным значением этих дней в церковном календаре.

Благовещенская церковь 1186 г. в Чернигове, раскопанная мною в 1946—1947 гг., ориентирована на восток с ошибкой всего в  $2^\circ$ , что и соответствует азимуту для 25 марта. Именно так ориентировано деревянное сооружение с апсидой в Перыни.

Для получения точных астрономических таблиц азимутов восхода солнца я обратился к проф. А. Г. Масевич и получил таблицы для северных широт — от  $40^\circ$  до  $58^\circ$ .

Приношу глубочайшую благодарность московским астрономам за эти важные для археологов данные.

При пересчете на Юлианский календарь, принятый в средние века, азимуты будут соответствовать:

$$134,286^\circ - 6 \text{ декабря};$$

$$134,664^\circ - 8 \text{ января}.$$

Выбор календарного срока не представляет труда, так как 8 января никакого церковного праздника или памяти важного святого нет, а 6 декабря широко и устойчиво празднуется «Никола зимний», с которым в Новгороде были связаны полуязыческие «братчины Никольщины».

Следовательно, мы можем связать большую постройку на месте языческого святилища в Перыни с деревянным храмом Николая, построение которого отражено в былинах о Садке. Совпадает и одна подробность: автор раскопок характеризует большую постройку как «легкое сооружение», предполагая даже плетеные стены и отсутствие крыши<sup>42</sup>.

Для допущения о плетеных стенах, во-первых, недостает следов вертикальных кольев, а, во-вторых, противоречит этому допущению значительная ширина канавок от деревянных стен — она достигает местами 30 см при глубине до 50 см. «Легкость» сооружения вполне объясняется, если мы примем отождествление этой постройки с церковью, упоминаемой в былинах:

«Построил он церковь *обыденную* ...»

Церкви-обыденки строились в одни сутки «всем миром» в случае мора, падежа скота или по обещанию в благодарность за спасение. Неизбежная торопливость постройки выразилась в поговорке: «Не Спас (церковь) обыденный — поснеешь!»<sup>43</sup>.

Бытовых находок в районе предполагаемых церквей очень мало, что вполне естественно. Дата культурного слоя — от XI в.



Сопоставляя отголоски древних воспоминаний о языческой поре Новгорода в летописных записях, в отдельных преданиях, эпической одиссее о Садке с интересными результатами раскопок на Перыни, мы можем гипотетически представить себе три этапа сакральной жизни небольшого всхолмления между Ильменем и Волховом, где вплоть до XX в. рыбаки, проплывающие мимо этого места, бросали в воду деньги, как бы воскрешая древние жертвы «поддонному царю».

Первый этап — местные языческие культы, неразрывно связанные с водой, озером, рекой и рыбой. Второй этап — искусственное внедрение культа Перуна. Третий этап — насильственная христианизация, разрушение всех языческих капищ и построение на их месте христианских храмов; замена древних языческих божеств христианскими персонажами. Если второй этап благодаря раскопкам стал нам ясен, то первый этап можно представить себе лишь предположительно.

<sup>42</sup> Седов В. В. Новые данные..., с. 108.

<sup>43</sup> Даль В. И. Толковый словарь русского языка. М., 1955, т. II.

По всей вероятности, на территории будущего Новгорода было несколько культовых мест. На Софийской стороне, как уже говорилось, стоял идол Волоса; на Торговой стороне могло быть какое-то капище на Словенском холме, где потом были поставлены церкви Ильи и Петра и Павла. Легенды о подводных богатствах, напоминающие былины о Садке и о камне, плывущем по воде, связаны с Антониевым монастырем, главная церковь которого была посвящена, как и в Перыни, рождеству богородицы, т. е. была непосредственно связана с праздником языческих рожаниц. Всего в Новгороде было пять рождественских церквей, сопоставимых с рожаницами. Капище Волоса могло быть и на месте Волостовской церкви. Впрочем, все это — не более чем догадки; языческая топография Новгорода, вероятно, была сложна и многоплеменна, так как здесь, у истоков Волхова, соприкасались коренные чудские племена и недавние колонисты-славяне.

Из суммы всех материалов выясняется, что главным религиозным центром Новгорода было святилище на Перыни, на рубеже Ильменя и Волхова, возникшее еще в IX в. Недаром именно здесь Добрыня утвердил новый культ Перуна.

Обнаруженные в 1951—1952 гг. в Перыни три круговых капища, окруженные кольцевыми валами и поставленные в непосредственной близости друг от друга, прямо ведут нас к средневековым источникам, упоминающим трех богов или «святилище трех идолов», из которых два идола посвящены женским божествам — рожаницам, а третий идол Jasse, Jess (латинская передача славянского ЯЩЕ) отражает, очевидно, культ подводного божества<sup>44</sup>.

Пережитки культа рожаниц на Перыни документированы постройкой здесь в 1221 г. каменной церкви Рождества Богородицы<sup>45</sup>.

Еще раз напомню, что главный годовой праздник рожаниц после крещения Руси совместился с церковным праздником рождества богородицы 8 сентября: «...уставише трепарь (песнопения) прикладывати *рождества богородици к рожаницьне трапезе*...». Судя по поздним спискам церковных поучений против культа рожаниц (культ Рода к XIV в. выветрился), размножившимся и в XVI—XVII вв., соединение архаичных рожаниц с праздником рождества богородицы было устойчивым и длительным. Устойчивость такого двоеверного праздника поддерживалась тем, что по существу это был праздник урожая: хлеб не только был сжат (это завершалось к празднику успения 15 августа), но и вывезен, обмолочен и ссыпан в амбары и закрома. Поэтому и были так шумны пиры, на которых «черпала наполнялись добровонным вином», ставилась трапеза рожаницам и заодно исполнялись богородичные тропари.

Рожаниц было две и с далеких охотничьих времен между ними существовали отношения родственной подчиненности — старшей была

<sup>44</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 397—399.

<sup>45</sup> Каргер М. К. Новгород. Памятники архитектуры XI—XVII вв. Л., 1975. О дате — с. 30.

«мать Лада», а младшей — Леля, дочь Лады (как Артемида была дочерью Лето) <sup>46</sup>.

Перынская церковь Рождества Богородицы была посвящена такому евангельскому эпизоду, как рождение Анной дочери Марии. Следовательно, эта церковь может связываться со *старшей* рожаницей, с «матерью Ладой».

Для младшей рожаницы, дочери Лады, должно было быть выбрано другое христианское соответствие — Мария, становящаяся матерью, т. е. момент «благовещения», извещения девы Марии о том, что «она понесла во чреве» и родит бога-сына <sup>47</sup>.

Благовещение праздновалось 25 марта и было приурочено к весенней солнечной фазе.

Азимут весеннего равноденствия для широты Новгорода — 89°, 7240, т. е. практически дает направление на восток. Деревянная постройка в Перыни, перекрывающая предполагаемую церковь Николая, ориентирована на чертеже В. В. Седова *строго на восток*.

Следовательно, мы имеем все основания считать ее именно *Благовещенской* церковью <sup>48</sup>.

Топографически две богородичных церкви в Перыни (одна предполагаемая, а другая стоящая в натуре) симметрично располагаются по сторонам центрального капища: Рождественская к северу, а Благовещенская (деревянная) к югу, непосредственно *на прослеженных археологами более древних круговых капищах*. Это позволяет еще раз вернуться к преданиям о «святилище трех идолов» и разместить идолов таким образом:

Peli	Jassa	Lada
(благовещение)	(позднее — Перун)	(рождество богородицы)

Боковые капища, фланкирующие центральное, ставшее в 980 г. капищем Перуна, были посвящены двум рожаницам. Святилища женских языческих божеств были заменены в XI—XII вв. двумя богородичными храмами, так как богородица была главнейшим объектом аграрных культов после крещения Руси.

Остаются невыясненными два вопроса: продолжали ли боковые капища рожаниц существовать во время утверждения здесь Перуна и кто был предшественником Перуна в срединном капище?

На первый вопрос мы ответить не можем, так как в тщательных раскопках выявились лишь фрагменты боковых капищ. Следует помнить, что при водворении христианства идолов посекали, а капища раскапывали.

<sup>46</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 393—416. Отражение культа рожаниц в севернорусской выпивке XIX в., см. с. 475—527.

<sup>47</sup> Момент «рождества христова» должен быть исключен, так как там главным персонажем является Иисус Христос, а не Мария, даже не включенная в «троицу».

<sup>48</sup> Раскопанная мною Благовещенская церковь 1186 г. в Чернигове ориентирована на восток. Осенняя фаза, азимут которой, естественно, очень близок к весенней, не может быть принята, так как тогда по церковному календарю был день «зачатия Иоанна Крестителя» — день, не являвшийся праздничным.

Попытаемся разобраться во втором вопросе. По поучениям против язычества, возникшим в своей основе на русском киево-черниговском юге, в комплексе с рожаницами всегда упоминается Род. Новгородские материалы (кроме поздних списков упомянутых южных поучений) ничего о культе Рода не сообщают. С другой стороны, очень явственно выступает водно-рыбный комплекс, связанный с подводным божеством, с человеческими жертвами ему и с игрой на гусях, ритуальном инструменте, звуки которого ублажают «поддонного царя» и его царицу Бело-рыбицу.

Вся поэма о Садке построена на магической соотнесенности игры на гусях и поведения водного божества: три дня гусяр играет на берегу Ильменя и божество награждает его небывалым уловом рыбы; пляску морского царя, вызывающую бурю, топящую корабли, можно прекратить, порвав струны на гусях.

Нам уже знакома глубоко символичная орнаментика новгородских гусель: то сочетание идеограммы земли с четко обозначенными волнами, то головы коней, то изображение огромного ящера-дракона. Если допустить, что ящер и был тем «зверем, живущим в реке и нарицаемым богом», о котором писалось в одном из поучений против язычества, то нам следует более подробно рассмотреть семантику изображений и всей композиции орнамента этих интереснейших гусель XII в.

Исподняя сторона предмета содержит, как уже говорилось, символы земли и животного мира (лев) и неба (птица).

Верхняя, лицевая сторона со струнами вся посвящена водной стихии. Плоское корытце резонатора по выступающим краям тщательно покрыто сетчатым орнаментом, что как бы воспроизводит рыболовные сети на берегах замкнутого пространства — озера. Колеблющиеся во время игры струны — волны. Былина дает право на такое отождествление, так как чем громче звучат гусли, тем яростнее бушуют волны на поверхности воды. Когда Садко трое суток тешил морского царя своей игрой на гусях, то на море разыгралась буря и ему явился святитель Николай:

«Гой еси ты, Садко-купец богатой гость!

*А рви ты свои струны золоты*

И бросай ты гусли звончаты:

Расплясался у тебя царь морской,

А сине море сколыбалось,

А и быстры реки разливались

Топят много бусы-корабли,

Топят души напрасные,

Тово народу православного!

А и тут Садко-купец, богатой гость

*Изорвал он струны золоты...*

...Утихло море синее

Утихли реки быстрые»<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Новгородские былины, с. 216.

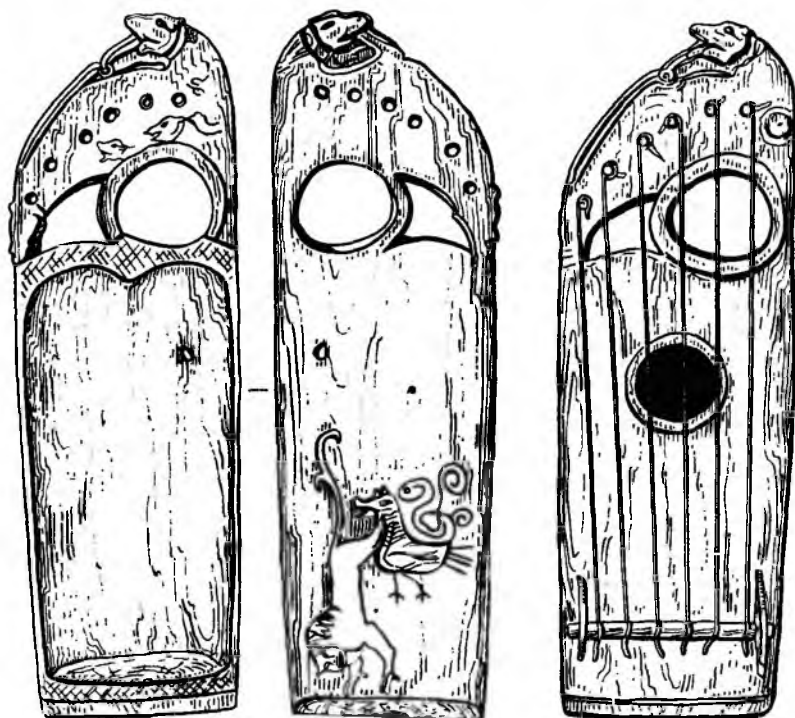


Рис. 55. ГУСЛИ — ЛИЦЕВАЯ И ОБОРОТНАЯ СТОРОНЫ (Новгород).  
Реконструкция

В верхней части лицевой стороны, на окрылке изображен не только огромный ящер, но целая композиция: налево от ящера, отделенная от него орнаментальным завитком, изображена лошадь с низко опущенной мордой и подогнутыми передними ногами. Морда коня касается сетей; конь как бы опускается в воду. Многочисленные фольклорные данные очень определенно говорят о том, что «водяным» приносят в жертву живую лошадь или конский череп<sup>50</sup>. (Рис. 55).

А. Н. Афанасьев подробно описывает жертвоприношение коня водному хозяину: «Крестьяне покупают миром лошадь, три дня откармливают ее хлебом, потом надевают два жорнова, голову обмазывают медом, в гриву вплетают красные ленты и в полночь опускают в прорубь или топят среди реки»<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Максимов С. В. Нечистая неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 96. Известны и другие случаи: «в недалекую старину сталкивали в омут какого-нибудь запоздалого путника...», с. 95.

<sup>51</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения..., т. II, с. 245.



В свете этих данных вся композиция на новгородских гуслиях расшифровывается как жертвоприношение коня водяному (ящеру) в магических целях получения богатого улова рыбы (сети у ног и у морды коня). Все здесь пронизано языческой архаикой и на первый взгляд противоречит археологической дате — гусли найдены в строении, сгоревшем в пожаре 1177 г.<sup>52</sup>

Однако следует учесть, во-первых, что музыкальный инструмент может бытовать очень долго и передаваться из поколения в поколение подобно скрипке Страдивариуса, а, во-вторых, и в XII в. старинные магические действия, обращенные к поддонному князю (который иногда персонифицируется как человекообразный Ильмень), производились на берегу Ильмень-озера и во времена Садко богатого гостя. Гусли с ящером попали в культурный слой тогда, когда летописный Сотко Сытинич строил свою церковь в 1167 г. Как видим, определить дату изготовления этих гусель не так просто, но, по всей вероятности, они по времени их изготовления более ранние, чем XII в.

Не меньший интерес для нашей языческой темы представляют гусли, найденные в слоях XI в. южнее Детинца. Они в свое время были разломаны на части, и обломки были разбросаны<sup>53</sup>. Эти *пятиструнные* гусли являются самыми архаичными из всех новгородских находок, так как музыковеды считают их пятиструнность соответствующей пятиянтарному ладу русской народной песни<sup>54</sup>. Гусли гуслияра, играющего на ритуальных русалиях (Старорязанский клад), тоже пятиструнные. Резное завершение окрылка здесь настолько стилизовано, что фигура ящера лишь угадывается. Самым исторически важным является наличие имени владельца на корпусе гусель СЛОВИША. В интерпретации этого имени публикатор ограничился только словами: «Вырезанное на корытце инструмента слово СЛОВИША значит — «соловушка», что вполне уместно и логично как имя-прозвище музыканта гуслияра»<sup>55</sup>. (Рис. 56).

Исходя из верной расшифровки «словиша — соловей», привлечем исторические данные, сохраненные в труде В. Н. Татищева. Речь идет о сохраненной только в татищевской записи поздней Иоакимовской летописи, включившей в свой состав ряд древних преданий. Для нашей цели важен рассказ о крещении новгородцев Добрыней в 988 г. и переданный как бы от первого лица, как от очевидца, событий («мы же стояхом на Торговой стороне») <sup>56</sup>.

«В Новеграде людие, уведавшє еже Добрыня идет крестити я, учиниша вече и закляшася вси — не пустити во град и не дати идолю опровергнути. И егда приидохом, они, разметавше мост великий, изыдоша со оружием. И аще Добрыня прещением и лагодными словы увещевая их, обаче они ни слышати хотяху. И вывезше 2 порока

<sup>52</sup> Колчин Б. А. Гусли..., с. 364.

<sup>53</sup> Колчин Б. А. Гусли..., с. 361—364, рис. 2—2 и рис. 3.

<sup>54</sup> Финдейзен Н. Очерки по истории музыки в России. М.; Л., 1928.

<sup>55</sup> Колчин Б. А. Гусли..., с. 364.

<sup>56</sup> Татищев В. Н. История Российская, т. I, с. 112.

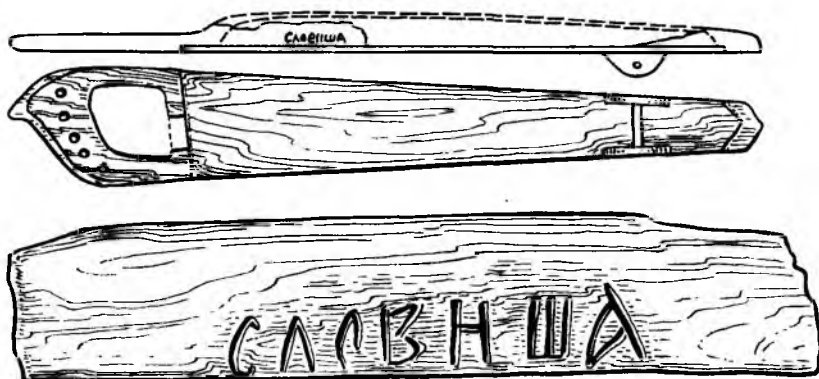


Рис. 56. ГУСЛИ ГУСЛЯРА СЛОВИШИ (Новгород)

(метательных орудия) великие со множеством камня, поставиша на мосту, яко на сущие враги своя. *Высший же над жрецы славян Богомил, сладкоречия ради наречен СОЛОВЕЙ, вельми претя люду покоритися.* Мы же стоим на Торговой стороне, ходихом по торжищам и улицам, ухахом люди, елико можахом ... И тако нрeboxом два дни, неколико сот крестя. Тогда тысяцкий новгородский Угоняй, ездя всюду, вошил: «Лучше нам помрети, неже боги наша дати на поругание!» Народ же оная страны (левый берег Волхова, где был Детинец), рассвирепев, дом Добрыни разориша, имение разграбиша, жену и неких сродник его избиша ... (военачальник Добрыни Путята переправился через Волхов) выше града (т. е. там, где Перынь) и вошел во град ... Людие же страны оные, услышавше сие, собрашася до 5000 оступиша Путяту и бысть между ими сеча зла. Неки шедше церковь Преображения господня разметаша и дома христиан грабляху ... (Добрыня победил язычников) и а бие идолы сокруши — деревяннии сожгоша, а каменнии изломав, в реку вергоша; и бысть нечестивым печаль велика. Мужи и жены, видивше тое, с воплем великим и слезами просяще за ня, яко за сущие их боги ...»<sup>57</sup>.

Новгородцев-язычников возглавляли «предние мужи» во главе с боярином-тысяцким и «высшим жрецом» Соловьём. Могли ли принадлежать гусли с именем Словиши жрецу Соловью из предания в Иоакимовской летописи? Гибель гусель, разломанных на три части, относится по археологической стратиграфии к 1070—1080-м годам. Естественно, что их *последним* владельцем не мог быть тот Словиша, который действовал по легенде на сто лет раньше. Но сами гусли могли первоначально принад-

<sup>57</sup> *Татищев В. Н. История Российская, т. I, с. 112—113.*

В. Л. Янин считает, что разгром христианских домов и церкви Спаса происходил севернее Детинца на улице Розваже, где им установлен пожар 989—990 гг. (Янин В. Как и когда крестили новгородцев.— Наука и религия, 1983, № 3, с. 31).

лежать кому-либо из действующих лиц 980-х годов. Найдены они близ древней Волосовой улицы, где, без сомнения (на месте церкви Власия XIV в.), в языческие времена находилось капище Волоса. По преданию, именно сюда, «выше града», и устремился противник Словиши Путята, крестивший Новгород мечом.

Если гусли принадлежали Словише — Соловью, то они вполне могли передаваться по наследству и оказаться в 1070-е годы в руках его внука; степень изнашиваемости таких инструментов невелика. Их последний владелец был, по словам Б. А. Колчина, богатым новгородцем: в его доме найдены аметистовые и янтарные украшения и грамота-вексель (№ 526) на 16 гривен<sup>58</sup>.

Уничтожение гусель (обломки которых оказались в разных частях двора) может быть связано с известным рецидивом язычества в 1060—1070-е годы: пророчества и действия волхвов в Ярославле, на Белоозере и в Киеве. В Киеве в 1068 г. был убит новгородский епископ Стефан («свои его холопи удавиша»). В Новгороде около 1071 г. появился волхв: «творяся акы бог». Здесь тоже собирались убить епископа, и «людие вси идоша за волхва». Только смелость и решительность князя Глеба Святославича, зарубившего языческого жреца топором, позволила восстановить положение, после чего вполне естественно предположить репрессии против язычников. Церковные писатели в это самое время писали о том, что русские люди «словом наречающесе христиане, а поганьскы живуще», дьявол переманивает их от бога «трубами, гусльми, русальями»<sup>59</sup>.

В предшествующем тексте явно ощущается наличие авторского предположения о том, что гусли принадлежали в конце X в. Словише-Соловью, а затем оказались у его потомка или наследника, сохранившего и во второй половине XI в. связь с волхвами. Предположение вполне вероятное, но, к сожалению, совершенно бездоказательное. Учитывая то, что имя Соловья почерпнуто из поздней легенды (а ее позднее формирование явствует из упоминания пороков-катапульта, что не могло быть ранее XII—XIII вв.), можно допустить, что Словиша, живший близ Волосовой улицы в XI в., содействовал волхву, увлекшему за собою весь город, поплатился за это уничтожением гусель, и имя его попало в предание о языческих временах и о сопротивлении язычников церковникам, но оказалось сдвинутым в глубь десятилетий и несколько видоизмененным. Независимо от этих догадок, ритуальное значение гусель не подлежит сомнению.

Былина о Садке вся пронизана этим особым, волшебным свойством гусель: играет гуслиар на берегу Ильменя, и поддонный князь дарит ему небывалый улов рыбы; уклонялся разбогатевший купец Садко от уплаты дани морскому царю, и тот потребовал его к себе, в пучину, но волшебные гусли выручили принесенного в жертву купца; разбушевалось море от пляски царя и царицы Белорыбицы и порванные струны гусель внесли успокоение.

<sup>58</sup> Колчин Б. А. Гусли..., с. 361.

<sup>59</sup> Новгородская I летопись, с. 188. 1068 год.

В поэме о Садке есть одна устойчивая деталь, которая в сопоставлении с фольклорными данными объясняет нам постоянное упоминание святого Николая, которому Садко строит церковь-однодневку за свое извлечение со дна морского. Ведь летописный Сотко Сытинич строил церковь Бориса и Глеба, а не Николая, в былине же во всех ее вариантах вмешательство Николая прекращает бурю, и благодарный Садко, оказавшийся чудесным образом на берегу Волхова, строит церковь в честь Николы. Мы уже видели, что в Перыни, точно на месте разоренного тройственного капища была поставлена в X—XI вв. просторная «легкая постройка», ориентированная по азимуту 6 декабря (день «Николы зимнего»), которая почти несомненно являлась реальной основой былинной церкви-однодневки в честь святителя Николая.

Принесение Садка в жертву царю Водянику обставлено по всем правилам языческого жертвоприношения: как только подводный владыка остановил невидимой силой корабль или поднял грозную бурю, Садко начинает одаривать море бочками серебра и золота, откупаясь от царя, но это не помогает:

Ай же, вы дружки-братья корабельщики,  
Верно не пошлины Поддоный царь требует,  
А требует он голову человеческу! <sup>60</sup>

Далее происходит жеребьевка, выбор жертвы по воле судьбы. Такая жеребьевка описана в летописи, когда за неделю до Перунова дня в 983 г. определяли жертву. Художник Радзивиловской летописи показал технику обряда: князь бросал игральные кости, и тот, кому выпадало счастливое число (шестерка), считался пригодным. Здесь бросали в море деревянные жребии, и тот, чей жребий тонул, должен быть утоплен. Обреченного не просто бросали в воду, а спускали на воду «дощечку», «дощечку дубовую» (часто), на «колоду белодубовую» или в поздних вариантах — «шлюпоцку». Садко садился на доску, брал с собой мисы с серебром и золотом, образ Николы и обязательно гусли.

Поискала судьбина Садко купца богатого.  
Спускали дощечку-то дубовую,  
И он прощался со дружинишкой хороброей,  
Берет с собой гусельшкы яровчаты  
И садится на тую дощечку на дубовую.  
Тут он взял во правую руку  
Образ Миколы угодника,  
А во левую — гусли яровчаты  
И приказал Садко купец, богатый гость  
Мисы (с деньгами) класть на дощечечку  
И сам садился на тую же  
И будто в сон заснул... <sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Новгородские былины, с. 188.

<sup>61</sup> Новгородские былины, с. 185 и 189.

Дощечка иногда заменялась «колодой белодубовой», но всегда обреченный в жертву Водянику Садко пльвет на каком-то углу предмета.

В связи с этой деталью особый интерес представляет запись об обряде, имитирующем принесение жертвы не Водянику, а христианскому Николе.

Это обряд «умилостивления Онежского озера». Он проводился 6 декабря.

«Каждый год накануне зимнего Николы пред всенощной из каждой рыбацкой семьи к известному месту собираются старики. На берегу ими делается человеческое чучело и в дырявой лодке отправляется в озеро, где, конечно, и тонет. Два—три старика поют песню, где просят Онего (озеро) взять чучело соломенное ... И для большей враждебности призывают имя Николы Морского»<sup>62</sup>.

Эта малоизвестная этнографическая запись, извлеченная Б. А. Успенским, является ключом ко всему комплексу былинных упоминаний и археологических фактов, о которых шла речь выше:

1. «Никола зимний», он же «Никола Мокрый», «Никола Морской», требующий человеческих жертв для озера,— прямой наследник архаичного Водяника, Поддонного князя, который «требует живой головы во сине-море».

2. После уничтожения всех языческих капищ в 989 г. на их месте была построена церковь не пророка Ильи, обычно заменявшего языческого Перуна-громовержца, а того самого Николы зимнего, который в обряде «умилостивления озера» сменил поддонное, водное божество.

В Новгороде и его окрестностях в XI—XIII вв. было много Никольских церквей: на Торговище близ княжьего двора (1113 г.), в Неревском конце на Яковли улице (1135 г.), на Городище у истока Волхова (1165 г.), у Пидьбы (до 1228 г.) и в начале пути из Ильменя в «море Хвалынское», у устья Мсты — «Никола Липный» (каменная 1292 г.)<sup>63</sup>.

3. Из трех круговых капищ, обнаруженных раскопками на Перыни, два крайних были посвящены двум рожаницам. Это могли быть Лада и Леля или же, что более вероятно,— Макошь, связанная с осенним урожаем, и Лада, богиня весны. В их честь были построены церкви: Благовещенская деревянная (праздник 25 марта) и каменная Рождества Богородицы, поставленная в конце XII в. (может быть, на месте более старой деревянной?); праздник — 8 и 9 сентября. Память о Перуне, идол которого простоял около 8 лет, сохранилась лишь в имени Перыни. Память о центральном божестве, предшественнике Перуна, о царе Водя-

<sup>62</sup> Данилов В. Работы по этнографии в учительских институтах и семинариях.— ЖМНП, 1916, № 8, LXIV. Цит. по кн.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982, с. 83.

<sup>63</sup> В некоторых вариантах былины о Садке наряду с церковью Николы упоминается на втором месте церковь Спаса-Преображения (Новгородские былины, с. 212), что соблазнительно сопоставить с тем, что новгородцы-язычники в 989 г. «церковь Преображения господня разметаша». В восстановлении этой церкви вскоре после утверждения христианства был особый символический смысл.

нике, держалась (судя по постройке церкви Николы) в X—XI вв., но постепенно забылась.

4. Предшественника Перуна на Пeryни обрисовывает только позднее предание, называющее его «Волховом», т. е. божеством реки, и «коркоделом», т. е. ящером, что соотносится с уже цитированным местом из поучения против язычества, где упоминается и *река*, нарицаемая *богиней*, и *зверь, живущий в реке*, нарицаемый *богом*, которому приносят жертвы («требы творят»).

\*

После выяснения всего того, что в виде фактов и догадок обрисовывает нам облик новгородского язычества накануне языческой реформы Владимира, нам необходимо уяснить себе роль и место культа ящера-«коркодела». К сожалению, письменные источники кроме того, что приведено выше, не сообщают ничего о культе ящера. Ни в летописях, ни в основных поучениях против язычества, ни в волшебных сказках, являющихся рудиментом мифа, ящера нет. Поэтому вопрос об этом культе никогда не ставился в литературе<sup>64</sup>. Возможно, что культ владыки подводно-подземного мира был мало связан с земледельческим мировоззрением славянских племен лесостепного юга и в большей степени отвечал архаичным воззрениям лесных племен, у которых рыболовство и охота играли большую роль. Для лесостепи мы можем указать только фибулы VI—VII вв., часто завершающиеся головой ящера, как представителя нижнего яруса Вселенной (см. выше).

Зато на озерном севере образ ящера част и устойчив. В какой-то мере его долгое бытование здесь может быть связано с финно-угорской средой, сохранившей больше архаичных черт. Ящер как фундамент земного мира широко представлен на так называемых шаманских бляшках северо-восточного угла Европы<sup>65</sup>.

Но и в славянских древностях ящер встречается, особенно в северном регионе. В составе новгородских раскопчных древностей X—XI вв. многократно встречены ручки деревянных ковшей, представляющие собой тщательно обработанное скульптурное изображение ящера<sup>66</sup>. (Рис. 57).

Главная масса ковшей с мордами ящеров относится или к языческому времени (середина X в. и вторая половина его) или же к полуязыческому XI столетию. «В начале XII в., — пишет Колчин, — ковши с фигурными резными ручками исчезают и на смену им приходят более простые и строгие ковши с прямыми ручками»<sup>67</sup>. Известны ковши-ящеры

<sup>64</sup> Слова «ящер» нет ни в трехтомном труде А. Н. Афанасьева, ни в двухтомном энциклопедическом словаре «Мифы народов мира» (М., 1982).

<sup>65</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 63 и 66.

<sup>66</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Ревное дерево, с. 35—38, рис. 14. табл. 23—25 и 42. Б. А. Колчин называет их мордами дракона, но полное отсутствие каких бы то ни было намеков на крылья или на гребень на хребте не позволяет сопоставлять их с драконами. Впрочем, различие этих двух мифологических категорий (ящеры и драконы) не так велико.

<sup>67</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности..., с. 36.



Рис. 57. ГОЛОВЫ ЯЦЕРОВ НА КОНСТРУКЦИЯХ ДОМОВ И РУЧКАХ КОВШЕЙ  
(Новгород)

и XIII в., но в это время они единичны. У ящеров крупная морда с огромной пастью и четко выделенными зубами. На шее ящеров в той или иной форме обозначена идеограмма воды: это или круговая зигзаговая линия, или кашлеобразные ряды, или сложная орнаментальная плетенка.

Изображение ящера на ковшах отнюдь не случайно, так как ковш «черпало» был неотъемлемой частью обрядового пира, многократно упоминаемой в поучениях против язычества:

«Ставище трапезу ... и черпала наполняюще вина добровонного...»  
 «Вы же (обращается бог к язычникам) оставльшеи мя и забывающе гору святую мою и готовяюще трапезу Роду и рожаницам, наполняюще *чръпаня* бесом — аз предам вы на оружие и вси заколением падете»<sup>68</sup>.

Почти полное умолчание о ящере, о боге-крокодиле, быть может, объясняется тем, что с ним в северных озерных и речных краях отождествляли Рода? Род как бог Вселенной на юге несомненно мыслился как небесное божество, но, может быть, в новгородских землях, где небесная влага всегда была в избытке, а значительную часть благосостояния составляла рыба и водные пути, главное божество понималось как царь водной стихии: то дающий обильный улов, то разбивающий и топящий ладьи и челноки? Во всяком случае, южнорусские поучения с именем Рода переписывались на севере и в XIV в., но каким представлялся этот древний бог северным людям на Ильмене, на Волхове, Белоозере, Онеге — нам неизвестно.

Морды ящера украшали кровли домов, что еще раз связывает это существо с темой воды, в данном случае дождевой. Известен ритуальный жезл, предназначенный для каких-то ритуальных процессов в виде головы ящера<sup>69</sup>.

В русскихкладах женских вещей XI—XII вв. встречаются длинные серебряные цепи сложного плетения (до 1 мерной сажени = 176,4 см), которые носились на шее и спускались ниже пояса, образуя самый нижний ряд украшений. Цепи замыкались двумя головками ящеров, застегнутыми небольшим кольцом. По месту нахождения ящеров в общем ансамбле костюма они вполне соответствовали представлениям о владыке нижнего мира. Ящеров здесь два, что заставляет вспомнить о чудском двуглавом ящере, который одной головой заглатывал вечернее заходящее под землю солнце, а головой, расположенной на противоположном конце туловища, изрыгал утреннее солнце восхода.

\*

Представляет интерес реальный прообраз священного ящера, подводного бога, которого новгородцы XVII в. называли «коркодиллом». Современная зоология плохо помогает нам в поиске прообраза ящера, но если

<sup>68</sup> Слово Исаяи пророка. *Гальковский И. М.* Борьба христианства..., т. II, с. 88.

<sup>69</sup> *Колчин Б. А.* Новгородские древности..., табл. 29—3.



мы обратимся к «Запискам о Московии» С. Герберштейна, написанным в первой половине XVI в., то найдем там искомое в разделе о Литве:

«Там и поныне очень много идолопоклонников, которые кормят у себя дома, как бы пенатов, каких-то змей с четырьмя короткими лапами на подобие ящериц с черным и жирным телом, имеющих не более 3 пядей (60—75 см) в длину и называемых гивоитами. В положенные дни люди очищают свой дом и с каким-то страхом, со всем семейством благоговейно поклоняются им, выползающим к поставленной пище. Несчастья приписывают тому, что божество-змея было плохо накормлено»<sup>70</sup>.

Вот такие реальные земноводные, являвшиеся объектом домашнего культа, и могли быть исходным материалом для образа более значительного бога озера, реки или всего подземно-подводного мира.

Рассказ австрийского посланника о ящерах не является выдумкой — в том же XVI в. его подтвердил псковский летописец:

«В лета 7090 (1582) ... Того же лета изыдоша коркодили лютии зверии из реки и путь затвориша; людей много поядоша. И ужасошася людие и молиша бога по всей земли. И паки спряташася, а иних избиша»<sup>71</sup>.

Здесь речь идет не о прикормленных к дому обожествленных «гивоитах» («живоитах»), а о реальном пагубном влиянии речных ящеров.



Самым важным и самым убедительным доказательством того, что люди русского средневековья твердо считали ящеров неотъемлемой частью общей космологической системы, являются знаменитые вщижские бронзовые арки, найденные А. С. Уваровым в алтаре церкви середины XII в. в удельном городе Вщиже<sup>72</sup>. Эти арки не имеют прямого отношения к содержанию данной главы, но они показывают, что и много позднее рассматриваемого времени в церковном искусстве Руси ящер был неотъемлемым элементом представлений о макрокосме. (Рис. 58).

Арок две; они абсолютно тождественны, так как отлиты по восковой модели в одной форме. Изготавливал арки мастер Константин, сделавший на модели при первой отливке надпись: «Господи, помози рабу своему Костянтину...» Конец надписи был стерт с воска и в отливке не получился.

<sup>70</sup> Герберштейн Сигизмунд. Записки о Московитских делах. СПб., 1908, с. 178.

<sup>71</sup> Псковские летописи. М., 1955, т. II, с. 262. Указанием на эту интересную запись я обязан В. Л. Янину.

<sup>72</sup> Уваров А. С. Сборник мелких трудов, т. II. Раскопки во Вщиже. В 1940 и 1948—1949 гг. мною были предприняты повторные раскопки во Вщиже, показавшие неточность уваровского плана церкви, но алтарной части, где были найдены арки, уточнение не коснулось. См.: Рыбаков Б. А. Стольный город Чернигов и удельный город Вщиж (ст. «По следам древних культур». М., 1953, с. 98—120).

ГНПӨМӨЗНРАБОУСВОЕМОУ  
КОСТАНТИНОУ



Рис. 58. БРОНЗОВАЯ  
АРКА  
второй половины XII в.  
(Вщиж близ Брянска)





Рис. 59. НАПРЕСТОЛЬНАЯ СЕНЬ. Миниатюра XV в.

Арка представляет собой широкую плоскую полуокружность, точно расчисленную в древнерусских мерах: внешний радиус дуги —  $\frac{1}{2}$  локтя (22 см), а внутренний —  $\frac{1}{4}$  локтя (11 см). К нижним краям полуокружности приделаны прямоугольники ( $25 \times 11$  см), поставленные горизонтально. На продолжении внешней дуги полуокружности снизу два ящера как бы кусают эти прямоугольники, расчлняя их своими длинными мордами на две неравных части. Ящеры являются верхней частью подставок-втулок, которые насаживались на какой-то деревянный стержень.

Таким образом, вся конструкция из двух арок стояла на четырех вертикальных подставках. Расстояние между подставками равно 1 мерному локтю ( $176:4=44$  см). Я умышленно фиксирую внимание на метрологических деталях, так как они будут важны при определении назначения конструкции.

Вщижские арки иногда считали изделием западных мастеров, работавших в романском стиле, но это опровергается русской надписью, сделанной на восковой модели в процессе производства. По назначению их определяли как навершия «царских врат», но против этого говорит как отсутствие аналогий, так и необработанность обратной стороны арок, не рассчитанной на обозрение. Учет полукруглой формы конструкции, четырех ножек и точного расстояния между парными ножками в один локоть позволяет считать вщижские арки каркасом конструкции «напре-

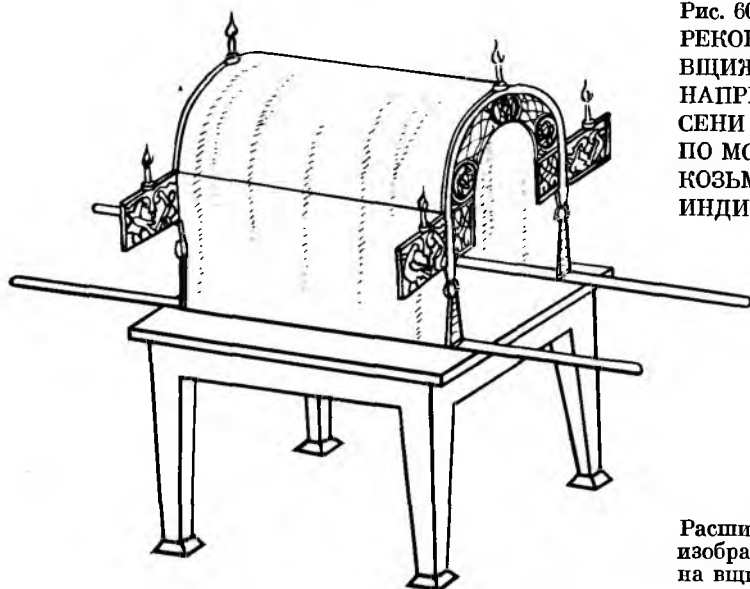
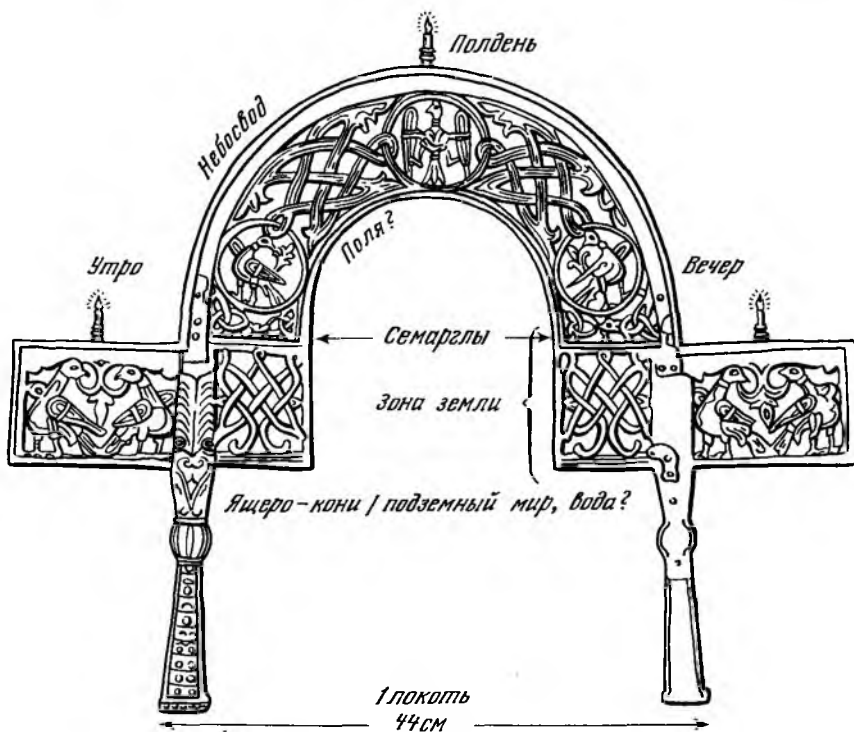


Рис. 60.  
РЕКОНСТРУКЦИЯ  
ВЩИЖСКОЙ  
НАПРЕСТОЛЬНОЙ  
СЕНИ  
ПО МОДЕЛИ МИРА  
КОЗЬМЫ  
ИНДИКОПЛОВА.

Расшифровка  
изображений  
на вщижских арках



стойной сени», воздвигаемой при торжественном богослужении над алтарем и священными предметами на алтаре. Судя по некоторым миниатюрам, такую сень вносили на специальных носилках и утверждали на алтаре над евангелием. Сама сень на этой миниатюре выглядит в виде шатра или дома<sup>73</sup>. (Рис. 59, 60). Идея напрестольной сени — небо, покрывающее землю. Поэтому мы должны обратиться к церковному пониманию образа Вселенной<sup>74</sup>. Образ Вселенной очень четко и доступно (хотя и весьма примитивно) обрисован Козьмой Индикопловом, давшим описание в прямом смысле модели мира. Его модель представляет собою плоскую доску размером в 1 локоть шириной и 2 локтя длиной. Над этой доской возвышается коробовый свод, опирающийся на длинные стороны модели. Все это уподоблено писателем кибитке кочевника, как правило, во все века крытой коробовым сводом и имеющей примерно такие же пропорции.

Вспомним, что диаметр дуги вщижских арок и расстояние между ящерами-ножками равно *одному* русскому локтю XI—XIII вв. В пользу того, что конструкция из двух арок была *надальтарной*, «напрестольной» сенью, свидетельствует место находки арок — алтарь.

Конструкцию сени в целом мы можем представить себе так: на какой-то деревянной основе, удобной для переноса, делались четыре вертикальных штыря; два из них отстояли один от другого точно на 1 локоть, а два других — очевидно, на 2 локтя. На штыри надевались своими полыми подставками-ящерами арки тыльной стороной друг к другу. Так образовывался деревянно-бронзовый каркас будущей сени размером 44×88 см. Для того чтобы эта конструкция стала действительно «сенью», т. е. шатром, навесом, достаточно было покрыть ее по внешней дуге обеих арок голубой материей, имитирующей небо, и модель мира, указанная Козьмой Индикопловом, в точных размерах этого автора, готова. Знал ли мастер Константин труд Козьмы?

Церковь во Вщиже, маленьком княжеском городке, по своему плану очень близка к Покрову на Нерли. Строилась она, по-видимому, в связи с выходом замуж Марии, дочери Андрея Боголюбского, в 1160 г. за вщижского князя Святослава Владимировича, племянника черниговского великого князя.

Связи Вщижа с двумя крупнейшими культурными центрами древней Руси — Черниговом и Владимиром — не оставляют сомнений в том, что тонкий скульптор, мастер Константин, мог знать «Космографию» Козьмы Индикоплова и во всяком случае знал пересказ описания модели мира, так как изготовил ножки арок точно на расстоянии одного локтя друг от друга<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Этнографические примеры есть в Греции: в Афинах в музее Бенаки есть подобные носилки с сенью в форме *коробового свода*.

<sup>74</sup> Рыбаков Б. А. Макрокосм в микрокосме народного искусства. — Декоративное искусство, 1975, № 3, с. 38.

<sup>75</sup> Реконструкция модели мира по сочетанию «Космографии» и вщижских арок дана мною в указанной статье в «Декоративном искусстве» (с. 38). См. также: Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X—XIII вв. М., 1970, с. 81—87.

Предположение о модели мира должно быть проверено анализом семантики изображений. Рассмотрим систему сложной и многообразной орнаментики арок.

Широкий бронзовый полукруг в качестве главного элемента содержит три больших круга: два у оснований полуокружности и один на самом верху. Эти круги отмечают три позиции солнца на небосводе. Внутри нижних кругов изображены птицы, стоящие лапами на ободке круга и клюющие молодое растение. В верхнем кругу тоже есть птица, но она показана в небесном полете с распростертыми крыльями и висящими в воздухе лапами. Левая от зрителя, «утренняя», птица клюет полурастившийся росток; «вечерняя» птица клюет пышно распустившееся растение и на крыле у нее (как у птиц и грифонов на золотых изделиях) изображено распускающееся растение — день прошел, солнце грело, растение расцвело.

Три круга, расположенные под полуокружностью, хорошо известны в народном искусстве и в старинных миниатюрах<sup>76</sup> как изображение дневного бега солнца под «небесную твердь»: слева внизу — восходящее утреннее солнце, в зените — полдненное солнце и справа — вечернее заходящее солнце. Перед зрителем находятся три солнца, отмечая три суточных позиции солнца, посылающего свет, подчеркивая динамику благодатного светила.

Недаром в «Слове о полку Игореве» Ярославна, обращаясь к солнцу, называет его «тресветлым»:

Светлое и тресветлое Слънце!  
Всем тепло и красно еси!

Знакомясь с русской этнографией (см. ниже раздел «Дом»), мы увидим большое количество примеров применения такой системы трех позиций солнца, символизирующей одновременно и солнечное светлое начало, и ход времени, и предустановленную размеренность движения. Утро, Полдень, Вечер ... Народ складывал сказки о трех богатырях с такими именами; путь им указывал маленький старичок — Время. Прекрасным примером крестьянской модели мира являются декоративные теремки б. Нижегородской губ. На треугольном фронте обозначен полукруг небосвода, над которым показаны три позиции солнца как на вицижских арках, и листа под солнцем. Ниже даны птицы. А у основания теремка показан земной и водный мир. Земля символизируется двумя львами, а вода — русалкой. Витые колонки, возможно, должны изображать дождь. Дополнительным аргументом в пользу того, что круги на арках изображают солнце, являются три маленьких подсвечника, расположенные близ этих кругов — около каждого солнца горело пламя свечи.

Между тремя солнечными кругами на вицижских арках помещена плетеная решетка из полос, завершающихся растительными завитками; основной рисунок плетенки — ромб, разделенный на четыре части, т. е. древний устойчивый знак поля, земли, нивы. Смысл здесь точно

<sup>76</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 237.

такой же, как и в орнаментике прялок: ромб — земля, а круги — солнце, идущее над землей, в своих трех традиционных позициях восхода, полдня и заката. Концы плетенки, выходящие за пределы основного четырехчастного ромба, оформлены как стилизованные растения: наверху — с тремя листьями, внизу — с двумя отростками. Возможно, что верхний узор символизировал верхнюю наземную часть растения, а нижние отростки изображали корни.

К арке с тремя солнцами примыкают снизу две горизонтальных плоскости, перехваченные почти посередине огромными мордами ящеров. Это — несомненно зона земли, на которую опирается дуга небосвода. На двух боковых пластинах изображены птицы (по две на каждой пластине), стоящие на земле и клюющие символически обобщенный пышный росток, свисающий сверху. Непосредственно под дугой небосвода находится сложный плетеный символ с растительными отростками, дающий в своей срединной части тот же иероглиф поля, что и плетенка наверху. Показаны почки и распускающиеся двойные корни внизу, под всем плетеным узором. Корни здесь показаны точно так же, как и в плетенке между солнечными кругами (подробнее см. главу 13).

Самым интересным и неожиданным являются изображения над этими плетеными узлами с корнями в непосредственном соседстве с восходящим и заходящим солнцем *собако-птицы*, вплетенной в небольшой орнаментальный узел. Эти «семарглы» (о которых подробнее будет сказано ниже) находятся между солнечными кругами (под ними) и плетенкой, символизирующей корни (над нею). Как и надлежит, крылатые псы охраняют ростки и корни растений<sup>77</sup>. (Рис. 61).

В алтаре церкви второй половины XII в. находились крупные, всем видимые и, более того, — выставленные напоказ вещи с изображением языческого божка Семаргла. Таков был земной ярус модели мира.

Подземный и подводный ярус представлен на каждой арке двумя ящерами-подставками, огромные морды которых вытянуты вверх и вторгаются в земное пространство, что вполне соответствует *земноводной* сущности ящера.

Ниже голов ящеров помещены шаровидные «дыньки», аналогичные тем, которые впоследствии, вплоть до XVII в., были излюбленным декоративным элементом в архитектуре. Эти «дыньки» в отличие от всех остальных частей арок оформлены не только с лицевой стороны, но и с испода. Сфера разделена на 12 частей. Ниже этих дынеобразных шаров на самих подставках в замкнутых прямоугольниках помещены в странном на первый взгляд порядке диски, неполные диски, кольца и неполные кольца.

Не претендуя на бесспорность, можно предложить следующую расшифровку этих не орнаментальных знаков, не подчиняющихся никаким законам симметрии или рапорта: здесь могла быть отмечена символика времени. Двенадцать долей на округлом навершии подставки — это солнечный год из 12 месяцев; округлая форма не только намекала на солн-

<sup>77</sup> Рыбаков Б. А. Русалии и бог Семаргл-Переplут. — Сов. археология, № 19.



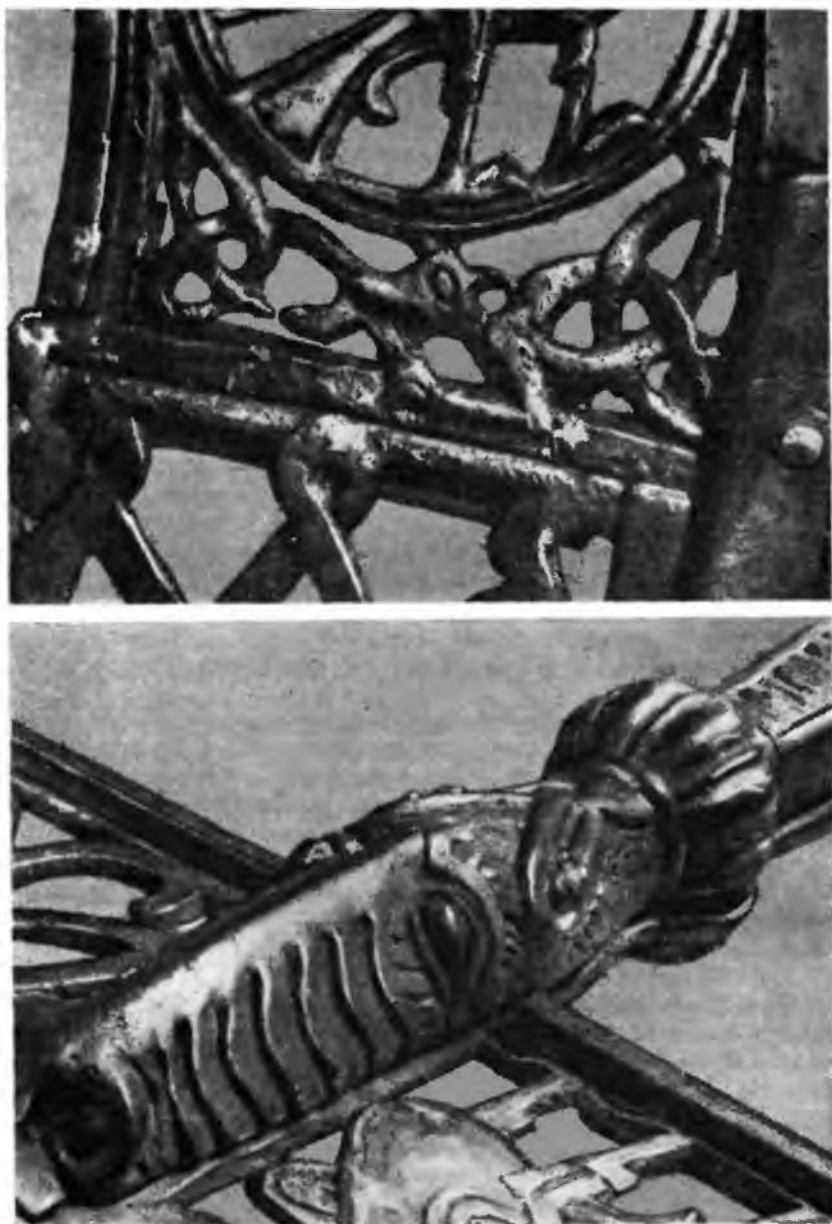


Рис. 61. СЕМАРГЛЫ И ЯЩЕРЫ ВЦИЖСКИХ АРОК

це, но и позволяла выразить и идею вечного бега времени, так как счет долей месяцев вокруг «дыньки» можно производить бесконечно, а сфера не имеет ни начала, ни конца.

Сама подставка ниже сферы-солнца разделена горизонтальными линиями на отдельные прямоугольные клейма, идущие до самого пиза. В верхней половине в пяти таких клеймах даны диски следующей формы: в срединном из пяти (третьем сверху) диск дан полностью; в первом и пятом клейме диск дан ущербным — у нижнего, пятого, срезана нижняя часть, а у верхнего — верхняя, что может говорить о желании художника передать движение диска. Будем помнить о том, что место рассматриваемых подставок — мир *ниже* ящера, т. е. мир подземный, ночной. Тогда устремляющийся вверх диск верхнего клейма должен быть понят как солнце, выходящее из ночного мира в мир дневной. Рядом с этим клеймом находится клеймо с диском, на котором помещен знак в виде полумесяца рогами вниз; возможно, что это — условное изображение луны, видимой утром и вечером даже при солнечном свете. В центре композиции из пяти клейм находится полный, ровный круг, который следует считать полуночным солнцем. Ниже его еще один диск, совмещенный с «полумесяцем», а завершает композицию диск, как бы приподнимающийся над горизонтальной чертой. Смысл этих пяти верхних клейм — продолжение темы суточного хода солнца. Дневной его ход показан отчетливо на самих арках, а здесь, как на этнографических прялках, зрителю напоминают менее броскими изображениями о существовании подземного мира ящеров, по которому солнце совершает свой ночной, невидимый нам путь.

Итак, из элементов времени мы располагаем *годом* (или бесчисленным количеством годов), двенадцатью *месяцами* и полными *сутками*, включающими и день (три позиции солнца на арках) и ночь (пять позиций солнца и луны на подставках), разделенные мордами ящеров.

Уловить какую-либо систему в расположении лунных знаков не удастся. Они частично показаны вместе с солнечным диском (полумесяц, видимый по утрам и вечерам), а главным образом они сгруппированы в нижней части подставки. Здесь чередуются клейма с «полумесяцами» и клейма с полнолунием, но четкой системы лунного календаря здесь нет; просто показано, что луна бывает как круглой, так и ущербной, неполной. Единственно, что может относиться к счету времени, это то, что всех изображений на обеих подставках — 30, равное числу дней в месяце в древних календарях. Впрочем, это наблюдение ненадежно.

Символы луны помещены только в ночной зоне, ниже ящеров, так как, по представлению древних, это ночное светило большую часть времени проводит под землей, в царстве ночи, во владениях подземного ящера.

Но нам известно и другое, что ящер проглатывает солнце вечером и возвращает его на другом конце земли утром.

На вдижских алтарных арках у морд обоих ящеров, у западного (вечернего) и восточного (утреннего) четко изображен сверкающий шар солнца, как бы находящегося в горле ящера. Ниже этого солнца (только что проглоченного или же готового извергнуться) помещено напомина-

лие о нижнем мире, о ночном пути солнца и о луне, меняющей свой облик. Суточный кругооборот светила дополнен счетом времени. Центром системы являются полуподземные ящеры или один ящер, зрительно расчлененный на два изображения для того, чтобы оказаться одновременно и у заходящего и у восходящего солнца.

Такое подчинение орнаментики архаичным языческим воззрениям может поставить под сомнение предположение о том, что эти алтарные арки служили основой модели мира по «Христианской космографии» Козьмы Индикоплова.

Воспроизведение модели мира по Индикоплову мы найдем в церковном искусстве разных эпох. Как на пример сошлюсь на новгородскую икону из церкви Петра и Павла в Кожевниках, где мир представлен в виде коробового свода, и на шитую икону 1593 г.<sup>78</sup>, где так же мир в процессе его творения («Троица с бытием») показан в виде свода. Здесь главное внимание обращено не на солнце и луну, а на верхние, небесные запасы дождевой воды, на «хляби небесные», находящиеся над землей, выше «тверди небесной». Солнце и луна движутся под твердью. Надпись говорит: «Сотвори господь небо и землю и воду *превыше небес*».

Форма и размер вщижских алтарных арок полностью соответствуют христианской модели мира в один локоть шириной и воспроизводящей облик крытой полуцилиндром (как коробовый свод) кибитки кочевника. Крупные детали вщижской конструкции не нарушали церковного благочестия: арки небосвода, солнечные круги с восковыми свечами около них, птицы и растительные крины — все это было вполне дозволено в церковном искусстве.

Но мастер Константин внес в свою композицию целый ряд чисто языческих деталей, раскрывающих перед нами не столько понимание картины мира христианскими космографами, сколько древнее, идущее из глубин веков, представление о мире, в котором центральной фигурой был архаичный ящер, распоряжающийся ходом самого солнца.

На вопрос о том, как посмел художник поместить в алтаре, на церковном престоле такого «бога-коркодила», Константин мог бы ответить, что изображал он не ящера, а христианскую «пасть адову», которую мы найдем на иконе 1593 г. в соседнем клейме с картиной мира, где изображено «свержение Сатанино с небес».

Но Константин поместил и языческого Смаргла, упрятав его от глаз прихожан в орнаментальное переплетение.

В целом модель мира русского скульптора XII в. оказалась по внешним параметрам близкой к требованиям христианской космологии, но на самом деле насыщенной в большей степени древней языческой символикой.

Когда приходилось разгадывать космологическую сущность орнаментики севернорусских этнографических прялок, то мы видели там и ход солнца по небосводу, и две околосемных позиции восходящего и заходящего солнца, и квадраты или ромбы вспаханной земли, и подземное, ноч-

<sup>78</sup> Музеи Кремля. Вклад Д. И. Годунова в Ипатьевский монастырь.

ное солнце (иной раз рядом с такой бытовой деталью, как керосиновая лампа — наивная антитеза ночной тьмы), и даже ящера, поднимающегося вверх из глубины своей подземной бездны<sup>79</sup>.

На прялках пореформенной России эта языческая архаика отодвинута на второй план яркой, ярмарочной росписью с чаепитием, катаньем на тройках, пароходами, посиделками, иллюстрациями лубочных сюжетов, но на старых прялках с простой геометрической резьбой древняя космологическая система выступает вполне явно.

Однако у нас при анализе этой интереснейшей системы не было хронологической перспективы, не было опоры в более ранних материалах. Вщижские арки такую опору нам дают, не только углубляя эту систему на 7—8 столетий, но и показывая нам как сознательно и хитроумно мастер эпохи Андрея Боголюбского сочетал общие контуры модели мира по «Христианской космографии» со своими севернорусскими прадедовскими представлениями о картине мира.

В процессе анализа мы рассматривали отдельные части этой картины; теперь необходимо взглянуть на нее в целом.

Две арки на престоле вщижской церкви представляли собой бронзовый каркас конструкции, дополненной деревянными штырями вниз и, по всей вероятности, каким-то покровом (небесного цвета?) наверху. С точки зрения Козьмы Индикоплова, модель Константина неполна — в ней отсутствует тема «хлябей небесных», дождя, орошения земли. Нет отношения земледельца, пахаря к небу, как к подателю необходимой влаги. Земля показана тоже неполно: растительный мир представлен лишь идеограммами ростка-крина и корнями.

Символ плодородия — четырехчастный ромб изображен только лишь как пространство, над которым проходит свой дневной путь солнце. Вообще пространство здесь представлено так же, как и в «Слове о полку Игореве», с птичьего полета.

Небосвод с тремя дневными позициями солнца здесь не объект аграрных молений о дожде, а показ торжества небесно-солнечного начала, подчеркнутого светом трех свечей. Аграрная тематика картины мира сведена к маленьким, еле заметным фигуркам семарглов, притаившихся под лапами птиц, и к условному символу корней.

Новым в модели мира Константина является привнесение в нее могучих хозяев подземного ночного мира — ящеров. По всей вероятности, в древних космологических представлениях существовал только один ящер, один «бог-коркодел».

Раздвоение зрительного образа, наблюдаемое уже на шаманских бляшках северо-востока, объясняется двойственностью функций подземного владыки: вечером он должен поглотить заходящее солнце на крайнем западе земного пространства, к утру он должен оказаться на другом конце земли, чтобы выпустить из себя восходящее светило. Это привело к изображению ящера с одним, но двусторонним туловищем и двумя

<sup>79</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Табл. рисунков прялок на с. 241, 243 (ящер), 247.

мордами в противоположных концах тела. Отсюда уже один шаг к изображению двух ящеров.

На вщижских арках по два ящера, что маскировало языческую сущность этого персонажа и придавало большую декоративную нейтральность. Однако у каждого ящера вщижских арок в его горле — по солнцу, что явно указывает на память о древних космогонических мифах.

Участие ящера в суточном движении солнца натолкнуло автора пзделия на мысль о факторе времени и он включил в фигуру солнечного шара приметы солнечного года из 12 месяцев, а в подставки арок — элементы движения подземного ночного солнца и обобщенно, без детализации представление о фазах луны.

Смысл всей композиции был в признании древнего дуализма мира («упыря» и «берегини»), где ночное мрачное начало было представлено ящерами и маленькими дисками луны и подземного солнца, а дневное, торжествующее начало — огромными кругами «светлого и тресветлого» солнца, совершающего свой предначертанный путь над земными нивами, «жизнью нашей» по терминологии XII в.

Вщижская модель мира изготавливалась по всей вероятности, в 1160-е годы, в то самое время, когда перестраивался город Владимир, закладывался Боголюбский замок Андрея Юрьевича. Тревожное время, когда сам князь искал защиты «от стрел, летящих во тьме разделения нашего», сказалось в концепции модели мира, в которой скульптор выдвинул по существу одну тему — светлое солнечное начало господствует над ночным мраком, солнце охраняет покой птиц, клюющих ростки.

Удивляет полное отсутствие христианской символики. В какой-то мере это находит параллели в «Слове о полку Игореве», где нет обращений к богу, но упоминаются Велес и Стрибог, Карна и Желя, Хорс и Дажьбог.

У самого Андрея Боголюбского дважды возникали острые конфликты с высшим духовенством по поводу так называемого «мясоядения», т. е. обычая принимать ритуальную (язычески ритуальную!) мясную пищу, не взирая на церковные запреты, связанные с постными днями.

Полуязыческая-полухристианская модель мира мастера Константина не должна нас удивлять — она вписывается в свою эпоху, как и белокаменная резьба владимирской архитектуры.

Возвращаясь к теме новгородского «бога-крокодила», то залегающего водные пути, то одаривающего гусяра волшебным даром, то требующего себе человеческой жертвы, мы должны быть благодарны мастеру Константину, донесшему до нас архаичное представление о ящере, глотающем солнце. Владимирское княжество во второй половине XII в. доходило порой до Северной Двины, до области распространения шаманских «сульде» с ящером, глотающим солнце. Вероятно, владимирский скульптор знал какие-то предания и мифы о подземном владыке и воплотил их в своей напестольной сени. Ящеры вщижских арок овеществляют в наших глазах мифологические персонажи былии о Садке и преданий о «боге-крокодиле», сближая их в свою очередь с польскими средневековыми сведениями о культе «Яже» или «Яще» с двумя богинями и с детской игрой XIX в., воспроизводящей жертвоприношение Ящеру.

# Глава седьмая

## ЖРЕЧЕСКОЕ СОСЛОВИЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

### ВОЛХВЫ

Предыдущее изложение много раз подводило нас к теме славянского жречества, но, к сожалению, в дошедших до нас источниках (преимущественно церковного происхождения) эта тема умышленно не разрабатывалась, и фигуры языческих волхвов появлялись на страницах летописей лишь в исключительных случаях, когда им удавалось увлечь за собой чуть ли не целый город<sup>1</sup>.

Этнография дает нам ценнейшие материалы по деревенским знахарям и знахаркам, колдунам и ворожеям, которые лечат людей, заговаривают скотину, насылают порчу или привораживают, определяют злодеев, предсказывают будущее, оберегают от эпидемий, знают свойства трав и помнят десятки архаичных заговоров. Эти материалы о знахарях (которых еще в XVII в. продолжали называть волхвами) возвращают нас на тысячу лет назад и позволяют нам почти во всей полноте представить себе религиозный быт славянской языческой деревни<sup>2</sup>.

Однако одних этих деревенских волхвов нам мало для того, чтобы воссоздать общую картину славянского первобытного язычества. Ведь мы знаем, что еще в I тысячелетии до н. э. существовали «события», «сборы», «тошпы» — многочисленные общеплеменные сборища со сложным сценарием языческого ритуала, с разработанным комплексом обрядов, сопровождаемых заранее изготовленным реквизитом.

В составе племенной знати должны были быть люди, разрабатывавшие и совершенствовавшие систему обрядов, знавшие (или создававшие

<sup>1</sup> Интересной промежуточной стадией между волхвами средневековья и ведунями, знахарями и сказителями XIX в. являются севернорусские скоморохи XVI—XVII вв., которых справедливо считают наследниками языческих волхвов. См.: *Фалинцын А. С.* Скоморохи на Руси. СПб., 1889, с. 129 и след.; *Морозов А.* Скоморохи на Севере.— Альманах «Север». Архангельск, 1946.

<sup>2</sup> Наиболее ценным исследованием о славянских чародеях и жрецах до сих пор остается очерк Любора Нидерле «Carodejové a knezi» в его «Славянских древностях» (*Niederle L.* Slovanské starožitnosti Oddíl kulturní delu II svazek 1. Praha, 1924, s. 205—242. Интересна близость двух западнославянских слов: «knez» — волхв, жрец и «kníže» — князь. Возможно, что в условиях первобытного родового строя князь (от корня «кнъ» — основа) был и главой семьи и главным исполнителем обрядов. В русском крестьянском быту XIX в. жениха и невесту во время свадьбы называли «князем со княгинюшкой». На таком семейно-родовом уровне «князь», очевидно, расценивался как глава житейских дел и как руководитель семейных религиозных заклинаний.

вновь) тексты моленій и песнопений, мелодии напевов, формулы обращения к богам. Вековая традиция неизбежно должна была переплетаться с творчеством и расширением репертуара. Жрецы были неотъемлемой частью любого первобытного общества и, чем больше усложнялась его социальная структура, чем ближе оно было к верхней грани доклассовой первобытности, тем яснее и многообразнее выступала роль общеплеменных жрецов, жриц и князей, выполнявших часть жреческих функций.

Одну из важных жреческих функций мы можем определить по археологическим материалам. Это — календарь, точное определение сроков моленій. Мы уже видели сложность и высокую астрономическую точность календаря IV в. н. э., предназначенного для моленій о дожде (кувшин со знаками из Ромашек). На кувшине для священной воды обозначены дни от общеевропейского срока появления первых ростков — 1—2 мая — до конца жатвы в полосе Среднего Поднепровья. Указан общеславянский праздник ярилин день (4 июня) и общеевропейский праздник летнего солнцестояния — 24 июня (Иван Купала). Есть и день Перуна (20 июля) и начало приготовлений к этому дню, подтвержденное спустя 600 лет летоисчисью (12 июля 983 г.).

Помимо всех празднеств, на глиняном календаре определены четыре периода дождей, необходимых для яровых хлебов в этой местности! Календарь черняховской культуры с такими разнородными и точными показателями — образчик глубокой жреческой мудрости многих поколений. Выше я указывал, что этот календарь древних антов подтвержден агротехническим руководством конца XIX в. для Киевщины. Славянские волхвы антской эпохи должны были долго вести наблюдения, как-то фиксировать их, чтобы в конце концов создать безупречное расписание магических моленій о четырех периодах дождей на протяжении лета. А для фиксации наблюдаемого была придумана особая знаковая система. Прочтение календаря IV в. позволяет теперь нам понять фразу Черноризца Храбра, писавшего в X в.:

«Прѣжде убо словѣне не имѣху кѣниг, но чрьтами и рѣзами чьтяху и гагаху (гадааху) погани суще»<sup>3</sup>.

Создание знаковой системы было, очевидно, делом нескольких поколений «водою влѣхвующих» жрецов, которые «навыкли зело хытрость вльшебъную».

Черты и резы на кувшине, сделанные специально еще на сырой глине, должны были отвечать главной задаче моленій о дожде — заклинная земную воду из родника, вызвать, вымолить у Рода воду небесную: «Об тебе створи на студеньци — дѣжда иски от него...»

Волхвы, знающие заклятия от засухи, производящие точные расчеты оптимальных сроков дождей, рассматривались народом как особые существа, умеющие превращаться в волков, повелевать облаками и даже

<sup>3</sup> Кувс К. Черноризец Храбр. София, 1967, с. 195.

устраивать затмение луны или солнца:

«*Облакогонештеи* от селян влъкодлаци (вурдалаки) нарицаются: егда убо погыбнетъ луна или слънце — глаголють: влъкодлаци луну изъедоша или слънце».

Магическим действиям волхвов-волшебников приписывалось влияние на все силы природы, обеспечивающие урожай. Серапион Владимирский писал, упрекая свою паству:

«От ких писаний се слышасте, яко волхвованиемъ *глади* бывають на земле и паки волхвованиемъ *жита умножаются?*»<sup>4</sup>

Деятельность «управляющих облаками» иногда определялась очень многообразно:

«... Глаголемыя облакопрогоньники и чаровьники и хранильники и влъшвьбники...»<sup>5</sup>

Чародейство — магические действия с водой и различными отварами из трав, требующие специального сосуда — «чары». Известны задравные круговые чары, рассчитанные на сотню участников пира<sup>6</sup>.

К облакогонителям и чаровникам иногда присоединяют еще и «кобников», «нарочитых кобников». «Кобь» — гадания о судьбе (*εὐμαρμένη*), гадание по полету птиц («чары деяху и коби зряху») <sup>7</sup>. Возможно, что гадательный обряд сопровождался какими-то действиями, может быть, ритуальными танцами, так как современный глагол «кобениться» связан с необычными телодвижениями.

Большой интерес в связи с археологическими материалами представляет значение слова «хранильники», поставленное в один ряд с чаровниками и волшебниками. Этим словом переведено греческое *φλακτῆριος* — «изготовитель талисманов»<sup>8</sup>. Следовательно, в разряд языческих волхвов наряду с «волшебниками», влиявшими на природу, включались и те мастера оберегов и амулетов, с продукцией которых мы хорошо знакомы по археологическим находкам.

Сложные космологические композиции на зооморфных и антропоморфных фибулах V—VII вв. из Среднего Поднепровья с их Дажьбогом, знаками земли и солнца, птицами и змеями, с неизменным ящером, теперь становятся нам понятны. Это не стихийное бессознательное творчество славянских литейщиков, а воспроизведение той картины мира, которая была истолкована и воплощена в образы многими поколениями ведунов и облакопрогонителей или «хранильников»-филактериев, как назвал их русский переводчик.

<sup>4</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, с. 382.

<sup>5</sup> Срезневский И. И. Материалы...

<sup>6</sup> Такова, например, чара черниговского князя Владимира Давыдовича середины XII в. с пожеланием здоровья всем, пьющим из нее. Иногда чародейство понималось как отравление: «... исходят ... чаровници по лугам и болотам ... ищуще смертныя травы» (Срезневский И. И. Материалы..., т. III, слб. 1472. Грамота 1505 г.

<sup>7</sup> Срезневский И. И. Материалы..., слб. 1240.

<sup>8</sup> Срезневский И. И. Материалы..., слб. 1400.



Фибулы были предназначены не только для украшения, но и для охранения от рассеянных повсюду невидимых носителей зла — упырей-вампиров и вредоносных навий.

Все виды работ с металлом в древности были связаны со множеством обрядов, поверий и представлений, перераставших в мифы. Общеизвестна связь кузнецов с образом волка («волкодлаки») <sup>9</sup>.

В этой работе о славянском язычестве много раз приходилось упоминать о волшебном кузнеце Кузмодемьяне (из двух христианских имен Кузьмы и Демьяна), выковывающим плуг в 40 пудов и обучающем людей земледелию. Мифический кузнец (кузнецы) побеждает страшного змея и пропахивает на нем гигантские борозды — «змиевы валы» <sup>10</sup>. Кузнец, выковывающий свадебные кольца, расценивался и в XIX в. как покровитель брака и семьи. Дохристианским именем волшебного кузнеца было, очевидно, Сварог или Сварожич — огонь.

Если пытаться воспроизвести состав жреческого сословия древних славян, то, кроме универсальных волхвов, — «облакогонителей», руководителей языческих обрядов и жертвоприношений, мы непременно должны включить в общий перечень волшебников также и кузнецов, изготавливавших не только орудия труда и оружие (что уже придавало им значительный вес), но и «женскую кузнь», «кузнь многоценную», проявляя «хитрость» и «художество кузньчско».

От древнего глагола «ковать», изготавливать нечто из металла, происходит слово «коварство», которое нами употребляется только в переносном смысле, а в свое время означало: мудрость, умение, замысловатость (греческие соответствия: *καλοβροτος* — мудрый; *μηχανικοι* — умелые). «Корень премудрости, кому открылся, и коварство (премудрости), кто уразуме» <sup>11</sup>.

Как увидим далее в разделе о языческих элементах в прикладном искусстве христианской Руси XI—XIII вв., эти «коварные» златокузнецы в совершенстве знали языческую символику и широко применяли свои знания как для изготовления деревенских амулетов и украшений с оберегами, так и для «гривной утвари» самых знатных женщин страны вплоть до великих княгинь.

Помимо волхвов, колдовскими действиями занимались и женщины ведуньи-ведьмы, «чаровницы», «обавницы», «потворницы», «наузницы». Сушествовал и женский род от слова волхв — «вълхва».

По всей вероятности, общественные магические действия производили мужчины-волхвы, а в семейном, домашнем обиходе, в вопросах гадания о личной судьбе, в лекарском знахарстве видная роль принадлежала женщинам, тем ведьмам (от глагола «вѣдать» — знать), которых в XVII в. называли «бабами богомерзкими» <sup>12</sup>.

<sup>9</sup> *Абаев В. И.* Скифо-европейские изогlossen на стыке Востока и Запада. М., 1965.

<sup>10</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981, с. 541—547.

<sup>11</sup> *Срезневский И. И.* Материалы..., стбл. 1241.

<sup>12</sup> *Смирнов С.* Бабы богомерзские.— Сб. статей, посвященных В. О. Ключевскому. М., 1909, с. 217—243.

В летописи под 1071 г. по поводу волхования сказано:

«Паче же женами бесовская вълшвенія бѣвають; искони бо бес жену прельсти, си же — мужа. Тако и в си роды (в нашем поколении) мѣного вълхвуютъ жены чародействѣмъ и отравою и иными бесовскими кѣзньми»<sup>13</sup>.

В одном из киевских кладов, зарытом во время нашествия Батыя, среди дорогих княжеских вещей из золота и серебра находилось пряслице для веретена с любопытной надписью:

ПОТВОРНЪ ПРАСЛЪНЪ<sup>14</sup> (Рис. 62).

«Потвор», «потворство» — чародейство, колдовство; «потворник» — знахарь<sup>15</sup>.

Надпись можно понять только как определение принадлежности данного веретена какой-то чародейке, знахарке. Сама она едва ли могла пометить свою вещь таким рискованным способом. Клад найден в самой аристократической части древнего Киева в 30—40 м от Софийского собора. Мы должны допустить, что в ближайшем окружении киевской княгини или боярыни конца XII — начала XIII в. находилась женщина, занимавшаяся колдовством, «потворами» или в лучшем случае гадаьем. Поскольку все письменные источники говорят о потворницах с явным осуждением, то следует допустить, что, очевидно, владелица пряслица была неграмотной и не знала о том, как коварно была подписана кем-то ее вещь.

Единственным предметом, который отличает данный клад от подобных ему и косвенно может быть связан с потворами, является нож<sup>16</sup> с серебряной рукоятью с изображениями птиц (принесение в жертву «убогого куряти»?).

В итоге обзора сведений XI—XIV вв. мы располагаем данными о следующих разрядах людей, причастных к языческому культу:

<i>Мужчины</i>		<i>Женщины</i>
Волхвы	Хранильники	Волхвы (ед. число «вълхва»)
Волшебники	Потворники	Ведьмы
Облакопрогонители	Кошунники	Чародейки
Жрецы	Баяны	Чаровницы
Ведуны	Кудесники	Обавницы
Чародеи	Кобники	Наузницы
Чаровники		Потворы, потворницы

<sup>13</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 228.

<sup>14</sup> Кондаков Н. П. Русские клады. СПб., 1896, т. I, с. 125; т. V, рис. 16. Клад 1885 г. из усадьбы Есикорского. Автор почему-то читал надпись на пряслице так: «Твори нѣ прѣ(ло а по)сльнѣ». Смысла в этой фразе нет. См.: Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М., 1948, с. 198, рис. 39; *Он же*. Овручские пряслица.— Докл. и сообщ. инст. фак. МГУ, 1946, вып. 4, с. 21—31).

<sup>15</sup> Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь, М., 1900, с. 467; Срезневский И. И. Материалы..., стлб. 1288—1289. Святая Анастасия считалась избавительницей от колдовства: «Анастаси потвороизбавниче».

<sup>16</sup> Кондаков Н. П. Русские клады, с. 126, рис. 81.



Рис. 62. ПРЯСЛИЦЕ ДЛЯ ВЕРЕТЕНА И НОЖ КОЛДУШЬИ ПОТВОРЫ.  
Киев. XII в.

Перечисление различных разрядов специалистов по тем или иным видам предсказаний и заклинаний свидетельствует о многочисленности и многообразии того, что я условно назвал «жрецеским сословием» древней Руси.

К предметам, связанным с бытом волхвов, следует отнести находки неолитических кремневых орудий и стрел. Такая находка была сделана В. А. Городцовым в вятичском кургане у с. Барыбина. Исследователь сопоставил ее с обычаем хорошить колдунов с «громовыми стрелами»<sup>17</sup>. Обычно под громовыми стрелами подразумевают фульгуриты, но вполне вероятно, что к ним причисляли и изделия каменного века. Подобные находки есть и в других местах. Особый интерес представляет кремневый наконечник копья, найденный в Новгороде в слоях рубежа XIII—XIV вв. Кремль оправлен в серебро с чернью. М. В. Седова определяет дом, в котором найден этот талисман, как дом волхва, так как в его фундаменте зарыты 4 детских черепа<sup>18</sup>. Наличие православного восьмиконечного креста на серебряной оправе говорит о любопытном синкретизме представленный этого колдуна-знахаря.

Прямых сведений о волхвах и их роли в общественной жизни молодого государства Руси в IX—X вв. у нас мало. Лишь к XI столетию относятся записи о действиях волхвов в медвежьих углах северо-восточной окраины — в Суздале и в Пошехонье. Быть может, поэтому такая исторически интересная тема, как жрецеское сословие, и не ставилась в нашей литературе даже как проблема, подлежащая рассмотрению. Передок взгляд на волхвов, лишь как на деревенских колдунов, знахарей мелкого масштаба. Такими стали далекие потомки древних волхвов в XVI—XVII вв., по традиции все еще пазывавшиеся волхвами. Но даже отрывочные сведения о волхвах XI в., действовавших на самом краю под-

<sup>17</sup> *Городцов В. А.* Археология. Каменный период. М., 1923, с. 77—78.

<sup>18</sup> *Седова М. В.* Амулет из древнего Новгорода.— Сов. археология, 1957, № 4, рис. 1, с. 166—167.

властных Руси земель, рисуют их нам как могущественных деятелей, подписавших руку и на местную знать («старую чадь») и на знатного киевского боярина, прибывшего с целой дружиной.

В 1024 г. волхвы, обосновавшись в Суздале, подняли «мятежь велик» во всем Верхнем Поволжье; в 1071 г. два «кудесника» распорядились на огромном пространстве от Волги на 300 км к северу до Белоозера. В обоих случаях языческие жрецы (возможно, местного меряно-вепского происхождения) приносили человеческие жертвы: «и убивашета (двое волхвов) многы жены и именя их имашета себе»<sup>19</sup>. Белозерские кудесники мотивировали свою жестокость тем, что принесенные в жертву женщины будто бы содействовали неурожаю: «ти държать обилие; да аще истребиве и избиеве сих — будеть гобино (урожай)». И это местным населением считалось в порядке вещей; народ не выдавал своих жрецов боярину Яну Вышатичу, а сами волхвы заявляли, что их судить вправе только лишь великий князь киевский.

Каково было значение волхвов в языческой среде, мы уже видели на примере Новгорода, где в момент введения христианства волхвы возглавляли народ и в открытую вели бои с правительственными войсками. Слустя столетие в том же Новгороде «вълхв вѣстал при Глебе (Свято-славиче, внуке Ярослава Мудрого) ... Глаголашеть бо людем, творся аки бог и мѣногы прельсти — мало не вьсего града ... И бысть мятежь в граде и вьси яша ему веру и хотяху побити епископа ...И разделишася падъвос: кѣнязь бо Глеб и дружина его сташа у епископа, а людие вьси идоша за вълхва...»<sup>20</sup>.

Этот общеизвестный эпизод свидетельствует о силе влияния языческих жрецов не только в деревенской глуши, но и в городе, где давно была учреждена епископская кафедра и построен величественный Софийский собор.

В Радзивиловской летописи этот эпизод иллюстрирован специальной миниатюрой: слева — князь с бердышом, епископ с крестом и их сторонники; справа — волхв и его сторонники. Волхв одет необычно: на нем длинное до земли белое одеяние с широкими рукавами и с большим количеством крупных пуговиц. Оплечье у волхва орнаментировано; волхв безбород<sup>21</sup>. (Рис. 63).

В Новгороде волхвы продолжали действовать вплоть до XIII в. В летопись занесена краткая заметка:

«В лето 6735 (1227) сожьгоша волхвов 4 — творяхут их потворы деюще. А то бог вест! И сожьгоша их на Ярославле дворе»<sup>22</sup>.

Публичное аутодафе четверых волшебников-колдунов в центре города говорит о том значении, которое придавалось волхвам.

<sup>19</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 222.

<sup>20</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 229.

<sup>21</sup> Фотомеханическое воспроизводство. Радзивиловская летопись. СПб., 1902.

<sup>22</sup> Новгородская I летопись. М.; Л., 1950, с. 270.



Рис. 63. ЯЗЫЧЕСКИЙ ВОЛХВ.

Миниатюра Радзивиловской летописи. 1071 г.

Полнее всего религиозная и политическая роль жречества прослеживается у балтийских славян в XI—XII вв. В особенности интересны свидетельства католических писателей XII в. Саксона Грамматика и Гельмольда, на основании которых А. Гильфердинг говорил даже о теократическом образе правления у лютичей и бодричей<sup>23</sup>. У балтийских славян, пишет Гильфердинг, «жрецы имели значение особого, строго отделенного от народа сословия ... они совершали в святилищах всенародные моления и те гадания, которыми узнавалась воля богов. Они пророчествовали и говорили народу от имени богов ... Они пользовались особенным почетом и богатством, распоряжались и доходами с поместий, принадлежавших храмам и обильными приношениями поклонников».

Наиболее прославленным у балтийских славян был знаменитый храм Святовита (соответствовавшего русскому Роду) в Арконе на берегу Балтийского моря<sup>24</sup>.

«Земная власть,— продолжает Гильфердинг,— принадлежавшая Святовиту, находилась, разумеется, в руках жреца. Жрец был настоящим повелителем и властелином ранского племени ... Жрец почитается у ран более, чем князь». Языческое духовенство племенного союза Лютичей

<sup>23</sup> Гильфердинг А. История балтийских славян. СПб., 1874, с. 200—203.

<sup>24</sup> Schuchhardt K. Arkona, Retra, Vineta. Berlin, 1926.

представляло собой феодализирующуюся верхушку, обладая земельными угодьями, собирая дань («дары»), облагая пошлинами купцов, присваивая третью часть военной добычи и располагая собственным отборным войском Святовита<sup>25</sup>.

Такую же картину наблюдаем и у соседних племен: у Поморян, у Бодричей и др. Существовала целая иерархия жрецов разных рангов: в каждой жузе, наряду с жузаном существовал жрец; в каждом племени наряду с князем — жрец всего племени, а наряду с этим, над этой локальной системой, господствовал жрец главного бога целого союза племен (Святовита, Радогоста, Перуна и др.).

Проводить полную параллель с Киевской Русью, разумеется, нельзя, так как, во-первых, между сведениями о конгломерате балтийских племен и киевской державой был хронологический интервал около двух столетий, а, во-вторых, Русь уже в середине X в. была огромным государством с сильной властью киевского князя, стоявшего над «светлыми князьями» отдельных племенных союзов, аналогичных союзам бодричей или лютичей. Говорить о теократическом правлении применительно к Руси не приходится, но разветвленность и влияние жреческого сословия в русских землях IX—X вв. едва ли подлежит сомнению; сведения Саксона и Гельмольда раскрывают перед нами то типичное, что должно было существовать в любом языческом обществе накануне создания государственности (может быть, даже опережая ее) и в первый период существования языческого государства. Безусловно, прав Г. Ловмянский, говоря, что славянское жречество, как общественная группа, «иерархически организованная, формируется на этапе государственной организации (от которой получает материальную поддержку) ... и управляет религиозной жизнью определенной области»<sup>26</sup>.

Управление религиозной жизнью было непростым делом даже на уровне единичного поселка; оно было сложным на уровне племени с общеплеменным святилищем и оно стало весьма усложненным и многообразным на уровне государства, объединившего около полусотни племен.

Простой сельский волхв должен был знать и помнить все обряды, заговоры, ритуальные песни, уметь вычислить календарные сроки всех магических действий, знать целебные свойства трав. По сумме знаний он должен был приближаться к современному профессору этнографии с той лишь разницей, что этнограф должен долго выискивать полузабытые пережитки, а древний колдун, вероятно, получал многое от своих учителей-предшественников. Без непрерывной преемственности поколений нельзя представить себе тысячелетнюю традиционность всех разновидностей го-сточнославянского фольклора.

В этом отношении интересны рассмотренные выше календарные расчеты приднепровских славян-антов IV в. н. э. То, что они совпали (и довольно точно!) с многолетними научными наблюдениями русских агрономов XIX—XX вв., позволяет уверенно говорить о том, что календарь

<sup>25</sup> Гильфердинг А. Ф. История балтийских славян, с. 205—207.

<sup>26</sup> Lowmianski H. Religia słowian i jej upadek. Warszawa, 1979, s. 159.

IV в. был тоже основан на длительных наблюдениях, на тщательной фиксации из поколения в поколение связи урожая с той или иной погодой. И все это в свою очередь было пронизано языческим взглядом на вещи. Календарными рубежами были: вегетативные фазы яровых (наиболее древних) хлебов, оптимальные сроки дождей и приуроченные к ним языческие моления — 2 мая (позднее — «Борис Хлебник») — первые ростки; 4 июня — семя; 24 июня — «Иван Купала»; 12 июля — начало подготовки к перунову дню; 20 июля — день Перуна (позднейший ильин день); 7 августа — конец жатвы (позднейший «Спас» 6 августа).

Выработка таких устойчивых календарных сроков была не только результатом общенародных наблюдений славян-пахарей, но, судя по обозначению этих сроков молений о дожде, особыми языческими празднествами, справлявшимися торжественно и всенародно, наблюдения и обобщение, усреднение их было делом особых специалистов, которыми в условиях первобытности и ранней государственности и являлись волхвы-«облакопрогонители».

Такие же длительные, на протяжении многих десятков поколений, наблюдения велись ведуньями («вѣдьмами») над свойствами разнородных трав. Первобытная фармакология, как показывают поздние этнографические исследования, была делом наследственным, и далекие праматери «богомерзких баб» XVII в. и знахарок XIX в. входили в состав того, что можно условно назвать «сословием жрецов». Недаром летописец, повествуя о волхвах 1060-х годов, писал, что «Паче же женами бесовьская вѣлшвенія бывають. ...Мъного вѣлхвуютъ жены чародействомъ и отравою и ижеми бесовьскими къзнями»<sup>27</sup>.

Фармакология XIX в. примерно на две трети состояла из набора лекарственных трав, изученных древними чародейками и через лечебники и «травники» XVI—XVII вв. ставших достоянием науки.

Организация многодневных общеплеменных «событий», «соборов», собиравших, судя по западнославянским материалам, тысячи участников, безусловно требовала руководства со стороны опытных, знающих сценарий каждого праздника жрецов, которые почти несомненно подразделялись на разряды по степени своего значения. Вероятно, был и верховный жрец (*pontifex maximus*), были и его помощники (*pontifices minores*). У позднейших православных епископов и священников должны были быть языческие предшественники.

По всей вероятности, у каждого языческого храма («храмъ» — от полногласной формы «хоромы», т. е. «круговая постройка», святилище) был свой постоянный жрец и служители, так сказать причт. Мы знаем, например, что в круглом святилище Перуна под Новгородом поддерживался *неугасимый* огонь; это должны были выполнять какие-то постоянные служители, подобные позднейшим дьячкам, звонарям и церковным сторожам. Круг их обязанностей нам неизвестен, но следует допустить, что они заботились об отборе жертвенных животных, их содержании, собирали и хранили приносимые в святилище дары, оповещали народ о при-

<sup>27</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с 228.

ближении того или иного праздника — моления, участвовали в самом языческом богослужении, быть может, являлись актерами тех «игрищ», в которых воспроизводились те или иные эпизоды мифов. Такими театрализованными действиями могли быть новогодние и масленичные карнавалы с различными сценами с участием ряженых, танец пробуждающегося медведя (24 марта — «комоедицы» — комедия), жертвоприношения Ящеру, похороны Костромы, Морены или Ярилы, одним словом, все то многообразие древних ритуальных игрищ, которые со временем превратились в веселые игры деревенской молодежи и в конце концов выродились в малопонятные для участников детские игры.

Делом языческого «причта» могло быть и изготовление реквизита празднеств (маски, жезлы, ковши с головой ящера и т. п.).

Помимо ежегодных, издавна регламентированных празднеств, возникали и особые случаи, когда требовались знания мудрых волхвов — например, похороны знатного человека, князя, языческие мероприятия при эпидемии и т. п. Такие княжеские мавзолеи, как Черная Могила или Гульбище, порядок сооружения которых, равно как и всю погребальную церемонию, так подробно описал Ибн-Фадлан на примере погребения знатного руса в 800 км от Чернигова, были сложными комплексами с устойчивым, выработанным ритуалом. Вот эта-то устойчивость и одноплотность и говорят о сложившейся обрядности, за соблюдением которой и должны были следить волхвы.

Судя по поучениям против язычества XI—XIII вв., волхвы, как особая постоянная категория людей, существовали в русских городах и селах и после крещения; к ним обращались за помощью и советом, что и осуждалось церковниками. Впрочем, сила волхвов в глазах народа признавалась даже самими церковниками. Иаков Мних, написавший «Похвалу Владимиру» в XI в., говорил:

«Много бо и вольсви чудес сътвориша бесовьским мечтанием...»<sup>28</sup>.

Наибольший интерес для нас представляет, однако, не эта повседневная практика волхвов и даже не организация торжественных ежегодных «соборов» у святилиц или похорон в огромных курганах — для понимания уровня развития славянского язычества важнее теологическое творчество волхвов-друидов, те сказания, мифы, «кощюны», ради которых «многы събирающесе к кощюньником».

Только волхвы высшего разряда могли дать указания скульптору-каменотесу на берегах Збруча, как изобразить на каменном столбе всю Вселенную с человечеством на земле (мужчины, женщины, ребенок), с благожелательным божеством подземного мира (Волос — Плутон), с божествами на небе и всему этому многообразному трехъярусному комплексу придать общую, объединяющую форму живоносного начала (лингама). И судя по сложным космологическим фибулам Среднего Поднепровья, не в IX в., к которому относится збручский Род — Святovit.

<sup>28</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1901, т. I, вторая половина тома, с. 243.



а много раньше уже существовали волхвы-«хранильщики», знавшие, как следует изготавливать нагрудное украшение, чтобы оно отгоняло от его владелицы всякую нечисть (улырей, навий) не одним каким-либо добрым знаком, а тоже символическим изображением всей Вселенной с солнцем-Даждьбогом наверху и Ящером внизу.

Языческая теология не была, очевидно, единообразной и неизменной. На збручской композиции нет Ящера, хотя в землях соседних вислян этот подводно-подземный бог дожил, как мы видели выше, до XV в., а в Новгороде образ этого «поддоного царя» уцелел в былинах о Садке до XIX в. Второй персоной после Рода в этом пантеоне был не Волос, как в формуле присяги в договорах с Византией, а богиня плодородия Макошь.

В эпоху соперничества с христианством, при Святославе и Владимире языческие волхвы создали новый государственный пантеон, главой которого стал не Род, а воинственный Перун, а пантеон 980 г. в целом отражал две новых интересных идеи: во-первых, здесь была создана антитеза христианскому пантеону, а, во-вторых, волхвы постарались воскресить как можно больше архаичных местных божеств, восходящих к скототскому времени, к эпохе Геродота, писавшего о приднепровских пахарях.

## КНЯЖЕСКАЯ ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Нигде так рельефно не выступает организаторская роль жрецов, как при рассмотрении общеплеменных святилищ и грандиозных княжеских курганов. Действия, многократно происходившие в святилищах, нам трудно восстановить по археологическим данным; курганы же раскрывают перед нами всю последовательность ритуала, полностью подтверждая известный рассказ Ибн-Фадлана.

С каждым столетием языческий ритуал усложнялся, становился все более торжественным и репрезентативным, отражая социальную стратификацию молодого государства Руси.

Наиболее доступным для нас по условиям сохранности источников является отражение этого процесса в погребальной обрядности.

В 1875 г. на заседании III археологического съезда в Киеве профессор истории русского права Д. Я. Самоквасов доложил о произведенных им в 1872—1874 гг. раскопках в Чернигове богатого княжеского кургана Черная Могила, который связывался в народном предании с именем основателя Чернигова мифического (или эпического) «князя Черного». Участники съезда осматривали многочисленные предметы из раскопок на выставке съезда<sup>29</sup>. (Рис. 64).

<sup>29</sup> *Самоквасов Д. Я.* Северянские курганы и их значение для истории.— Труды III археологического съезда в Киеве. Киев, 1878, т. I; *Он же.* Могилы Русской земли. М., 1908; *Он же.* Могильные древности северянской Черниговщины. М., 1917; *Рыбаков Б. А.* Древности Чернигова.— МИА, М., 1949, № 11; *Он же.* Стольный город Чернигов и удельный город Вщиж. По следам древних культур. М., 1953; О дружинных курганах см.: *Балфелд Д. I.* Давньбурські пам'ятки Шесто-



Рис. 64. ЧЕРНАЯ МОГИЛА В ЧЕРШІГОВЕ  
(раскопки Д. Я. Самоквасова). Середина X в.

У археологов тех лет была свежа в памяти издания в 1870 г. книга А. Я. Гаркави с переводом подробного рассказа Ибн-Фадлана (922 г.) о погребении знатного руса, умершего в Булгаре на Волге<sup>30</sup>. Раскопки Самоквасова подтвердили достоверность этого рассказа и дополнили его целым музеем русских древностей X в., найденных в Черпой Могиле: разнообразное оружие, доспехи, украшения, орудия труда (вплоть до проколки для вышивания), игральные кости и фишки, золотые монеты, ключи и замки, окованные в чеканное серебро знаменитые туры рога...

Сплетом повествования Ибн-Фадлана и результатов раскопок Д. Я. Самоквасова является картина Г. П. Семирадского в Историческом музее — «Шохорны руса».

виці. Київ, 1977; *Седов В. В.* Восточные славяне... Разд. «Дружинные курганы», с. 248—256.

<sup>30</sup> *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб. 1870, с. 82—116.

Княжеские и дружинные курганы Чернигова расположены в местах, где были поставлены потом церкви с наиболее архаичными наименованиями: курганы в урочище «Гульбище» (т. е. языческое «игрище»), очевидно, близ святилища Перуна, так как здесь была поставлена церковь св. Ильи, а Черная Могила — близ святилища Макоши, так как рядом возник Успенский монастырь (успенье 15 августа — праздник «зажинок»). На пойме, под обрывом, на котором находится храм Ильи, расположена существующая донныне «Святая Роща» (переименована в Пролетарский Гай) с вековыми соснами. Разрушенный в 1851 г. курган «Княжны Черны» находится неподалеку от церкви св. Пятницы, что тоже говорит о женском божестве. Связь места княжеского погребения с общественным ритуальным пунктом вполне вероятна.

Черная Могила представляла собой грандиозное сооружение объемом свыше 6 000 кубометров земли, высотой 11 м. Внутри окружности кургана мог бы поместиться черниговский Спасский собор и две церковки вроде Ильинской! Совершенство обряда сожжения на кострище, площадью свыше 300 м<sup>2</sup>, расположенном на высоком берегу Десны, должно было бы быть видимо во время возжжения огня в округе километров на 30 во все стороны.

Черную Могилу следует рассмотреть внимательно как наилучший образец русского княжеского кургана, датированного византийскими монетами императора Константина Багрянородного (945—959 гг.) и тем самым синхронного знаменитому описанию Руси, сделанному этим цесарем. Сопоставление отчетности Самоквасова с архивными данными и музейными коллекциями позволяет полнее и точнее представить конструкцию кургана и последовательность обряда<sup>31</sup>. (Рис. 65).

Рассмотрение кургана следует вести параллельно с использованием детального рассказа Ибн-Фадлана, бывшего очевидцем погребения знатного руса на Волге близ Булгара в 922 г.<sup>32</sup> Различие этих двух наших источников заключается лишь в том, что русский путешественник, отправлявшийся, вероятно, в далекое заморское плавание в «море Хвалисское» (Каспий) и далее в «жребий Симов», был погребен в ладье, а князь, умерший у себя дома, в Чернигове, похоронен, естественно, без ладьи.

Оказавшись в Булгаре на Волге в качестве посла халифа Ал-Муктадир, Ахмед ибн-Фадлан заинтересовался русским обрядом трупосожжения.

«Мне все время, — пишет Ибн-Фадлан, — очень хотелось познакомиться с этим, пока не дошла до меня весть о смерти одного выдающегося мужа из их числа» (с. 143). Погребальный обряд (не считая насыпки кургана) длился десять дней. Умершего поместили в какую-то могилу с

<sup>31</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова, с. 24—51.

<sup>32</sup> Текст Ибн-Фадлана дается по наиболее совершенному переводу А. П. Ковалевского 1956 г.: Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956. Ссылки на страницы далее даются в тексте.

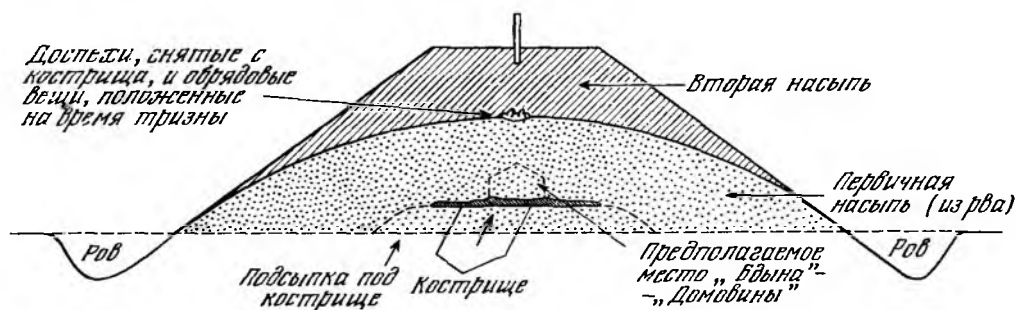


Рис. 65. СТАДИИ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА В ЧЕРНОЙ МОГИЛЕ

крышей. Затем разделили его имущество на три части: одна треть — жепам и дочерям, треть на погребальный реквизит и треть — на поминки (на хмельной «медовый набиз»).

Все дальнейшее как бы воспроизводило архаичный свадебный обряд. Из числа «девушек умершего» (но не из рабынь) одна добровольно соглашается быть его женой в потустороннем мире и обрекает себя на смерть и последующее сожжение.

Все десять дней подготовки к кремации, пока шили одежду для умершего, остальные люди пили и развлекались с женщинами. «А та девушка, которая сожжет сама себя с ним, в эти десять дней пьет и веселится, украшает свою голову и саму себя разного рода украшениями и платьями и, так нарядившись, отдается людям» (с. 143).

Арабский путешественник подчеркивает обязательность обряда сожжения девушки и вместе с тем добровольность согласия одной из девушек, которая «каждый день пила и пела, веселясь, радуясь будущему» (с. 143). Это подводит нас к широким представлениям о загробном мире, так как обреченную девушку радовало, разумеется, не ближайшее будущее — убийство и сожжение — а вечное счастливое пребывание в потустороннем мире. Во время погребальной церемонии девушка «видела» население этого мира: перед самым финалом, в лучах заходящего (в подземный мир) солнца девушку подвели к каким-то заранее изготовленным воротам, сооруженным около будущего костра. Ее трижды поднимали над воротами и она заглядывала вниз, во внутреннее пространство, центром которого был подготовленный к сожжению покойник. Девушка что-то произносила при этом и приносила в жертву курдю.

«...Я спросил переводчика о ее действиях, а он сказал: «Она сказала в первый раз, когда ее подняли: «Вот вижу своего отца и свою мать». И сказала во второй раз: «Вот все мои умершие родственники, сидящие». И сказала в третий раз: «Вот я вижу своего господина, сидящим в саду, а сад красив, зелен. И с ним мужи и отроки и вот он зовет меня. Так ведите же меня к нему!» (с. 144—145).

Последующая беседа Ибн-Фадлана с одним из русов дает некоторые дополнения к представлению о загробном мире. Рус сказал переводчику:

«Вы, арабы, глупы ... Действительно, вы берете самого любимого вам из людей ... и оставляете его в прахе. И едят его насекомые и черви. А мы сжигаем его во мгновение ока, так, что он *немедленно и тотчас входит в рай*» (с. 145).

Судя по этим записям, у славян еще до принятия христианства существовало представление о рае, о «красивом зеленом саде», в который обязательно попадают умершие. В отличие от христианства, считавшего, что небесный рай нужно заслужить земными добрыми делами («смирением ... правдою ... чистотою ... трудом ... постом...»<sup>33</sup>), славянский языческий рай был доступен и «самому уважаемому человеку» (похороны которого наблюдал Ибн-Фадлан) и его девушке и всей родне этой девушки. Заслуживать место в этом красивом саду будущего не нужно — он доступен и неизбежен.

Погребальный обряд по Ибн-Фадлану и по данным Черной Могилы различается в основном наличием ладьи в первом случае. В Чернигове на высоком берегу Десны сооружали не помост для ладьи с домовиной-палаткой на ней, как при похоронах руса на Волге, а круглую песчаную насыпь под домовину.

У Ибн-Фадлана тоже упоминается домовина: «в середину этого корабля они ставят шалаш из дерева и покрывают его разного рода кумачами». Вынув покойника из его временной деревянной могилы с крышей, русы одели его в богатые парчовые одежды с золотыми пуговицами, «надели ему на голову соболью шапку из парчи» и усадили его внутри домовины (с. 144)<sup>34</sup>. Вокруг покойника поставили: мед («набиз»), какой-то плод, «разного рода цветы и ароматические растения, хлеб, мясо, лук». Принесли в жертву собаку, разрубив ее пополам. «Потом принесли все его оружие и положили его рядом с ним»; затем принесли в жертву двух коней, изрубленных мечами, и двух коров. Жертва завершилась петухом и курицей (с. 144).

Анализ отчетов Д. Я. Самоквасова и музейных коллекций позволяет восстановить картину погребального обряда Черной Могилы, близкую к описанию Ибн-Фадлана<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, т. II, с. 14.

<sup>34</sup> Парчовая шапка с околышем из меха являлась отличительной особенностью древнерусских князей, символом княжеского достоинства (см.: Арциховский А. В. Древнерусские миниатюры. М., 1946). В данном случае «самый уважаемый человек» мог быть одним из племенных князей Вятичей или Кривичей, из тех, кого договоры с Византией называли собирательно «всякое князьё». Кривичи, упоминаемые как союзники Руси с 907 г., жили на самой Волге, а Вятичи располагали таким путем в Булгар, как Ока, являвшаяся стержнем Вятического племенного союза.

<sup>35</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова, с. 25—51, рис. 5, 7, 8. На рисунке 8, дающем три стадии насыпки кургана, по вине издательства, неверно дано среднее звено эволюции: на среднем чертеже-реконструкции не показаны доспехи по-

В кургане были похоронены трое: князь, юный княжич и женщина. Все трое были положены внутри домовины. Возрастная разница мужчин доказывается размерами их шлемов: один шлем (с остатками парчевой шапки) нормального размера, а другой — неполномерный. Около того покойника, которому принадлежал маленький шлем, находился сосуд с сотней игральных бабок-астроголов и бронзовой «битой» в форме бараньего астроголова. Различаются по размеру и туры рога.

По описанию Ибн-Фадлана сразу после сожжения русы «соорудили на месте этого корабля ... нечто вроде круглого холма и водрузили в середине его большое бревно «хаданга» (сосны), написали на нем имя этого мужа и имя царя русов и удалились» (с. 146).

Черная Могила дает нам остатки более сложного ритуала: 1) сооружение домовины; 2) принесение жертв; 3) насыпка кургана на половинную высоту; 4) перенесение на вершину полунасыпанного кургана доспехов и оружия погребенных для обряда тризны; 5) окончательная насыпка кургана на высоту 11 м; 6) установка столба на вершине кургана.

Рассмотрим эти фазы погребальной церемонии в их отражении в конструкции Черной Могилы.

Топография погребальной кострища предстает перед нами в таком виде: среднюю часть занимали покойники, положенные в полном воинском доспехе. По левую руку от старшего князя находилась груда оружия. Один из мечей расположен таким образом, что если мы мысленно представим себе лежащего рядом воина, то меч, высывающийся из общей груды, придется как раз рукоятью на левое бедро покойника. Вероятно, князь был опоясан мечом. Этот меч является самой нижней вещью в грудке; поверх его положено (или вонзено в землю) копье, меч, сабля, седло со стременами. Здесь же, в скипевшейся массе железных вещей, находились обрывки кольчуги. У ног князя был положен щит с медной оковкой.

Где-то в северной части (около груды оружия) находились два сосуда; один из них — железный, с пережженными костями барана, а другой — бронзовая жаровня с углем. У ног князя были положены два оседланных и взнузданных коня.

Из вещей, связанных с женщиной, нам известно только положение десяти серпов в ногах. Здесь же были кости быка или коровы и зерна. Несколько севернее серпов (т. е. ближе к предполагаемому юноше) стоял бронзовый сосуд с бабками. По правую руку от женщины находился какой-то железный сосуд (?). Всю западную часть кострища занимают обручи и дужки деревянных ведер. Они идут неправильным полукругом от северного края кострища до южного; всего стояло около 12 ведер. На каждом отроге полукруга, как бы замыкая его, стояло по железному сосуду. Деревянные ведра ставились, вероятно, с медом или вином.

койников, водруженные на вершине полунасыпанного кургана, которые хорошо видны на своем месте на схеме рис. 7 (с. 65).

Во всем расположении вещей мы видим определенный порядок и систему. С мужчиной положены предметы вооружения и ратного быта, а с женщиной — орудия сельского хозяйства, злаки и домашняя скотина, хотя маловероятно, чтобы спутница князя сама занималась сельским хозяйством. Центральная часть кострища была приведена в беспорядок в то время, когда отсюда вытаскивали обугленные остовы мужчины и юноши в кольчугах и шлемах. Здесь найдены украшения, наконечники поясов, золотые, серебряные и стеклянные слитки.

В восточной части кострища найдены ключи, замки, топоры и долота. Кострище занимало площадь в 10 м в поперечнике, но вещи встречаются только очень компактно, на небольшом срединном участке кострища в 320—350 см в поперечнике.

Важным вопросом является точная датировка как всей Черной Могилы, так и ее отдельных частей. Датировка облегчена находками трех византийских монет. Датирует Черную Могилу не более ранняя монета в насыпи, а более поздняя на кострище 945—959 гг.

Обращает на себя внимание большая потертость монет Василия и Константина (869—879 гг.) и четкость монеты Константина и Романа (945—959). Наиболее вероятной абсолютной датой Черной Могилы являются 960-е годы, эпоха князя Святослава<sup>36</sup>.

Попытаемся теперь представить себе процесс организации погребального костра, но заранее оговорившись, что здесь мы вступаем в область предположений и допущений, лишь частично подкрепленных отчетным или музейным материалом.

Поразительная правильность окружности всех древнерусских курганов свидетельствует о том, что окружность будущей насыпи определялась заранее, до сооружения самого костра, так как руководителям погребального церемониала нужно было из центра описать окружность при помощи простейшего инструмента древних зодчих — веревки с двумя кольчиками. Идея круга, идея кромлеха общая всем народам, в том числе и древним славянам, могла сказываться при сооружениях кургана в том, что место сожжения умершего ограждалось временной круговой оградой. В курганах южных вятичей близ Воронежа эта ограда была сделана в виде массивного тына, у словен новгородских ограждение-кромлех делали из валунов.

Можно допустить, что многие погребальные костры окружались круговыми ограждениями, хотя бы временными и неуловимыми для археологии, но обозначавшими границу будущего кургана.

Погребальный костер не мог состоять из нескольких сплошных рядов бревен, положенных поперечно ряд на ряд, так как подобное плотное расположение бревен должно было всегда сохранять большое количество бревен не обгорелыми. Штабельную конструкцию костра с водружением наверху покойников мы должны решительно отвергнуть.

<sup>36</sup> Пархоменко В. А. Князь Чорний. Ювілейний збірник на пошану акад. Д. Багалія. Київ, 1927. В. А. Пархоменко относил курган к более раннему времени, но все его построение основано на легендах XIX в.

Большой интерес представляет значительная оплавленность верхних частей предметов и то, что зола и пепел не подстилали, а прикрывали сверху многие предметы. Все это указывает нам на то, что не покойников клали на костер, а костер разводили над ними.

Многие недоумения разъясняются, если мы допустим, что погребальное сооружение, в котором сжигали покойников Черной Могилы, представляло собой подобие домовины, легкого бревенчатого сооружения, наполненного и окруженного со всех сторон хворостом и соломой. Идея дома мертвых, воспроизводящего схематически жилище живых, такая же общечеловеческая, как и идея кромлеха. Обе они нередко сочетаются и дополняют друг друга. Мне представляется, что в центре подсыпки строения легкая прямоугольная домовина из жердей или досок. В Черной Могиле есть несколько крупных железных гвоздей, загнутых таким образом (в два колена), что это могло получиться только при скреплении двух тесин толщиной около 5–6 см. Вероятнее всего, что эта домовина не была настоящим домом, а лишь изображением, символическим подобием его; бревна или жерди могли быть положены неплотно, с просветами, образуя лишь прямоугольную ограду, может быть, покрытую соломенной крышей. Все в такой домовине должно было быть подчинено требованиям сгораемости, легкого доступа воздуха, что достигалось незначительной толщиной строительного материала, неплотностью кладки жердей, хорошей тягой и обилием хвороста и соломы. Длина такой домовины определяется расстоянием между крайними вещами на кострище Черной Могилы — 320–350 см, т. е. размерами срубных гробниц-домовин той же эпохи, известных нам по курганам со срубами в ямах. Если мы допустили существование домовины, то сразу станет понятен и бронзовый сосуд с углями, и древодельские инструменты, и гвозди, и компактное расположение всего сгоревшего инвентаря, и большая оплавленность верхних частей, и ряд других деталей. Инструменты плотников (топоры и долота) положены в восточной части кострища, поблизости от замков и ключей, которые, может быть, отмечают место входа в домовину. Скобель был брошен на груду оружия. Этнографические данные говорят о том, что инструменты, которыми делали гроб, должны быть очищены, а остатки материала — сожжены. Тысячу лет назад, очевидно, все «орудия древодельские», при помощи которых сколачивали последнее жилище князя, подлежали сожжению.

Бронзовый сосуд с углями в свете этнографии становится устойчивым символом жилища, домашнего очага, переносимого на новое место. В такой домовине, когда она была заполнена жертвенными животными, происходит и один из самых мрачных эпизодов погребения — умерщвление женщины, обреченной на сожжение. Когда дом мертвых был наполнен всем, его, очевидно, закладывали хворостом доверху, подкладывали хворост снаружи и зажигали все сооружение. Подсыпка, поднимавшая костер на 1,5 м над уровнем земли, создавала хороший доступ воздуха, и домовина должна была ярко гореть, создавая внутри высокую температуру, необходимую для сожжения трупов, лежащих на земле. Земля вокруг костра была прокалена на значительном расстоянии. Сожжение



на насыпке было обычным для Чернигова. Три крупнейших черниговских кургана объединены одним признаком: насыпь их сооружалась в два приема, и на вершине укладывались доспехи.

Первичная насыпь Черной Могилы достигала 7 м высоты и, судя по фотографии, представляла собой шаровой сегмент. Положенные на вершину доспехи должны были быть видимы со всех сторон, а значительная отлогость насыпи позволяла, если это требовалось ритуалом, разместиться около доспехов значительному числу лиц. Возможно, что здесь и происходили поминки-страда.

Ковши круговые, запенясь, шипят  
 На тризне плачевной Олега;  
 Князь Игорь и Ольга на холме сидят,  
 Дружина ширует у берега.

Давно уже доказано, что тризна — не поминки, а военная игра, турнир, состязание в честь умершего<sup>37</sup>.

Мне кажется, что именно ради тризны военные доспехи умершего клали на вершину высокой насыпи, чтобы они как ратные символы воодушевляли состязающихся воинов. Слова «тризна», «тризнице» соответствуют греческому борьба, состязание. Греческие олимпиады переводились словами «пятилетнее тризнице». Тризнице иногда приравнивалось к поприщу, к пространству для состязаний<sup>38</sup>.

Наиболее интересны для уяснения сущности тризны сопоставления синонимов в переводах с греческого. Слово *ἀγών* переведено:

*в Хронике Георгия Амартола*

*в Хронике Иоанна Малалы*

Подвиг  
 Поприще  
 Труд

Тризна  
 Уристание  
 Подрумие, игра

Исходя из смысла слов, равнозначных тризне, можно думать, что в славянской тризне, как и в античном погребальном церемониале, главное место принадлежало конским состязаниям, скачкам, ристаниям на «поприще», «подвигу» (т. е. движению) на «подрумии» (ипподроме).

При насыпке Черной Могилы люди, руководившие погребальным порядком, не заботились о том, чтобы вытащить наверх все оружие; много оружия они оставили на кострище. Но зато они очень внимательно отпеслись к тому, чтобы богаче представить связь погребенных с культом. Здесь мы видим и два турьих рога, обязательные атрибуты славянских божеств, два жертвенных ножа и, наконец, бронзового идола. Современники покойных дали нам понять, что под насыпью Черной Могилы лежат люди, облеченные правами не только военачальников, но и жрецов, люди, которым могут понадобиться на том свете и ножи для заклания

<sup>37</sup> Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868, с. 131—132. В словаре Памвы Берынды «тризнице — местце, где бывають поединки, або бойованія». Церковь наказывала тех, кто «по мертвенци дрался».

<sup>38</sup> Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1900, с. 732.

жертв и священные ритоны для провозглашения благоденствия соплеменникам.

Такое сочетание военного и жреческого могло быть только в лице князя. Во многих славянских языках «князь» и «жрец» звучат почти одинаково (чешский: князь — kněz, жрец — kněz; польский: князь — książe, жрец — ksiądz). Мы знаем, что у славян князья нередко выполняли функции верховных жрецов.

Ко времени первых столкновений с печенегами относится черниговский боярский курган «Гульбище», в котором нет таких княжеских регалий, как туры рога, но где с большим почетом похоронен какой-то знатный богатырь. Его вещи огромны, они в полтора раза превышают размеры обычных вещей: меч длиной 126 см (при 96 см однотипного меча); стремяна в полтора раза шире стандарта; деревянное ведро для меда с железными обручами достигало 40 см в диаметре (при норме в 25—30 см). Это заставляет вспомнить былинную «чару зелена вина в полтора ведра».

Во славном во городи во Черпигове,  
 Да у ласкова-ле у князя-ле у Олеговича  
 Собиралися все его богатыри  
 И славный богатырь Светогор его...<sup>39</sup>.

Былина сложилась, очевидно, в черниговском окружении Олега Святославича, но могла отражать и какие-то более ранние эпические сказания начала X в. Кстати, богатырский курган Гульбище находился на Болдиных горах, рядом со Святой рощей и храмом Ильи, т. е. на древнем языческом ритуальном месте, от чего могло появиться и эпическое имя Светогора<sup>40</sup>.

Черниговские курганы и особенно Черная Могила, насыпанная над черниговским князем эпохи Константина Багряпородного (945—959 гг.) и Святослава (964—972), очень ярко и подробно обрисовывают нам погребальную обрядность высшего слоя Киевской Руси в тот момент, когда государственное язычество достигло своего апогея накануне принятия христианства.

## ВОЛХВЫ И МИФЫ

Важным разделом деятельности волхвов-волшебников было создание и передача по наследству многообразного обрядового фольклора. Его истоки шли из далеких глубин первобытности и благодаря бережному сохранению традиций отголоски словесного творчества дошли в глухих углах России до XIX в., до встречи с исследователями этнографами. Переводы с греческого позволяют нам определить, что «μῦθος» и «ἄγρος» переводилось на русский язык XI—XII вв. как «кощоны», «басни»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни, Мезень. СПб., 1910, т. III, с. 249—255.

<sup>40</sup> Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963, с. 194.

<sup>41</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 528 и след.

Кошунуны и басни — близкие понятия, но не тождественные: «Инии гудуть (играют на смычковых инструментах), инии бають ему и кошунянь»<sup>42</sup>. Баять, рассказывать басни, очевидно, относится к разным видам устной словесности, и это действие подвергается значительно меньшим нападкам церковников, чем кошунуны, от которых произведено и наше современное слово кошунствовать, надругаться над святыней. В баснях, очевидно, больше светского, может быть, бытового (но не эпического), а в кошунунах больше языческого, мифологического, того, что казалось особенно кошунственным и отцам церкви IV—VII вв. и русскому духовенству XI—XIV вв.

Кошунуны семантически связывались с волхвами и волшебством: «Ни чаров внемли, ни кошунюньных вълшеб».

Кошунуны-мифы четко противопоставляются правдивым эпико-историческим повествованиям. Церковные писатели того времени считали, что следует «в кошун место преславных делес повести сказывати», т. е. предпочитали эпос мифам. Существовали специальные «баяны» и сказители мифов — «кошунники», к которым народ стекался, несмотря на запрещения:

«Да начнеши мощи кошунником вѣспрещати — видиши многы събирающесе к кошуньникомъ»<sup>43</sup>.

В какой-то мере кошунуны связаны с погребальным обрядом:

«Мнозии убо тцеславия ради плачют (о покойнике) а отшедше кошуняють и упиваются»<sup>44</sup>.

Из этой фразы видно, что кошунуны исполнялись во время поминок по умершему. Причем исполнялись они «тцеславия ради», т. е. особо торжественным поминальным пиром считался тот, на котором пелись какие-то мифологические сказания.

При определении первоначальной этимологии слова «кошунуна», «кошт-жнѧ», очевидно, следует принять допущение двойственной основы его; первая половина (кош-) прямо связана с понятием судьбы, жребия<sup>45</sup>, а вторая — с более многообразным набором значений: «ТЖНЕ» (безвозмездно, напрасно), «туший» — «лучший», «безвозмездный», «тунъ» — «особенно»<sup>46</sup>.

Русские переводчики XI—XII вв. устойчиво переводили греческое «μῦθος» словом «кошунуны», объединяя в нем понятия судьбы и добро-го начала. Противопоставление кошун «повестям о преславных делах» говорит о преобладании в них не эпического, а религиозно-мифологического начала. Исполнялись мифы-кошунуны старцами: «старьчьскыи басни», «старьча кошунуны». «Кошунунословие» иногда объединяется в одной фразе

<sup>42</sup> Срезневский И. И. Материалы..., стлб. 1308—1309.

<sup>43</sup> Срезневский И. И. Материалы..., стлб. 1309 (из «Златоструя»).

<sup>44</sup> Срезневский И. И. Материалы..., стлб. 1308.

<sup>45</sup> Подробнее см.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 383—386.

<sup>46</sup> Срезневский И. И. Материалы..., стлб. 1037.

с «кобением», очевидно, исполнение сказаний могло сопровождаться теми или иными ритуальными жестами и телодвижениями.

В «Материалах» Срезневского (включающих и переводные произведения, по которым мы можем точнее представить себе значение русских слов) с фольклором связаны следующие термины:

*Баян, обаятель* (incantator) — «произносящий или поющий заклинания».

*Съказ, съказание* (ιστορία)

*Коцюна, коштѣна* (μῦθος) — миф.

*Коцюнослове* — рассказывание мифов.

*Коцюнить* — колдовать, рассказывать.

*Коцюньник* — волшебник, сказитель коцун.

*Коцунство* (позднее) — надругательство над христианской святыней.

К этим материалам Срезневского следует добавить:

*Коцное* — «сиречь тьма кромешная», «преисподняя» (см. выше).

*Коцей, Коцуй* Бессмертный, *Корчун* — сказочный персонаж<sup>47</sup>.

Ключом для проникновения в полузакрытый мир древнеславянской мифологии может послужить широко распространенный и устойчивый образ Коцея Бессмертного, в самом имени которого содержится указание на мифологическую архаику «коцун» и на связь с inferнальной сущностью «коцного», потустороннего царства. Восточнославянская волшеббно-фантастическая сказка долгое время именовалась исследователями мифологической, пока известный украинский этнограф Н. Ф. Сумцов не высказал серьезных сомнений в возможности научного познания славянской мифологии: «Границы мифологии висят в воздухе; ничего прочного и устойчивого здесь никогда не было и ныне, при современном состоянии фольклора мифология не имеет определенного содержания»<sup>48</sup>.

Однако, по мере дальнейшего изучения фольклора, выясняется, что измелчавшими потомками древних мифов действительно являются сказки и именно волшебные («мифологические») сказки: «Происхождение сказки из мифа не вызывает сомнения»<sup>49</sup>. А в дальнейшем в связи с ростом племенных дружин и военных столкновений в мифологические повествования вплетается все в большей степени героический эпос.

<sup>47</sup> Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1941, с. 324.

<sup>48</sup> Из статьи М. Халанского. См.: Сказки. Ист. русск. литературы / Под ред. Е. В. Аничкова. М., 1908, т. I, с. 145.

<sup>49</sup> Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 262. Н. И. Кравцов и С. Г. Лазутин выражают сомнения в правильности этого тезиса Мелетинского (см.: Русское устное народное творчество. М., 1977, с. 112), считая, что мифы повлияли лишь на художественную сторону волшебных сказок, с чем трудно согласиться.

Что касается мифологии, то авторы правы, указывая, что «мифология складывается на последнем этапе существования первобытнообщинного строя» (с. 265). На язык абсолютных дат это можно перевести как энеолит и бронзовый век.

Предшествующие прото-мифы охотников каменного века порождены особым миропониманием; осколки их тоже встречаются в сказках.

Таким образом, восточнославянская волшеббно-богатырская сказка является хранительницей перемешанных между собой отголосков архаических мифов и фрагментов богатырского эпоса, рождавшегося еще в I тысячелетии до н. э.<sup>50</sup>

«Начало волшебное включает так называемые пережиточные моменты и прежде всего *религиозно-мифологические воззрения* первобытного человека ... Сказка полна мотивов, содержащих в себе веру в существование «потустороннего мира» и возможность возвращения оттуда ...»<sup>51</sup>.

«Враждебное человеку пространство — «иное» царство, морское царство, царство Змея, Кощея, Яги ... Проникая в этот мир, разрушая его, герой утверждает единый мир человеческой справедливости и гуманизма»<sup>52</sup>.



О таком важном сказочном персонаже, как Кощей Бессмертный мы, к счастью, располагаем тремя видами источников: во-первых — сказки<sup>53</sup>; во-вторых — былина, а, в-третьих — изображение смерти Кощея на ритуальном турьем роге из языческого кургана эпохи Святослава<sup>54</sup>. (Рис. 66).

Это, пожалуй, единственный случай, когда фольклорные записи XIX в. могут быть прямо соотнесены с изобразительным материалом середины X в., времени расцвета и наступательной силы русского язычества. Три этих источника группируются так: былина об Иване Годиновиче (положительном герое) ближе к композиции на турьем роге из Черной Могилы. Сказки же с Кощеем Бессмертным, представленные несколькими вариантами, содержат много дополнительных сюжетов, в них шире общий фон и больше различных эпизодов. Объединяет все три источника одна идея: Кощей, представитель темного «кощного» царства, только *хочет* остаться бессмертным, но на самом деле могущественное жизненное начало побеждает Кощея.

Прежде чем перейти к подробному рассмотрению всего комплекса сведений о Коцее, считаю необходимым оговориться относительно этимологии его имени. Слово «кощей» известно киевской летописи XII в. в значении «слуги», «раба» («седельники и коцее», «кощей мал»). Слово явно заимствовано из тюркского. Это выявляется из обращения автора «Слова о полку Игореве» ко Всеволоду Большое Гнездо: «Аже бы ты был (в походе против половцев), то была бы чага по ногате, а кощей по резане», т. е. половецкие пленники-рабы распродавались бы

<sup>50</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Раздел «Мифы, предания, сказки», с. 528—596.

<sup>51</sup> Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974, с. 13.

<sup>52</sup> Вавилова М. А. Сказки.— В кн.: Русское народное поэтическое творчество. М., 1978, с. 157.

<sup>53</sup> Новиков Н. В. О специфике образа в восточнославянской сказке (Кощей Бессмертный) — В кн.: Русский фольклор. М.; Л., 1966.

<sup>54</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова, с. 45—50; Рыбаков Б. А. Древняя Русь..., с. 44—47.

по дешевке<sup>55</sup>. Тюркская этимология от «кошчи» — раб утвердилась в науке<sup>56</sup>, но было бы неосторожно принимать ее безоговорочно для всех вариантов былинно-сказочного комплекса. Сказки о Коцее Бессмертном исследователи делят на две группы по характеру смерти Коцея: «Смерть Коцея в яйце» и «смерть Коцея от коня»<sup>57</sup>. К этим двум группам следует добавить третью, представленную былинами об Иване Годиновиче — «смерть Коцея от своей стрелы».

Оценивая мифологическую сторону этих вариантов, следует сказать, что она менее всего выражена в сказках, кончающихся смертью Коцея от коня. В сказках, где коцеева смерть запрятана в яйце или находится в заговоренной стреле, есть ясно выраженный элемент предопределенности, участия сил более могущественных, чем сам Коцей. Они вполне соответствуют нашему представлению о волшебной сказке, как о реликтовой форме древнего мифа. В сказках же с участием коня этой волшебной предопределенности нет, там больше бытовых черт и всем своим построением они отличаются от первых; их объединяет имя Коцея и то, что он похищает женщину.

Схема этих сказок с участием коня такова: герой (Иван, Иван-Царевич и др.) женится на степной богатырше Марье Моревне «прекрасной королевне» и живет в ее государстве. Ивану запрещено входить в один чулан, а когда он все же проник в него, то увидал, что там висит Коцей Бессмертный на двенадцати цепях или он сидит в кипящем котле или «в огне поганый Коцей на цепях висит». Герой доверчиво выручает Коцея, а тот похищает жену героя и мчит ее на коне в свой край. Иван-царевич разыскивает жену и в процессе погони конь Ивана убивает Коцея ударом копыта<sup>58</sup>. Труп Коцея сжигают на костре. Главной помощницей героя является Баба-Яга (в ее южном, степном варианте), владеющая стадами волшебных кобылиц. Герой занимается к Бабе-Яге в пастухи, чтобы получить волшебного коня.

Вся обстановка этой сказки очень близка к сказкам о «Девичьем царстве», о Бабе-Яге — повелительнице конного степного войска, о женщинах-змеихах, продолжающих борьбу с героем после гибели Змея.

Опираясь на такие признаки, как конное девичье войско амазонок, черепа врагов на шестах (как у геродотовских тавров в Крыму), «железная ступа» (скифские и сарматские походные котлы) Бабы-Яги, полученные приморские земли, каменные крепости и т. п., я соотнес этот комплекс сказок с эпохой праславянско-сарматских взаимоотношений около рубежа нашей эры<sup>59</sup>. Почти все эти признаки мы находим и в сказке типа «Марья Моревна». Действие здесь происходит у моря, дом

<sup>55</sup> Мелиоранский П. Турецкие элементы в языке «Слова о полку Игореве». — ИОРЯС, 1902, т. VII, кв. 2, с. 292.

<sup>56</sup> См. последнюю по времени обобщающую работу Н. И. Кравцова и С. Г. Лазутина «Русское устное народное творчество». (М., 1983, с. 117). В своей работе «Древняя Русь» (1963 г.) я тоже отдал дань такой этимологии (с. 47).

<sup>57</sup> Новиков Н. В. Образы..., с. 193.

<sup>58</sup> Народные русские сказки / Собр. А. Н. Афанасьева. М., 1976, с. 193.

<sup>59</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с 585—590.



Рис. 66. РИТУАЛЬНЫЕ ТУРЬИ РОГА ИЗ ЧЕРНОЙ МОГИЛЫ.  
Внизу оковка большого рога (рисунок из публикации Д. Я. Самоквасова)

Бабы-Яги окружен 12 шестью, «на одиннадцати шестью по человеческой голове, только один незанятый»<sup>60</sup>. У Бабы-Яги есть 12 волшебных кобылиц, говорящих человеческим голосом. Одним из помощников героя является Орел — степная, горная птица.

Все признаки ведут нас на юг, к черноморским землям, занятым некогда «женоуправляемыми» сарматами. Однако вариант с Кощеем, очевидно, несколько более поздний, чем сарматское время. Сквозь сказочную причудливую форму проглядывает историческая конкретность: во дворце, в чулане живет прикованный пленник; ему удается бежать «к себе». Но этот Кощей не царь, не полководец — его государство не упоминается, дворца у него нет; нет ни войска, ни слуг; есть только какое-то жилье, конь, с которым он беседует, и сабля. Смерть этого Кощея — обычная смерть степняка: сам он изрубил своего противника, а потом угодил под копыта вражеского коня.

Вся ситуация с пленным Кощеем в чулане, бегством из плена, увозом бывшей хозяйки и поединком в поле могла относиться и к сарматскому времени, но в данном случае *имя* пленного степняка определенно указывает на более позднее время: из иранских наречий (к которым относится сарматский язык) слово «кощей» не объясняется; оно явно тюркское, а следовательно, в этом смысле («кощей» — «раб», «пленник») оно могло появиться не ранее V в. после соприкосновения славян с тюрками (гунны, болгары, хазары, печенеги). Здесь могло произойти то, что мы наблюдаем в эпосе: былины, явно связанные с печенегами или половцами X—XII вв., именуют этих врагов Руси «татарами». На ранние сказания о войнах с «Девичьим царством» наложилась более поздний термин «кощей» в значении пленника. Это вполне в духе «Слова о полку Игореве», где говорится о том, что Игорь князь выседе из седла злата а в седло *кощиево*, в седло пленника.

Конечно, нельзя исключать возможность контаминации, наслоения на сюжет сказания о «Девичьем царстве» отдельных элементов сказаний о Кощее Бессмертном (не пленнике, а царе). Такими общими элементами являются похищение женщины и обязательная, но не предопределенная, а как бы случайная, смерть отрицательного героя в эпилоге сказки то убитого копытом коня Ивана-Царевича, то разбившегося о камень при падении со своего собственного коня во время стремительной скачки.

В пользу такой перепутанности разных сюжетов говорит внедрение имени Кощея в разные сказки, где он, по прихоти рассказчиков, заменяет Змея или Бабу-Ягу.

Для уяснения мифологической сущности того Кощея Бессмертного, который семантически связан с кощунами и кощным царством мертвых, данная группа сказок — «смерть Кощея от коня» — дает нам только фрагменты, становящиеся интересными для нас лишь тогда, когда мы найдем им место в основной сказке.

Рассмотрим классическую сказку о Кощее Бессмертном, спрятавшем свою смерть в недоступном и никому неизвестном месте, за тридцать

<sup>60</sup> Народные русские сказки, с. 191.



земель от района действий героев сказки. Этот Кощей — не пленник, не раб, а повелитель далекого царства где-то «прикрай свету» на «стеклянных горах» (айсберги?); живет он во дворце с золотыми окнами и хрустальными дверьми. Дворец его полон самоцветных камней, алмазов, бирюзы и жемчуга; в нем много прислуги; защищает Кощея его войско, иногда именуемое полками чертей («кощное — сиречь преисподняя»). Кощей во всех сказках представлен как отрицательный тип; «он воплощает в себе хитрость: вероломство, коварство, неблагодарность». «В Кощее очень устойчиво сохраняются его мифологические и демонические черты, идущие от глубокой древности»<sup>61</sup>.

Основная структура сказки такова<sup>62</sup>:

1. Кощей похищает девушку (невесту героя) и скрывает ее в своем дворце.
2. Герой (иногда с помощниками или братьями) отправляется освобождать пленницу.
3. На пути своими добрыми делами герой заслуживает благодарность разных животных и птиц.
4. Герой достигает дворца Кощея и в его отсутствие встречается со своей невестой.
5. Пленница Кощея выпытывает у него местонахождение его смерти.
6. Смерть Кощея (в русских, украинских и белорусских сказках почти одинаково) запрятана так:

На море на окиане есть остров (на острове — камень),  
 На том острове дуб стоит (иногда упоминается дупло),  
 Под дубом сундук зарыт (иногда на дубу гнездо с уткой),  
 А в сундуке — заяц,  
 В зайце — утка,  
 В утке — яйцо,  
 А в яйце — моя смерть.

7. Герой (Иван, Иван-царевич) совершает далекое путешествие и с помощью благодарных животных добывает волшебное яйцо, умерщвляет Кощея и освобождает свою невесту.

Устойчивый мотив местонахождения смерти Кощея в яйце, приводит нас к одному из самых распространенных символов жизни, жизненной силы, динамики развития и перевоплощения яйца в птицу. Яйца были неотъемлемой частью весенних аграрно-магических обрядов, начиная от праздника «красной горки» и кончая пахотой и севом<sup>63</sup>.

Писанки — яйца, украшенные сложными рисунками, являются обязательной принадлежностью весенней заклинательной обрядности. Космологический смысл композиции на писанках говорит о том, что яйцо, пред-

<sup>61</sup> Новиков Н. В. *Образы...*, с. 216 и 218.

<sup>62</sup> Использую здесь превосходный обзор вариантов, сделанный Н. В. Новиковым в цитированной выше книге «Образы восточнославянской волшебной сказки» (с. 192—218).

<sup>63</sup> Рыбаков Б. А. *Язычество древних славян*, с. 516—518.

назначенное для ритуала, должно было изображать мир в целом, со всеми его земными и небесными разделами.

В «Калевале» рождение Вселенной представлено как появление яйца: дева неба, она же «мать воды» Илматар-Каве приняла «бога всевышнего Унко», явившегося ей в виде утки. Утка снесла яйцо, из которого и создалась Вселенная:

Из яйца, из нижней части  
Вышла мать-земля-сырая,  
Из яйца из верхней части  
Стал высокий свод небесный...<sup>64</sup>.

На восточнославянских (украинских) писанках мы видим точное воспроизведение архаичного представления о Вселенной, по происхождению, очевидно, синстадиального финско-карельскому: в широкой части яйца нарисованы пиктограммы земли, засеянного поля; далее идут волны океана, омывающего землю, а на самом верху (где «высокий свод небесный») изображены две небесных хозяйки мира — «рожаницы» в виде двух воженок северного оленя<sup>65</sup>. Местонахождение кощевой смерти соотносено в сказке с моделью Вселенной — яйцом. Недаром охранителями этого сокровища являются представители всех разделов мира: вода (океан), земля (остров), растения (дуб), звери (заяц), птицы (утка). Это поднимает сказку на уровень очень древнего мудрого мифа о дуалистической сущности мира: мир, образом и символом которого является яйцо, в самом себе содержит не только положительное жизненное начало (которому содействуют языческие берегини), но и управление конечной судьбой мирового зла, осуществляемого языческими упрямыми и мертвецами-навьями. Миф говорит об извечной борьбе жизни и смерти, добра и зла. До той поры, пока никто не ведет борьбы со злом, не посягает на скрывать, но существующую внутри мира (в яйце) потенциальную гибель Зла, оно бессмертно и только героические подвиги, отважное самопожертвование человека и содружество его с живыми силами природы («благодарные животные») могут доказать, что жизненное начало вечно, что жизнь в мире торжествует над умиранием отдельных частиц мира.

Такова идея финала сказки о Коцее Бессмертном. Основной же конфликт состоит в том, что Коцей похищает молодую девушку-невесту и стремится добиться ее взаимности. «Желания Коцея,— пишет Н. В. Новиков,— в этом отношении безграничны. Напротив, он стремится овладеть только одной женщиной, к которой сохраняет удивительное постоянство, привязанность...»<sup>66</sup>. Ивану-Царевичу дважды удается увести с собой Марию Моревну из дворца Коцея. Время допустимого отсутствия пленницы вещей конь Коцея определяет при первом увозе так:

<sup>64</sup> Калевала. М.; Л., 1933, с. 5—6.

<sup>65</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 52 и 85 (рис.).

<sup>66</sup> Новиков Н. В. Образы..., с. 195.

«Можно *пшеницы* засеять, дожждаться, пока она вырастет, сжать ее, смолотить, в муку обратить, пять печей хлеба наготовить, тот хлеб поесть — да тогда вдогон ехать, и то поспеем!»<sup>67</sup>

При втором увозе пленницы Иваном срок тоже определяется всем циклом земледельческих работ:

«Можно *ячменю* засеять, подождать, пока он вырастет, сжать-смолотить, пива наварить, допьяна напиться, до отвала выспаться — да тогда вдогон поехать, и то поспеем!»<sup>68</sup>

Перед нами драгоценнейшая и архаичная деталь — *время пребывания женщины, пленницы Кощея, на свободе, вне его «кощяного» царства* определяется длительностью *сезона полевых сельскохозяйственных работ*:

Сев.

Рост колосьев.

Жатва.

Молотьба.

Размол зерна.

Выпечка хлеба и варка пива.

Здесь с подробностью заклинания, перечисляющего все детали и все этапы, представлен полный годичный цикл древнего земледельца от весеннего сева до осеннего праздника урожая с его ритуальным пивом. Упомянуты здесь древнейшие злаки первых земледельцев: яровая пшеница и ячмень.

Теперь у нас накопилось достаточно материала для того, чтобы приложить к восточнославянской волшебной сказке общеевропейский эталон — греческую мифологию. Следует, разумеется, учитывать, что сопоставляться будут объекты разной степени сохранности и трансформации: с одной стороны, это — архаичные мифы балканских индоевропейцев (с возможным участием доиндоевропейского субстрата), претерпевшие несколько этапов многовековой литературной обработки античными драматургами и поэтами, а с другой — славянское устное творчество, дожившее в крестьянской среде до XIX в. и испытывавшее множество переделок и перемещений отдельных сюжетов из сказки в сказку. И все же сопоставление необходимо.

Кощей Бессмертный очень близок к греческому Аиду-Плутону, царю подземного мира мертвых. О связи Кощея с миром мертвых свидетельствует то, что кощунны, как уже говорилось, исполнялись в процессе погребального обряда на поминках по покойнику. Во многих сказках труп побежденного Кощея сжигают на костре, а пепел метлой разметают по земле. Эти действия отражают устойчивую общеевропейскую обрядность сожжения чучела зимы с последующим разбрасыванием пепла. Как и Кощей, Аид не убивает людей, не является причиной их смерти — он

<sup>67</sup> Народные русские сказки, с. 189.

<sup>68</sup> Народные русские сказки, с. 189.

только царствует над теньями, попавшими в его «кощное, сиречь в тьму кромешную».

Аид похищает Персефону, дочь Деметры и Зевса, и увлекает ее в свой аид («преисподнюю»). Деметра, богиня плодородия, разыскивая дочь, унесенную в самый разгар весеннего цветения, забросила свои обязанности, и на земле начался голод. Ничто не росло, ничто не цвело, ничто не созревало. Жизненная растительная сила вдруг иссякла. Тогда, как известно, Зевс вмешался и определил Персефоне пребывать вне аида, на земле, 8 теплых месяцев, а к своему подземному супругу отправляться только после завершения всех земледельческих работ в полях и виноградниках на 4 зимних месяца. Эти зимние месяцы совпадают с «аподемией» Аполлона, улетающего в это время на север к гиперборейцам.

Кощей тоже похищает девушку и держит ее в своем дворце, но положительный герой сказки увозит пленницу Кощея на срок, обозначенный весьма своеобразно, — на время сева, созревания хлебов и уборки урожая, т. е. именно на ту весенне-летнюю часть года, о которой идет речь и в греческом мифе о Персефоне. Герою русской сказки в мифе об Аиде и Персефоне соответствуют Тезей или Геракл, вступающие в единоборство с Аидом. Персефоне, дочери Деметры, богине весеннего воскресения природы и вегетативной силы, в восточнославянском фольклоре соответствует Анастасия («Воскресение»), дочь Димитрия («Настасья Дмитриевна», «Анастасия Прекрасная»).

Фольклорные имена славянской Персефоны представляют большой интерес. Иногда они отражают светлую, жизнеутверждающую сущность богини весны и хлебородных нив. Иногда имя свидетельствует о связи с водой, росой, орошающей поля: «Руса-Руса», «Русая Руса» — *русалка*, ведающая живительной росой. Под словом «роса» в русской народной речи подразумевались не только капли осевшего тумана, но и сам утренний туман, насыщавший всю растительность влагой («росный ладан» — смола, создающая при горении видимость тумана).

В сказочных именах пленницы Кощея отражена и вторая половина ее двойственной жизни — время пребывания в темном царстве смерти: Марья Моревна, Марья Марьяна или просто Марья. Если снять налет христианского имени Марии, то перед нами окажется распространеннейшее в славянском мире наименование персонажа весенней аграрно-магической обрядности — Марена, или Морена (*Marena* у чехов, *Marjen* у словаков, *Марена* у украинцев, *Marzena*, *Marzana* у поляков)<sup>69</sup>. Обряд заключался в том, что изготавливали из соломы куклу и затем топили ее или сжигали, а горелую солому от Марены разбрасывали по полям. Соломенное чучело олицетворяло зиму (или зимнюю ипостась единого мифического существа?), и сожжение его означало конец бесплодной зимы и начало весеннего возрождения, воскресения природы<sup>70</sup>. Имя

<sup>69</sup> *Niederle L. Slovanské...*, s. 249.

<sup>70</sup> *Покровская Л. В. Земледельческая обрядность.* — В кн.: *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.* М., 1983, с. 79.

уничтожаемого чучела было связано с понятием смерти, зимнего омертвления природы; оно происходит от слова «МОР», от глагола «мрети» — умирать.

В многообразии имен освобождаемой от мертвящего кощева начала женщины мы видим отражение двойственной сущности славянской Персефоны: один ряд сказочных имен (Марья Моревна, Марьяна) передает зимний период ее жизни где-то на стеклянных горах во дворце с хрустальными дверьми (ледовитый Север?), а другой связан с оживляющим началом весеннего расцвета природы: русалка Руса-Руса, Анастасия — «Воскресение».



«Коцуна» о похищении Коцсем жещины и о победе над ним светлых сил известна нам не только по восточнославянскому сказочному фонду, но и по севернорусским *былинам*. Вообще былинные и сказочные сюжеты редко переплетаются; оба жанра, одновременного происхождения, существуют самостоятельно и только в очень позднее время, в пору создания лубка, ряд былинных сюжетов передается в форме сказки. Исключение составляет известная былина «Иван Годинович», кульминационный пункт которой — смерть Кощея от своей стрелы — датируется, как увидим далее, временем начала формирования былинного жанра, т. е. серединой X в. Это заставляет нас очень внимательно отнестись к этой группе былин. Вариантов былины об Иване Годиновиче исследователи насчитывают около трех десятков<sup>71</sup>. Сюжет былины несложен: племянник князя Владимира сватается к дочери черниговского гостя Димитрия — Настасье Дмитриевне. В былине, как и в сказке, героиня может выступать под двумя своими сезонными именами — то как олицетворение расцветающей природы (Анастасия — «Воскресение»), то как представительница обители смерти (Марья — «Марена»). Приехав в Чернигов, Иван Годинович узнаёт, что девушка уже просватана за паря Кощея Тришетьова (Коцуя Тришетьова, царица Кощерица). Пренебрегая этим, герой увозит девушку.

Главные события происходят между Черниговом и Киевом, где-то около древнего Моровийска, с которым связывают происхождение Ильи Муромца («Моровленина»). Здесь на Ивана нападает Кощей и вызывает его на поединок; Иван Годинович одолевает Кощея и просит Настасью принести ему нож. Кощей убеждает девушку помочь ему, Кощею. В былине здесь допущена нелогичность: поверженный на землю Кощей говорит Настасье, что если она останется с Иваном Годиновичем, то будет служанкой «портмойницей» и ей придется «заходы (уборные) скрести», а если выйдет за Кощея, то будет царицей. Из былинной ситуации это не вытекает, так как Иван Годинович — племянник великого князя, выступающего его сватом, он назван по имени и по отчеству, у него есть своя дружина и он является крестным братом двух

<sup>71</sup> Астахова А. М. Былины Севера. М.; Л., 1938, с. 585—587. Здесь приведены подробные библиографические данные.

крупнейших киевских бояр-богатырей Добрыни Никитича и Ильи Муромца. Вернемся к этой нелогичности позже. Уговоры Кощея подействовали на Настасью; она помогла царицу Кощеицу. Иван Годинович был привязан к дубу, а Кощей на короткое время овладел Настасьей.

Одна половина былины закончена. Кощей хитростью и силой отвоевал себе девушку. В сказках процесс похищения дается предельно кратко: налетел, схватил, умчал к себе на стеклянные горы... В былине все происходит более жизненно, но после победы Кощея в дело вступают волшебные силы. На дуб, к которому привязан Иван Годинович, садится вещая птица (или две птицы — голуби, лебеди), враждебная Кощею:

На ту пору на то времячко  
Налетала птица, *черный вран*,  
Садился он, вран, на сырой дуб,  
Проязычил языком человеческим:  
«А не владеть-то Марьей Дмитриевной  
Царю Кощею Трипетову,  
А владеть Ивану Годиновичу!»<sup>72</sup>.

Царь Кощей Трипетович хочет застрелить вещую птицу (или птиц):

И говорит Кощей Бессмертный:  
«Ай же ты, Настасья Митриевна,  
Поддай-ко ты мне *лук, калену стрелу...*»  
Подает Настасья Митриевна  
Тугой лук и калены стрелы<sup>73</sup>.

Судя по тому, что следует далее, Настасья подала Кощею оружие плененного Ивана Годиновича, так как тот произносит заговор, обращенный к своему луку и к своей стреле:

Иванушко Годинович у сыра-дуба приговаривает:  
«Уж ты, батюшка, мой тугой лук,  
Уж ты, матушка, калена стрела,  
Не пади-ко стрела ты ни на воду,  
Не пади-ко стрела ты ни на гору,  
Не пади-ко стрела ты ни в сырой дуб,  
Не стрели сизых малых голубов.  
Обвернись, стрела, в груди татарский,  
В татарский груди во царский  
Ай старым старухам на роптание,  
Черным воронам все на грянье,  
Ай серым волкам все на военье»<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1910, т. II, с. 119.

<sup>73</sup> Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, с. 330—331.

<sup>74</sup> *Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины. М.; Л., 1938, т. II, с. 629.

Кощей торопится застрелить вещую птицу:

Хватил Кощей тугий лук,  
Натягал тетивочку шелковую,  
Кладывал стрелочку каленую,  
Стрелил-то в черна ворона,  
Стрелил — не попал в его.  
[Высоко-то стрела да поднималася,  
Да назад-то стрела да ворочалася].  
Так эта стрела взад обратилася,  
Пала ему в буйну голову.  
Облился он кровью горячею  
Пришла тут Кощею горькая смерть»<sup>75</sup>.

Былина кончается чудесным освобождением Ивана Годиновича и жестокой расправой с Настасьей, которую богатырь рассекает на части. Если продолжать сопоставление с мифом о Персефоне, то следует помнить, что в греческом мифе расчленению на части подвергается сын Персефоны Дионис-Загрей, умирающий и воскресающий бог. С самой идеей умирания божества плодородия в русской этнографии связаны похороны Ярилы, славянского Диониса, и уничтожение соломенного чучела Морены (сказочной Марьи Моревны). После обрядового растерзания куклы Морены, или ее сожжения, солому, как уже сказано, в магических целях разбрасывали по полям. В былине рассечению Марьи-Настасьи придано иное логическое обоснование, связанное с изменой героини Ивану Годиновичу.

Высказав несколько раз мысль о том, что в восточнославянском фольклоре (в сказках и былинах) сохранились разрозненные осколки древнего, индоевропейского мифа о борьбе жизненного, летнего начала с мертвящим зимним, сведу воедино имена и характеристики фольклорных героев, сопоставляя их с наиболее известными нам греческими вариантами мифа. Условность и малая доказательность такого сопоставления материалов, взятых на разных уровнях трансформации первичных мифов, ясна из всего сказанного выше.

*Марья Моревна* — женщина, похищаемая Кощейм Бессмертным, и находящаяся некоторое время в его (северном?) царстве «на стеклянных горах». Имя ее сближается с общеславянской Мореной — Мареной, персонажем обряда проводов зимы, обряда сожжения божества плодородия в его зимней, бесплодной ипостаси<sup>76</sup>.

Положительный герой сказок освобождает Марию Моревну от власти Кощей на весь летний период расцвета природы — от сева злаков до размола зерна и праздника урожая. Это позволяет сближать временную

<sup>75</sup> Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, т. II, с. 119. В квадратных скобках вставлен вариант из записей Гильфердинга (М.; Л., 1951, т. III, с. 428).

<sup>76</sup> О сожжении соломенных чучел на масленицу или на «красную горку» см.: *Пронн В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 83—91.

пленницу Коцея с античной Персефоной, временной пленницей Аида-Плутона.

*Настасья* (Анастасия — «Воскресение») — второе имя той же самой героини, которая именуется Марьей. Возможно, что имя, близкое к Морене («мор» — смерть), связано с зимним пребыванием Персефоны в аиде, а «Анастасия Прекрасная» — с *осенне-летним* расцветом, «воскресением» природы.

*Димитрий*, отец героини. Персефона — дочь Деметры. Не является ли в русском фольклоре имя Димитрия отголоском древних сказаний о Деметре — «Земли-Матери». Этнография знает словосочетание «Мать-сыра-земля», т. е. «Деметра». Русская привычность к отчеству, к наименованию по отцу, могла повлиять на превращение женщины Деметры (Δημήτηρ) в мужчину Димитрия (Δημήτριος).

*Иван Годинович*. Отчество этого богатыря, осмелившегося посягнуть на невесту самого царица Коцеица, очень трудно перевести каким-либо точным термином. Древнерусское слово «година» означало час, отрезок времени, эпоху; множественное число «годины» применялось к определению судьбы и годичных сезонов (. τροπή<sup>77</sup>). В «Слове о полку Игореве» печальное время определяется как «невеселая година», а «годины» понимаются в смысле хорошего, естественного хода жизни; княжеские убоицы «на ниче ся години обратиша». Весьма приблизительно можно перевести «Годинович» как «Судьбинович» (?) с оттенком понимания судьбы, как счастливого времени. Если допустимо оставаться на позиции сопоставления с античным мифом об Аиде и Персефоне, то с Иваном Годиновичем может быть сопоставлен только Геракл, так как один лишь Геракл вступал в бой с Аидом и ранил его стрелой. Одиссей видел в подземном царстве тень Геракла — «держал он лук напряженный с стрелой на тугой тетиве»<sup>78</sup>. В Илиаде речь идет о победе Геракла над Аидом:

Даже Аид всемогущий терпел от стрелы заостренной  
В день, когда тот же герой (Геракл) Громовержца сын его ранил  
В царстве мертвых у самых ворот и мучениям предал.  
Тотчас в зевесов чертог на пространный Олимп поспешил он (Аид)  
Страждущий сердцем, пронзенный страданьями, ибо провикла  
Острая медь ему в спину могучую...<sup>79</sup>

Причины и подробности битвы Геракла с Аидом нам неизвестны, так как этот эпизод упомянут лишь попутно, а полностью миф о борьбе Геракла с властителем подземного царства в античной традиции не сохранился.

Упомяну (не вводя это в систему доказательств), что в былинах об Иване Годиновиче есть побочные сюжеты, не связанные со стержневым рассказом, но сближающие былины с мифом. Во-первых, это принижение

<sup>77</sup> Срезневский И. И. Материалы..., с. 535—536.

<sup>78</sup> Одиссея, XI—606—607. М., 1958, с. 191.

<sup>79</sup> Илиада, V — 395—401. М., 1935, с. 81.



Ивана Кощеем — жена его будет «портомойницей», что не вытекает из положения героя в этих вариантах былины. Во-вторых, это вклинивается в былинное повествование охота на разных зверей. И то и другое станет более оправданным, если мы вспомним о подневольной службе Геракла у Эврисфея, заставившего его совершить 12 подвигов.

Есть особые варианты былины, где Иван Годинович 12 лет служит у чужого царя<sup>80</sup>. В других вариантах есть охота ивановой дружины (совершенно не связанная с основным сюжетом), во время которой побеждают таких зверей, как лев, тур, лань, что напоминает соответственные подвиги Геракла: немейский лев, критский бык, керинейская лань.

*Кощей Бессмертный.* О нем уже сказано достаточно для того, чтобы можно было считать его, царя «кощьюной», преисподней, аналогом античного Аида.

*Кощей Трипетович.* Устойчивое отчество Кощея еще не подвергалось толкованию. Быть может, сюда следует привлечь из античной мифологии имя Триптолема. Связь с интересующей нас тематикой такова: Деметра, мать Персефоны (и, так сказать, теща Аида), обучила Триптолема земледелию, подарив ему зерна пшеницы, а Триптолем в свою очередь научил людей сеять зерна в землю. К Аиду это имеет отношение постольку, поскольку Аид — Плутон (аналогичный Зевсу Хтонию) считался покровителем земных богатств и впоследствии слился в единый образ с Плутосом, богом обилия и богатства, близким к Деметре и Персефоне<sup>81</sup>. Миф о Триптоleme географически косвенно связан с землями праславян, так как именно «скифский» царь Линх пытался присвоить себе первенство ознакомления людей с пшеницей. Настоящие скифы — кочевники, не знающие посевов; если говорится о скифах, хвастающихся изобретением земледелия, то ясно, что речь идет о земледельцах-праславянах («сколотах» Геродота), у которых греки, начиная с VI в. до н. э., постоянно покупали зерно, называя их «скифами-пахарями» (см. вводную главу).

Деметра в наказание превратила Линха в рысь. Сочетание «Кощей Трипетович» могло означать такую же двойственность, двуипостасность божества, как и наименование Зевса Хтонического («Подземного»).

Сопоставляя восточнославянский фольклорный комплекс, связанный с Кощеем и его пленницей, с мифом об Аиде и Персефоне, мы сравниваем материалы, разделенные почти тремя тысячами лет. Если бы на этом интервале обнаружили промежуточные звенья, то сопоставление получилось бы большую убедительность.



Рассмотрим третий источник сведений о мифе об Аиде-Кошее — турий рог из Черной Могилы, датированный монетами Константина Багрянородного 945–959 гг.<sup>82</sup> Вещи из этих раскопок составили целый музей

<sup>80</sup> Астахова А. М. Былины Севера, с. 110—111.

<sup>81</sup> Мифы народов мира. М., 1982, т. II, с. 317.

<sup>82</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова, с. 28—29.

русского княжеского быта эпохи Святослава. После сожжения трех покойников на кострище курган был насыпан на половину своей высоты и на вершине этого холма диаметром в 40 м были положены снятые с погребального костра останки двух князей в полном доспехе, сильно пострадавшем от огня.

В процессе совершения обряда тризны и стравы к этим останкам добавлялись различные ритуальные предметы, нетронутые огнем: железный котел с бараными и птичьими костями (остатки жертвенной стравы), жертвенный нож, бронзовый идол и два знаменитых турьих рога, окованных чеканным серебром с позолотой.

Турьи рога-ритоны были обязательной принадлежностью торжественных полуритуальных пиров и являлись обязательным атрибутом богов, как символ благоденствия («рог изобилия»). Выше уже приведено большое количество примеров сакральных рогов разных эпох, начиная с каменных стел на путях праславянской хлебной торговли VI—V вв. до н. э.

В связи с темой о смерти Коцея нас сейчас должен интересовать большой рог (длина 67 см) с сюжетной чеканкой, положенный, очевидно, старшему князю; юноше-княжичу принадлежал меньший ритон с растительным узором восточного стиля. Турий рог был первоначально покрыт резным орнаментом по самому роговому веществу. Этот первичный узор был закрыт набитыми на рог серебряными бляхами и широкой оковкой устья ритона<sup>83</sup>. На оковке турьего рога по золотому фону рельефно вычеканены 12 фигур: пять зверей, три птицы, два чудища и две человеческих фигуры — бородатый мужчина с луком в руке и девушка с длинной косой, держащая лук и колчан для стрел. По поводу содержания всей круговой композиции было высказано много разных гипотез<sup>84</sup>.

В 1949 г. мною была предложена следующая расшифровка сюжета: «Наиболее полную аналогию черниговскому рогу представляет черниговская же былина об Иване Годиновиче»<sup>85</sup>. Главная сцена с человеческими фигурами представляет следующее: справа изображена птица «черный вран» (или, судя по размерам — орел), распростерший крылья и как бы собирающийся взлететь. Рядом с птицей — девушка в поневе с луком и колчаном. В том, что здесь изображена именно девушка, а не

<sup>83</sup> Общий вид обоих рогов лучше всего представлен на цветных photographиях в издании: Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X—XIII вв. Л., 1971. с. 6, 7, 8, 9. Текст с. 12—14. Турьи рога из Черной Могилы были тщательно реставрированы в Гос. ист. музее в 1940-е годы профессором Ф. Я. Мишуковым. Эта реставрация выявила ряд ошибок в публикациях Д. Я. Самоквасова, важнейшей из которых является поворот верхней окованной части большого рога на 180° по отношению к корпусу самого рога, что влияет на определение лицевой и тыльной стороны ритона (см. Самоквасов Д. Я. Северянские курганы... табл. V, № 3275). Правильное размещение частей после реставрации см.: Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство..., с. 7, рис. 2.

<sup>84</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова, с. 43—49.

<sup>85</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова, с. 49. Рис. 20 на с. 48, изображающий смерть Коцея от своей стрелы, выполнен художницей Е. М. Смирницкой с натуры (с дополнением утраченных частей оперения птицы).

замужняя женщина, убеждает четко выполненная коса, заплетенная в три плети, свешивающаяся на грудь. За девушкой изображен мужчина, стремительно бегущий по направлению к «врану»; на нем надето нечто вроде кольчуги (?). В руке у мужчины лук, но стрелы нет. (Рис. 67).

Самое интересное то, что *три стрелы* находятся *позади* Кощея, в стороне, противоположной вещи птице. В отличие от былин, в которых Кощея убивает первая же стрела, здесь дан типичный для сказок троекратный повтор, который мог бы быть выражен словесно примерно так: а одна-то стрела ввысь пошла, а другая стрела изломилась, а третья стрела «пала ему в буйну голову».

Здесь есть все, что упоминается в кульминационной части былин: вещая птица, девушка, подающая лук и стрелы Кощею, и сам Кощей с луком в руке, бегущий к вещи птице, и стрела, летящая в затылок Кощею. Добавлены две стрелы, не выполнившие своего назначения (но оказавшиеся все же не около птицы, а позади Кощея). Отсутствует Иван Годинович. Но ведь и в былине Иван не участвует в убийстве Кощея, а убивает его некая вещая сила, представителем которой является «черный вран» или другие птицы; иногда семейная пара птиц, как символ продолжения жизни.

При таком поразительном совпадении редкостной сцены кощевой смерти в былинах и в композиции на священном турьем роге, мы должны внимательно рассмотреть все звенья чеканной композиции на оковке рога.

Серебряная оковка турьего рога представляет собою широкий цилиндр высотой около 12 см, полностью покрытый чеканными плоскорельефными изображениями; фон утоплен при помощи пунсонов и вызолочен. Все изображения разделаны чернью и четко выделяются на золотом фоне. В развернутом виде оковка является серебряной полосой длиной около полуметра.

У рога, как у питьевого сосуда-ритона, легко определяется лицевая сторона (обращенная к лицу пьющего из рога) и тыльная, противоположная сторона. Финальная сцена смерти Кощея помещена в середине *тыльной* стороны, а в центре *лицевой* стороны оковки рога размещены два грифонообразных чудовища, между крыльями которых изображен главенствующий над всей композицией, красиво выполненный стилизованный росток (цветок хмеля?). Строго диаметрально по отношению к этому ростку на противоположной стороне находится фигура девушки, Настасьи Дмитриевны, Анастасии Прекрасной. Это — определенная смысловая ось всей изобразительной системы этого интереснейшего художественного произведения, в котором, как увидим, тщательно продуманы как отдельные детали, так и общее построение повествования, завершающегося изображением смерти Кощея.

Внимательное рассмотрение всей оковки рога в целом убеждает нас в том, что здесь дан не простой тератологический орнамент с произвольным набором зверей, чудовищ и птиц, а осмысленная и выразительная композиция. Двенадцать фигур, заполняющих все пространство оковки, делятся на две группы по чисто формальному признаку: три фигуры по-

казаны каждая в отдельности, изолированно, а остальные в той или иной степени переплетены между собой.

Оказывается, что деление не только формальное, но и смысловое — изолированные фигуры это: Кощей, Анастасия и вещая птица, т. е. главная часть былины об Иване Годиновиче. Переплетенные фигуры, в свою очередь, делятся на общую многофигурную композицию в срединной части лицевой стороны оковки и расположенную слева от нее группу из двух дерущихся волков. Волки являются как бы деклинационным знаком между центральной композицией с чудимицами и сценой смерти Кощей. Волки переплетены между собой: шея одного зверя как бы проходит сквозь шею другого. Туловища их стоят почти вертикально, а передняя часть корпуса сильно изогнута; зубастые пасти раскрыты, огромные когти показаны крупным планом. Из соприкасающихся звериных хвостов вырастает стилизованный цветок хмеля, подобный тому, который помещен между двумя центральными чудимицами. Грызущиеся в яростной схватке звери показаны с максимальной экспрессией.

Смысл этой парной композиции, очевидно, в том, чтобы дать *символ борьбы*, противостояния равных сил. Наличие пышного ростка между телами волков, быть может, указывает причину схватки — борьбу за жизненную силу, олицетворяемую в средневековом искусстве ростком, распускающейся почкой, шишечкой хмеля. Эта пиктограмма борьбы за доброе начало не переплетена ни со сценой смерти Кощей, ни с центральной композицией, хотя с последней у нее есть ряд общих черт.

Чрезвычайно интересным является то, что фигуры, занимающие самое видное место на оковке турьего рога на его лицевой стороне, связаны воедино орнаментальными лентами, «узами» с растительными окончаниями.

Художник или руководивший им мудрый волхв-«хранильник» двумя способами — выбором срединного места и перевязанностью персонажей друг с другом — выделяет то, что он считал главным во всей системе ритуальных изображений. Переплетенными между собой «узами родства» оказываются: два чудимица-грифона, ястреб (или иная хищная птица), хорт-волк и петух. Немалый интерес представляет дважды повторенное изображение зайца. Как мы помним, заяц является обязательным персонажем сказок о кощевой смерти: быстроногий заяц — первое живое существо, внутрь которого вложена смерть Кощей Бессмертного. Если найдут остров в океане, если обнаружат дуб, а в его дупле — сундук, то из сундука должен стремглав выскочить заяц, унося в себе кощеву смерть и тем спасая Кощей. Во многих сказках логика нарушается и в утробе зайца оказывается утка, а в утке — кощевина смерть. Вполне возможно, что дополнительный поиск (утка и яйцо) и связан с финно-угорским субстратом, так как общеизвестны космологические легенды об утке

Рис. 67. АНАЛИЗ КОМПОЗИЦИИ НА ТУРЬЕМ РОГЕ.  
Сказочные и былинные сюжеты

Кутана → лето



и яйце, имеющиеся в карельской «Калевале» и в мордовских народных мифах<sup>86</sup>.

В славянском фольклоре заяц занимает особое место. Заяц табуирован, его нельзя употреблять в пищу; если заяц перебежит дорогу, то следует возвратиться с пути. Зайца нельзя поминать, пlying по воде, так как водяной поднимет бурю, и т. п.<sup>87</sup>

В Ипатьевской летописи есть упоминание о литовском «заячьем боге» Диверикзе: если заяц выбегал из леса, то охотники не въезжали в лес «не смеяше и розы (ни одной ветки) уломити»<sup>88</sup>.

«Диверикз» переводится как «бич божий»<sup>89</sup>.

Следовательно, заяц расценивался славянами и литовцами как представитель недоброго начала, что и объясняет нам его роль в сказках — заяц охранитель Кощея, вместилище его смерти. Для эпохи Киевской Руси особая роль зайцев документирована их изображениями на ритуальных браслетах. Рядом с зайцами помещали рисунок чаши для священного питья (см. главу 13), которым хотели умиловить зловердного зверька<sup>90</sup>.

Первым сюжетом (начиная с левой стороны) центральной композиции является знакомая нам по сказкам ситуация: ястреб (коршун, сокол, орел) хочет схватить стремительно скачущего от него зайца; правая когтистая лапа птицы почти касается головы зайца, но птица еще не впиалась когтями, зверь еще не пойман... Рядом еще раз изображен заяц, скачущий в обратном направлении. Вполне возможно, что художник, по законам средневекового искусства, хотел изобразить не двух разных зайцев, а одного зверя в движении, в разных положениях. Заяц ускакал от ястреба, но его подстерегает другой помощник сказочного героя — «хорт» (архаичное слово, обозначающее и волка и собаку). На турьем роге есть и этот персонаж. Хорт изображен по правую сторону от чудиц; он изогнулся, поворачиваясь к зайцу, и широко раскрыл зубатую пасть. Два элемента сказки налицо: заяц, как вместилище кощеевой смерти, и преследующие его помощники героя, благодарные животные — ястреб и хорт-волк<sup>91</sup>.

В сказочном творчестве устойчивым, почти обязательным условием успеха является троекратность попыток; только на третий раз удастся задуманное. Здесь мы видим лишь две попытки достать кощееву смерть, заключенную в табуированном звере зайце: первая попытка при посредстве ястреба и вторая — с помощью волка. Обе они оказались не-

<sup>86</sup> Наиболее полное собрание фольклорных сведений о зайце см. в статье: *Гура А. В.* «Заяц» (Проект словника этнолингвистического словаря славянских древностей). М., 1984, с. 129—149.

<sup>87</sup> Народные русские сказки / Собр. А. Н. Афанасьева М., 1869, т. III, с. 255.

<sup>88</sup> ПСРЛ. М., 1962, т. II, с. 188.

<sup>89</sup> *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

<sup>90</sup> *Рыбаков Б. А.* Русалин и бог Симаргл-Переплут.— Сов. археология, 1967, № 2, с. 107—108, рис. 10 и 15.

<sup>91</sup> *Новиков Н. В.* Образы восточнославянской волшебной сказки, с. 209.

удачными, так как пойманного зайца нет на оковке рога. Третьей и окончательной попыткой, как мы знаем, была заговоренная стрела, пущенная рукой самого Кощея.

Между сценой стрельбы по вещи птице и хортом, оскалившим пасть на зайца, помещен петух, заслуживающий особого рассмотрения.

Крупная фигура петуха повернута к центру композиции, к сценам неудачной ловли зайца ястребом и волком, но тем не менее петух изображен в самом победоносном виде: он широко распростер крылья, задрал голову вверх и раскрыл клюв, бородака его извивается — петух поет! Лентами-узами петух переплетен с соседним волком и тем самым вплетен в общую композицию, которую он завершает на правом боку оковки рога. Далее идет сцена смерти Кощея. Следует предположить, что петух, несомненно относящийся к вещам птицам, в этом месте повествования объявляет о неизбежности победы над темными «кощными» силами. Непосредственно за спиной петуха находятся три стрелы, из которых одна направлена в затылок Кощея.

Единственным отступлением от реализма в изображении вещего «кура» являются стилизованные ростки на его крыльях. Они оказываются для нас драгоценными признаками, так как вписывают этого шантеклера, певца зари, в систему символики борьбы за расцветающую природу.

Рассмотрим ту плетенку, которая связывает воедино персонажей центральной композиции; она похожа на стебли вьющегося растения и в трех случаях завершается стилизованным ростком более упрощенной формы, чем ростки у волков, у чудищ и петуха. Точно так изображены стебли растений в орнаменте под общим фризом. Один вьющийся побег проходит сквозь шею левого чудища и связывает его с ястребом. Сами чудища сплетены друг с другом дважды: отростками крыльев и хвостами. Правый грифон сплетен посредством стебля с таким же стеблем, выходящим из пасти хорта; хорт-волк, располагающий собственным стеблем, сплетен, как уже говорилось, с петухом. Зайцы (точнее — дважды показанный заяц) не включены художником в систему «уз единства», что и естественно с точки зрения рассказа о *добрых* силах, помогающих отыскать и добыть кощеву смерти. А заяц — представитель «кощного» мира, охраняющий жизнь Кощея.

Вся плетенка идет по верху; ею соединены головы, шеи и крылья участников центральной композиции. Не является ли эта плетенка изображением побегов хмеля, поднимающихся по стеблям кустарников и деревьев на значительную высоту? В пользу хмеля говорит форма двух наиболее пышно представленных ростков — у грызущихся волков и у чудищ. Чешуйчатый характер этого растительного символа позволяет уверенно связывать его с оформившимся шипковидным цветком дикорастущего хмеля, что семантически соотносилось бы как с назначением самого турьего рога, служившего для хмельного напитка, так и со священным смыслом ритуального питья, сваренного с хмелем («ХЪМБЛЬ» — сравни инд. «сома», «хома» — божественный напиток).

Растительные символы в декоре турьего рога существуют не только как придатки к бестиарию, занятому поиском кощевой смерти. Они по-

мещены двумя круговыми поясами по низу оковки под ногами зверей и людей (сплошной пояс) и по верхнему краю рога (отдельные бляшки, набитые поверх основной оковки). Ниже круговой оковки устья ритона, на середине самого рога, набит наискось большой серебряный квадрат с растительным узором, направленным «во все четыре стороны».

Бляшки верхнего ряда по характеру черневого растительного орнамента распадаются на три группы: одна группа из четырех блях расположена влево от чудищ, другая (тоже из четырех) — вправо от чудищ, а третью группу составляют две разных бляшки над Кощеем и Настасьей.

Весь растительный орнамент верхнего и нижнего ряда резко делится на часть, расположенную влево от среднего цветка хмеля, у чудищ и на часть, идущую вправо. Нижний ряд, вычеканенный на самой оковке, к сожалению, плохо сохранился, но можно установить, что зубцы оковки были неравной длины (короткие чередовались с длинными) и отличались степенью пышности растения. Характер растений в левой половине нижнего ряда идентичен с растениями верхнего ряда. Во всей левой половине помещены молодые ростки *вьющегося* растения, переплетающиеся попарно, что тоже говорит в пользу хмеля. Правая сторона нижнего ряда представляла, судя по рисунку Самоквасова и по местам серебряных заклепок, такое же чередование более длинных и коротких зубцов. Орнамент правой стороны низа резко отличался от левой и представлял собой крупные единичные соцветия, близкие, по-видимому, к соцветию между чудищами. Орнамент низа на участке Коцея и Настасьи, к сожалению, сохранился лишь частично.

Переплетающиеся стебли нижнего орнаментального ряда образуют сплошной растительный ковер под ногами всех персонажей всей оковки рога. Плетенка *над* центральной композицией по манере изображения совершенно одинакова с этими стеблями нижнего пояса. Верхний орнаментальный ряд из отдельных бляшек сохранился отлично. Рисунок в бляшках левой части представляет собой переплетение двух молодых ростков. В правой части на бляшках изображалось пышное растение, разросшееся в две стороны. Длинным зубцам низа здесь соответствовало растение с четкой вертикальной полосой черни.

Над фигурой Настасьи помещены две бляшки. На одной из них — наиболее пышное растение, разросшееся в три стороны; на другой — нет растений, но изображен знак пола; это единственная бляшка с таким знаком<sup>92</sup>.

Как видим, тема растительности охватывает все три зоны замечательной черниговской оковки: в верхнем ряду показано *развитие* растительной среды, ставшее предельно мощным в связи со смертью Коцея. В средней зоне стеблями и ростками перевязаны участники поиска смерти Коцея, а вздымающимися ростками (или цветами хмеля) отмечены начало, середина и конец этого сказочного комплекса. Нижний ряд, подоб-

<sup>92</sup> Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство..., с. 9, рис. 4.



но верхнему, в первой (левой) половине дает молодую, прорастающую зелень, а в правой — крупные, вполне созревшие растения.

Разделителем двух вегетативных периодов (весеннего и летнего?) являются огромные грифонообразные чудища, к которым мы возвратимся после попыток осмысления всей рассмотренной выше «кощунной» системы.



После ознакомления со всеми отдельными элементами чеканной композиции на оковке турьего рога середины X в. рассмотрим ее содержание. Порядок рассмотрения определен самим художником, поместившим *финальную* сцену смерти Кощея на тыльной стороне рога, а в центре лицевой стороны изобразившим двух чудищ, четко делящих все изображение на левую и правую половины. Начинать обзор следует с той промежуточной группы, которая помещена между персонажами финального эпизода (Кощей, Настасья, вещая птица) и персонажами, занятыми еще только поиском кощевой смерти, т. е. с изображения борющихся волков.

1. Изолированная группа из двух волков, сцепившихся в жестокой схватке, дана не в реальном плане. Это — символ предстоящей борьбы за растительную силу природы. Манера изображения условная, сказочная: головы волков проходят сквозь тела, хвосты превращаются в растение. Грызущихся волков следует понимать как вступление ко всему последующему повествованию о борьбе сил жизни с мертвящим началом.

2. Стеблями растений художник с поразительной продуманностью свел воедино ту группу сюжетов, которую мы знаем по многочисленным сказкам о Кошее, но которая отсутствует в былинах. Поиск смерти Кощея на оковке X в. значительно упрощен по сравнению с позднейшими сказками XIX в. Смерть Кощея предполагается запертой в зайце, «биче божьем». Заяц пытается поймать ястреб, но тот ушел от ястреба и ускакал в противоположную сторону; однако в этой стороне находится хорт-волк, оскаливший пасть на зайца. Все это происходит под крыльями центральных чудищ, которые сами в погоне за зайцем не участвуют, хотя и показаны с раскрытыми клювами. Здесь в отражении сказочного повествования на чеканной оковке рога оказывается смысловой провал. Каким-то образом в мифе выяснилось, что Кощея Бессмертного можно убить стрелой. Показателем того, что третья попытка уничтожения Кощея должна быть удачной и неотвратимой является победоносно поющий петух. В такой роли петуха в сказках нет, но художник X в. ввел его именно в тот раздел, который излагает сказочный вариант поиска кощевой смерти и вместе со сказочными «благодарными животными» (ястреб, волк) обвинил его плетеной стеблей.

3. За пределами передней *сказочной* композиции, подчеркнутой узами из стеблей, находится вполне реалистическое изображение *былинного* варианта смерти Кощея. Перед вещей птицей, похожей здесь не на «врана», а на орла (загнутый клюв, взъерошенные перья на шее), находятся два действующих лица быliny об Иване Годиновиче — Кощей

и Настасья Дмитриевна. Как и в былинне, Настасья подает Кощею лук и колчан. Элемент повествовательной динамики есть и здесь: лук изображен дважды, как в руках девушки, так и в руках самого Кощея, хотя по былинам Настасья никогда не стреляла в вещую птицу, а только приносила лук царю. Эта деталь подкрепляет мысль об *одном* (но движущемся) зайце при двух изображениях.

Реализм художника в этом разделе его сложной композиции сказывается во многом: коса девушки, стрижка «под горшок» у Кощея, тщательно изображенный лук со всеми изгибами корпуса и узлами тетивы. Верхом реализма являются изображения стрел: они правильно оперены и снабжены острями, известными нам по археологическим находкам. Первая стрела, предназначенная для вещей птицы, — «срезень», специальная двурогая стрела для стрельбы по птицам; она ушла ввысь. Вторая стрела уже иного типа — это боевая воинская стрела: она изломилась надвое. Третья стрела, летящая в голову Кощея, тоже обычная боевая стрела.

4. Итак, все изображения в средней зоне оковки турьего рога представляют собой целостное повествование, объединяющее в одно целое и *сказочный* вариант рассказа о смерти Кощея (но без утки и яйца) и *былинный* вариант. Сказочный вариант выделен автором повествования при помощи растительных стеблей. Кроме того, он обрамлен с обеих сторон двумя символами: слева, как бы в качестве запева, зачина, помещен символ борьбы, а справа — символ победы — петух с процветшими крыльями.

Древняя кощуна о смерти Кощея не знала героя — ни сказочного Ивана Царевича, ни былинного Ивана Годиновича здесь нет. Кто же побеждает Бессмертного, чья воля направляет третью стрелу в буйну голову царица Кощеища?

По центральному положению на турьем роге, по своим огромным размерам, вдвое превышающим человеческие фигуры, главенствующими на всей оковке являются грифонообразные чудища лицевой стороны рога. На окружности серебряной оковки эти чудища занимают чуть менее одной трети всего изделия, столько же, сколько занимает вся сцена кощевой смерти с вещей птицей и стрелами позади Кощея. Вокруг этих чудищ, под их крыльями и ведется первоначальный поиск кощевой смерти.

В былинне не герой убивает Кощея, а волшебная невидимая сила. В сказках происходит то же самое — герой *достает* кощеву смерть, а само умерщвление Кощея происходит не при воздействии героя непосредственно на своего противника, а на расстоянии (Иван-Царевич давит яйцо, и Кощей от этого умирает). Во всех случаях смерть Кощея предопределена какой-то высшей волшебной силой, а герой является промежуточным звеном. Как мы помним, в греческой мифологии сохранились только неясные фрагменты поединка героя с Аидом. Там тоже действует стрела, но мифа, как такового нет, есть только эпизод без поясняющего его окружения. В мифе о Персефоне и Аиде равновесие в природе (зимой Персефона у Аида, а весной и летом — на земле) уста-

новлено не в результате победы над богом мертвых, а волею Зевса по просьбе Деметры.

В нашем случае олицетворением этой высшей воли явились чудища, прямо связанные с поиском смерти бога мертвых. Грифонообразный облик их хорошо вписывается в представления о высшей воле: грифоны — «собаки Зевса», т. е. греческое соответствие Сэнмурву, крылатой собаке верховного бога Агурамазды, выполняющей на земле повеления божества. Повеление Зевса, выполняющего просьбу Деметры о пребывании Персефоны на земле для процветания растительности, могло быть передано при посредстве грифона (?).

Чудища черниговского рога представляют собой фантастические существа с птичьим туловищем, птичьей головой и могучими крыльями. Крупы существ — звериные с гладкими хвостами. Концы хвостов завершались не кисточкой, а растительным раструбом. Передние лапы у левого чудища не видны, а у правого они показаны, но не очень четко. Кончатся лапы ясно обозначенными когтями. По всей вероятности, мастер хотел изобразить обычного грифона с львиным туловищем, но не имел перед глазами хорошего образца и едва ли видел льва в натуре. В итоге под резцом чеканщика получился «птище» с элементами львиного туловища.

Грифоны и самарглы очень часто встречаются в русском прикладном искусстве XI—XIII вв. и в архитектурном декоре. Нередко они располагаются симметрично по сторонам композиции, обозначающей Небо, высшую небесную силу (см. подробнее далее главу 12). Грифоны очень часто бывают покрыты знаками плодородия. Есть изображения грифонов, терзающих яйца (например, на Дмитровском соборе во Владимире).

В Болгарии, в Преславе, часто посещавшемся русскими в X в., найден клад с золотыми вещами, на которых изображены грифоны, самарглы и символ неба. Клад точно синхронен турьему рогу; его дата — 945—959 гг.

5. Завершающие выводы позволяет сделать растительный орнамент. Пышное растение (цветок хмеля) находится, как уже много раз говорилось, на самом видном центральном месте оковки рога между двумя грифонами. Это — точка временного отсчета: влево от нее (в верхнем и нижнем ряду) расположен орнамент из молодых ростков, а справа — зрелые, крупные растения. Точка отсчета отделяет, очевидно, весеннюю половину теплого сезона от летней половины. Растительный орнамент здесь не безмолвный равномерный узор, а осмысленное сопровождение основной темы. Второй точкой временного отсчета является фигура Анастасии («воскресение») Прекрасной, отмеченная знаком женской плодovitости и наибольшим расцветом растений. Сразу вслед за этой русской Персефой в верхнем поясе начинается мотив молодых ростков. Первая бляшка с молодыми ростками приходится над вещей птицей, и интересно то, что птица, предвещающая свободу Анастасии от Кощея, смотрит не на вызванную ею стрельбу в нее самую — голова вещей птицы обращена не влево, а вправо, к символу борьбы, к как бы новому поиску смерти Кощея, т. е. подчинена идее вечного движения, вечной смены сезонов, по-

беды живительных сил над мертвящими. Вещая птица смотрит не на настоящее, становящееся уже совершенным, а в будущее.

Четкое деление обоих поясов (верхнего и нижнего) растительного орнамента на первичный участок с молодыми ростками хмеля и на равный ему участок с полностью распустившимися растениями, уполномочивает нас на календарный вывод. Ясно, что подобное изображение вегетативного периода отражает деление на весенний его отрезок и на собственно летний. «Макушкой лета», рубежом двух половин весенне-летнего времени называют день летнего солнцестояния 24 июня, когда празднуется Купала, позднее — по дню Иоанна Крестителя названный днем Ивана Купалы. Именно к этому сроку начинает прости хмель, огромный цветок которого является на нашей оловке разделителем двух сезонов<sup>93</sup>.

Календарное значение растительного орнамента подкрепляется и различием двух грифонов, из крыльев которых вырастает этот цветок: левый («весенний») грифон показан с более молодым оперением, а на правом («летнем») грифоне перья длиннее, крылья более могучие, концы крыльев закручиваются в завитки. Художник показал, что летний грифон крупнее, как бы старше своего весеннего собрата.

Возможно, что ритуальный рог с подобным выдвиганием на первое место купальской волшебной силы (олицетворенной в двух грифонах) в его декоре предназначался для самого торжественного закликательного общественного праздника — дня Купалы, середины года («шестая пятница» из 12 пятниц в году), дня летнего солнцестояния, отмеченного в древних календарях удвоенным солярным знаком.

Что касается образа грифона, то он был известен праславянам еще в далекое скифско-сколотское время, когда на скифском пограничье для украшения наверший знамен применялись бронзовые фигуры грифонов<sup>94</sup>. Им несомненно придавалось охранительное, апотропеическое значение, и грифоны нередко изображались в активной позе терзания.

Большой интерес для нашей темы представляет русское соответствие античному наименованию грифона — ДИВЪ<sup>95</sup>. Див дважды упоминается в «Слове о полку Игореве». Первый раз при приближении Игоря к степи Див, находящийся на вершине дерева, «велит послушати» что-то степной земле и какому-то идолу в Тмутаракани. Вторично Див упоминается в момент разгрома русских войск: Див упал на землю. Подробнее образ Дива будет рассмотрен ниже в общем контексте сюжетов прикладного искусства X—XIII вв.

Можно предположить, что обозначение грифона, «собаки Зевса», словом «див» может объясняться как прилагательное от русской формы имени Зевса (Ζεύς, Διός): «ДИЙ», «ДЫЙ» — ДИИВЪ, ДЫИВЪ, т. е.

<sup>93</sup> Нечипорук И. Д. Агробиологические основы возделывания хмеля. Львов, 1955, с. 46—50.

<sup>94</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 555.

<sup>95</sup> Срезневский И. И. Материалы..., т. I, с. 48. ДИВЪ — gtyrphus (в Житии св. Власия).

«принадлежащий Дию». В дальнейшем образ фантастического зверя с крыльями и птичьей головой послужил основой для словообразования типа «диво», «дивиться», «удивляться», «дивный» (в смысле необычный).



Чеканную композицию на турьем роге из черниговского княжеского кургана мы должны воспринимать как тщательно продуманную во всех деталях иллюстрацию к древней «кощуне» об извечной борьбе жизненного и мертвящего начала в природе и прежде всего в растительном мире.

Главная идея мифа — кратковременность торжества «кощного» начала и предопределенность свыше победы над ним сил жизни, роста, цветения.

В эпоху Святослава миф существовал в более целостном виде, чем он дошел до нас в фольклорных записях XIX—XX вв. В нем было единое повествование о поиске кощевой смерти и о самой смерти Кощея, ставшего уже ненадолго мужем Анастасии. В фольклоре оно расчленилось на волшебные сказки о поиске кощевой смерти, осложненные множеством вариантов о «благодарных животных»; кощевая смерть в сказках упрятана в значительно более сложную систему (море, остров, дуб, сундук, заяц, утка, яйцо, иногда — игла). В черниговском мифе смерть Кощея спрятана только в зайце; из помощников невидимых сил мирового добра (героя в мифе еще нет) в мифе даны только представители пернатых (ястреб) и зверей (хорт, названный в сказках архаичным словом).

Возможно, что миф состоял из двух частей: 1. Поиск. 2. Смерть. Первая часть (уцелевшая впоследствии в сказках) на оковке рога выделена особо. Героями этой части, а может быть и всей композиции, являются два «дива». Вторая часть послужила основой былии. Здесь два антипода — Кощей и Анастасия, дочь Димитрия, — выступают в антропоморфном облике. Противостоящего Кощею антропоморфного героя в древней «кощуне» еще нет. Сказочный и былинный герой, богатырь по имени Иван, освобождающий Анастасию Прекрасную, — по всей вероятности, более поздний элемент повествования, появившийся в народных сказаниях не ранее широкого распространения христианства.

Срединный летний праздник Купалы с его кострами, всенародными «событиями» и разгулом всех жизненных сил, время превращения старых зерен в новые колосья, день «бесовских русалий» стал ивановым днем (Стоглав). Приуроченность мифа, изображенного на ритуальном роге, к «макушке лета», ко времени праздника Купалы не подлежит сомнению, хотя сама смерть Кощея, освобождающая «воскресающую» Анастасию, должна была происходить ранее, может быть, в день весеннего равноденствия; она и отодвинута мастером на тыльную сторону. По принципу двоеверия летний праздник стал Иваном Купалой.

В эпоху возникновения былинного эпоса, в X—XI вв., вещая сила, противостоящая Кощею, стала персонифицироваться в виде богатыря Ивана Годиновича, т. е. «Ивана Жизненного», «Ивана Удачливого», который еще позже стал в народных сказках Иваном Царевичем.

Мифологическая композиция на оковке турьего рога не лишена принципа антропоморфности — в человеческом облике здесь показаны два мифологических персонажа, представляющих зимний и летний периоды жизни — Кощей и Анастасия («зимнее» имя которой — Марья Моревна). Анастасия-Воскресение вполне может быть сопоставлена с античной Персефоной, зимней пленницей Аида. Впервые на возможность такой аналогии указал еще А. С. Фаминцын, опираясь на славянские обряды и обрядовые песни<sup>96</sup>. Обращение к сказкам, былинам и к турьему рогу укрепляет выводы Фаминцына.

Сама фигура девушки с луком и колчаном на оковке рога ничем не примечательна и опознается только в контексте с Кощеем и сценами поиска его смерти, т. е. при соединении былинного и сказочного вариантов мифа. Но растительный орнамент, окружающий верх ритона, играет здесь как бы роль античного хора в трагедии, поясняющего истинный смысл событий.

Именно над Анастасией-Персефоной помещены две бляшки, выходящие за пределы принятых в этом орнаментальном поясе стандартов: одна из них, как уже говорилось, дает растения в максимально расцветшем виде, а другая заменяет растительный символ плодородия символом человеческой плодовитости.

Вне оковки, строго под фигурой Анастасии Прекрасной, помещен серебряный квадрат с растительными символами, направленными крестообразно в четыре стороны.

В греческом мифе о Персефоне нет тех длительных поисков смерти похитителя, которые так разработаны в русских сказках, нет и героя-освободителя, хотя какие-то фрагменты борьбы Геракла с Аидом есть у Гомера: Аид был ранен стрелой героя, после чего он временно уходит из своей преисподней на Олимп. В мифе о Персефоне противопоставляются: цветущая природа до похищения девушки и омертвение природы и голод на земле после похищения ее Аидом, а также новый расцвет природы, когда Зевс (Дий), уступая просьбам Деметры («Мать-сыра-земля»), устанавливает календарное расписание сроков пребывания Персефоны в аиде (4 зимних месяца) и на земле (8 весенних и летних месяцев). Как мы помним, в русских сказках срок пребывания Анастасии Прекрасной вне власти Кощея определяется сроком вызревания урожая. Мастер турьего рога дает полную аналогию мифу о восьми месяцах расцвета природы, павивая на свою оковку восемь бляшек с весенними и летними растительными символами (две бляшки над Настасьей это ее личные символы).

Русская коцуна, изображенная на роге, архаичнее литературно-ботанного греческого мифа. Впрочем, исходная основа греческого мифа о Персефоне была, очевидно, тоже весьма архаичной, что явствует как из разрозненности отдельных элементов, так и из того, что самое имя богини весны и возрождения — Персефоны — не этимологизируется из

<sup>96</sup> Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти в песнях и обрядах славян.— Вестн. Европы, 1895, июнь и июль.

греческого. По всей вероятности, мы имеем дело с древним индоевропейским мифом, разные варианты или составные части которого различно прошли свой исторический путь у разных народов, то сокращаясь, то обрастая дополнениями.

Чеканная оковка турьего рога из языческого кургана черниговского князя дает нам интереснейший пример изображения древнего мифа о Персефоне и Аиде, которое своей продуманной символичностью, широтой замысла и значимостью каждой детали, каждого намека свидетельствует о непосредственном участии в изготовлении этого «мифа на серебре» какого-то ученого волхва, знатока мифологии, сумевшего создать из отобранных им элементов мифа целостную и многозначную композицию.

Легко можно представить себе, с каким интересом и вниманием рассматривали эту чеканную кощуну участники многолюдного купальского «собора», когда турий рог, вмещающий около двух литров хмельного меда, обходил, как круговая чаша, знатнейших участников праздничного пира.

Ритуальный характер турьих рогов выявляется не только при знакомстве со славянскими языческими идолами, у которых почти всегда изображали рог-ритон в правой руке, но он прямо определен в «Слове об идолах» начала XII в. Культа Переплута — бога, заменившего Семаргла (и, возможно, близкого по облику к Диву-трифону), выражался в том, что люди «верьтятся пьют ему в розѣх» (из рогов)<sup>97</sup>.

Свидетельством устойчивости ритуального взгляда на туры рога являются многочисленные золотые колты XII—XIII вв., у которых на лицевой стороне изображены не дивы, а вилы-русалки с птичьим туловищем и девичьим ликом, а на другой стороне — *два турьих рога*, украшенных растительным узором (выюющийся стебель хмеля), и четырехсторонняя композиция из ростков или из листьев папоротника. Этот праздничный убор русских княгинь и боярынь, который будет разобран подробнее (см. главу 12), говорит о долгом бытовании таких полуязыческих праздников, на которых само убранство участниц напоминало о прежних временах, когда на пиру пили из вызолоченного рога со сценами из кощуну о торжестве всеоживляющей Анастасии Прекрасной над Коцеем.

Особенно важным разделом деятельности высшего разряда жреческого сословия было хранение в памяти и передача современникам и потомкам всего словесного ритуального творчества, накопленного за тысячи лет. Обряды без словесного сопровождения, без песен, без заклинаний, без хороводов были бы мертвы. Помимо прямых обращений к божествам в процессе исполнения того или иного обряда, необходимо было разъяснение сущности божеств, их функций, взаимоотношения их друг с другом, связи с календарными сроками и всеми земными делами. Необходима была разработка заклинательной символики. При изготовлении идолов и при устройстве деревянных языческих храмов, которые, по свидетельствам западных миссионеров, были украшены «тщательно отделанными

<sup>97</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., с. 23. Е. В. Аничков почему-то думал, что в честь Переплута пили, находясь в розах, в розарии. См.: Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1913, с. 75.

резными изображениями» (Саксон Грамматик), нужна была мудрость волхвов, постигших воплощение первобытных религиозных представлений в зрительных образах.

Непосредственно к ритуалу относились предания о древней судьбе народа, о мифических или реальных деятелях прошлого, которые включались в сумму ритуальных действий; былины, например, в середине XIX в. обязательно исполнялись в конце года на зимних святках. Речь идет о «кощюнах» и «баснях», т. е. о мифологии и о «вѣштбах витѣзовых», т. е. о богатырских сказаниях, об эпосе, а также и о волшебных сказках, которые сохранили наиболее архаичные пласты эпоса и мифологии и, вероятно, тоже причислялись людьми средневековья к разряду «басен».

Прикосновение к восточнославянскому фольклору уже дало нам несколько глубинных пластов, связанных с первобытным язычеством и его длительной, но неуклонной эволюцией. Сказки о «хоботистых» чудовищах, о медведях с отрубленными лапами привели нас к верованиям и заклинательной магии охотников палеолита. Русские деревенские заговоры позволили опуститься в длительную эпоху первобытного дуализма, когда преломление восприятия реального мира в сознании выразилось в представлении о берегинях, помогающих человеку, и о враждебных ему вампирах (упырях, навьях)<sup>98</sup>.

Украинские предания о чудесном кузнеце, выковывающем плуг в 40 пудов, обучающем людей земледелию и побеждающем огромного змея — пожирателя людей, ведут нас к истокам земледелия и ко временам первых столкновений праславян Среднего Поднепровья с воинственными степняками.

Многочисленные восточнославянские сказки о трех братьях (из которых младший — всегда победитель), о золотом царстве и многие другие ведут нас к исторической эпохе VI—IV вв., когда Геродот записывал легенды и мифы пахарей Среднего Поднепровья<sup>99</sup>.

По всей вероятности, жрецы всех времен содействовали сохранению, а в ряде случаев и созданию религиозного и полурелигиозного фольклора. Роль волхвов высшего разряда и степень их участия в разработке мифологических и эпических сюжетов должна была непрерывно возрастать в связи с прогрессом первобытного общества, с развитием социального неравенства, выделением дружин. Одновременно с возвышением племенных вождей возвышались и племенные жрецы, рождались новые задачи «руководителей религиозной жизни», обогащался архаичный фольклорный фонд. Возникающая государственность поднимала все это на порядок выше.

Этнография во всем ее объеме, включая фольклор, народное декоративное искусство, обрядность (и детские игры, как трансформацию забы-

<sup>98</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Разделы: «Глубина памяти», с. 31—95 и «Отголоски охотничьих верований», с. 96—145.

<sup>99</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Глава «Мифы, предания, сказки», с. 528—596.



тых обрядов), требует специального рассмотрения и синтеза богатейшего фонда, накопленного собирателями.

По всей вероятности и для темы «волхвы» при дальнейшем изучении ее фольклор сможет дать значительно более того, что выявляется в настоящее время<sup>100</sup>.

При сопоставлении фольклорных данных с исторической действительностью языческих времен драгоценным подарком судьбы является рассмотренный выше турий рог из Черной Могилы, датированный эпохой Святослава, являвшейся апогеем язычества.

Турьи рога неразрывно связаны с языческим ритуалом: идолы богов изображались с рогами в руках; в честь бога довольства Переплута пили из рогов во время ритуальной пляски; русалки из рогов поливали нивы росой. У западных славян храм Святовита был оснащен рогами «необыкновенными и удивительными не только по своей природе, но и по отделке»<sup>101</sup>.

Таким необыкновенным и удивительным был и черниговский турий рог, возможно, тоже принесенный в дар умершему князю из главного святилища города. Ценно то, что, как удалось установить, на оковке рога переплелись сюжеты, отраженные в сказках, с сюжетами былин, а все это вместе оказалось возможным сопоставить по ряду признаков с греческим мифом об Аиде и Персефоне (может быть, значительно более древним, чем дошедшие до нас литературные обработки).

Сложная композиция на серебряной оковке рога с ее мифологическим содержанием, глубокой продуманностью каждого символа в отдельности и всей системы в целом, выражение в символической форме не только идеи конечной победы жизненного начала (Анастасия) над мертвящим (Кощей), но и календарных сроков неудержимого ежегодного расцвета природы — все это свидетельствует в пользу того, что программу этой композиции мог составить не рядовой «кузнец золоту и серебру», а только опытный, мудрый «волхв-хранительник», прекрасно знакомый с очень архаичными «кощунами». Есть один признак, по которому можно судить, что окончательное оформление мифа о Кошее в том виде, в каком он отражен на турьем роге, произошло сравнительно поздно, быть может, в том самом столетии, когда рог был захоронен в княжеском кургане. В сказках о Кошее есть много вариантов поисков смерти Кощея, много различных сюжетных линий, разных персонажей. Русский двойник античной Персефоны выступает в сказках то под своим «зимним», «кощным» именем Морены, Марьи Моревны (т. е. жены Кощея), то под весенним именем Анастасии Прекрасной, освобожденной на 8 месяцев от власти Аида.

Сказки, как известно, отражают глубокую старину, которая не всегда поддается стратифицированию. На турьем роге нет такого избытка элементов, как в сказках; здесь отобрано самое важнейшее, так сказать,

<sup>100</sup> Этнографы опубликовали непростоительно мало материалов XIX в. о колдунах, знахарках и других представителях «волшебников и чародеев».

<sup>101</sup> Гильфердинг А. Ф. История балтийских славян, с. 204.

конспект мифа, только *символы* земли и воздуха (волк-хорт и ястреб). Но зато былинный сюжет о гибели Кощея от выпущенной им самим стрелы, сюжет никогда не встречающийся в сказках, на турьем роге X в. показан почти полностью. Быть может, следует вспомнить, что именно в это время, в самом начале X в. (вероятно, в связи с быстрым возрастанием роли дружин), появляется такая форма самой сильной, самой действенной клятвы: нарушитель клятвы «достоин *своимь оружиемь* умереть» (договор 911 г.). Былинный жанр складывался, по-видимому, в X в. Ни один сказочный сюжет (не считая очень поздних лубочных переделок былин в сказку) не дублируется в былинах. Былина об Иване Годиновиче — исключение. Единственно, что объединяет сказки и былины, это имя героини (в сказках есть и Анастасия) и конечный результат действий — смерть Кощея. Вывод таков: древний (может быть, индоевропейский) миф о божестве подземного мира и богине весны и расцвета земной природы существовал в разных местах и во многих вариантах; один из вариантов возродился на Руси около X в.

Комплексный учет всех данных былины и композиции на турьем роге приводит нас к мысли, что в воссоздании мифа об Аиде и Персефоне участвовали люди, знавшие греческий язык и какой-то полузабытый греками вариант этого мифа, в котором действует Геракл, пронзивший Аида стрелой.

Знание греческого явствует из того, что имя героини этой древней кощуны, отраженной и в былине и в сказках, — Анастасия, Анастасия Прекрасная, является простым переводом с греческого — «Воскресение», что прямо соответствует *сущности* образа Персефоны. То, что восприятие этого образа было не механическим, а вполне осмысленным, видно из того, что имя античной богини — догреческое и из греческого не этимологизируется. Римляне просто воспроизвели имя Персефоны в ином произношении, но без перевода — Прозерпина. В русском же варианте передан *смысл* мифологического образа и указано происхождение: Персефона — Анастасия — дочь Деметры, богини плодородия; за тысячу лет бытования на Руси мать Деметра превратилась в отца Димитрия.

К греческой мифологии ведет и устойчивое в былине отчество Кощея — Трипетович. Аид, как царь подземного мира, иногда рассматривался в качестве хозяина земли, рождающей почвы, и его второе имя Плутон превращалось в Плутоса, бога богатства.

Учитывая это, отчество Кощея, быть может, следует сопоставлять с античным Триптолемом, научившим людей земледелию. С Триптолемом соперничал скифский царь Линх, а это приближает географически Триптолема к славянским землям, издавна торговавшим хлебом с греками. В сказках о Кощее он, Кощей, никогда не называется по отчеству<sup>102</sup>; отчество Трипетович присуще только *былине* о Кошее-Аиде, что и подтверждает наличие сознательных грецизмов в прототипе былины.

Сопоставляя многообразие вариантов кощуны о смерти Кощея в восточнославянском сказочном фонде и различие имен героини (Марья

<sup>102</sup> Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки, с. 192.

Моревна, Руса-Руса, Анастасия и мн. др.) с единообразием выражения той же идеи в былине и, главное, учитывая восхождение былинного варианта (Кощей застрелен) к точно датированному изображению середины X в., мы должны предположить, что старые кощунны о борьбе двух начал где-то не позже эпохи Константина Багрянородного (монеты в Черной Могиле) и Святослава были обновлены, переработаны и что авторы этой переработки понимали смысл греческих имен и, по-видимому, знали какие-то побочные (может быть, более ранние) варианты мифа о Персефоне, Аиде и Деметре и создали новое произведение, новую «кощунну», объединившую прежние сказы о поисках смерти Кощея при помощи зверей и птиц с ярким эпизодом смерти от стрелы. Потому и нет в сказках, при всем их многообразии, варианта со смертью от стрелы, что его не было в древнейшем праславянском фонде. Новый вариант возник тогда, когда впервые формировался новый жанр былин, т. е. в X в., и он, этот новый комбинированный вариант, закрепился не в том разделе народного творчества, который выродился впоследствии в сказки, а в новом, эпическом, былинном. Эпосу недостаточно одного мифологического материала; эпос требует героя, и герой появляется в былине, хотя и не участвует непосредственно в развязке. На оковке рога Ивана Годиновича еще нет; стрелы летят по повелению вещей силы. Композиция на оковке рога дает уникальный вариант соединения части старого с частью нового и на самое заметное место ставит не героя (которого еще нет), а огромное чудовище, Дива, олицетворяющего волю высшей силы.

Неразрывная связь содержания изображений на турьем роге с русскими былинами и русскими сказками не оставляет никаких сомнений в русском происхождении этой чеканки. Г. Н. Бочаров не включил турий рог в свой обзор («Художественный металл древней Руси». М., 1984, с. 12) на том основании, что это будто бы «венгерский вариант» восточного искусства (с. 12). Автор ссылается при этом на работу И. Лесло (*Leszlo J. The art of the migration period. Budapest, 1974*).

Последний вопрос, связанный с предполагаемым рождением в среде «кощунников» первой половины X в. нового варианта мифа о Кощее-Аиде, — это вопрос о месте и видах контакта русских волхвов с грекоязычным населением, знавшим какие-то, не во всем совпадавшие с классическими варианты мифов о Персефоне, Деметре, Аиде, Триптолеме, мифов, неразрывно связанных с мировоззрением земледельцев. Для указанного времени это вполне разрешимый вопрос. Начиная с III в. до н. э. предки славян просачивались из Среднего Поднепровья на юг, к берегам Черного моря и низовьям Дуная, сливаясь с туземным населением, в котором была значительная примесь греков. В VI в. н. э. славян-антов древние авторы размещали на излучине Понта, между Днестром и Днепром. Балканские походы VI в. увеличили количество славянских колонистов в этих местах. В IX—X вв. здесь «оли и до моря» жили славянские племена Уличей и Тиверцев; «и бе мѣножьство их ... и суть гради их и до сего дѣне». Греческий город Тира стал центром тиверско-улической округи и получил русское имя Белгорода.

Широкая приморская полоса от Белгорода на Днестре и далее на юго-запад в Болгарию и Византию стала в X в. областью жизненных интересов Киевской Руси. Тиверцы стали «толковинами», т. е. союзниками, на Уличей время от времени накладывалась дань, и через эти земли проходил маршрут русских войск, когда шли на Царьград «в лодьях и на коних», «морем и берегом». Поберсжье Черного моря было усеяно гаванями и стоянками, где ежегодно останавливались русские торговые караваны судов. В городе болгарского царя Симеона (совр. Шумен) был даже русский торговый двор. В середине X в. арабский автор Масуди говорит об «острове русов», который следует разместить между низовьями Дуная и морем; главным городом этой округи был Переяславец-на-Дунае, который так понравился Святославу<sup>103</sup>.

Все северозападное побережье Черного моря подробно описано Константином Багрянородным как зона ежегодных морских путешествий киевских русов в середине X в.

Учитывая эти исторические условия, мы не будем удивляться тому, что древние связи славян с греками, носившие первоначально лишь характер торговых сделок в Ольвии, постепенно приводили к притоку славянского населения в греческие приморские города, а к X в. значительно усилились как в результате заселения черноморско-дунайских земель славянами, так и по причине широкой, устойчивой торговли Киева с Болгарией и Византией. В самом Царьграде русы проживали по полугоду в год. Все это содействовало не только усвоению греческого языка, но и восприятию местного фольклора. Волхвы, вводившие в свои кощунные греческие имена с языческой семантикой, рассчитывали на понимание их аудиторией истинного смысла своих новых произведений.

Кроме географии, нас должна интересовать и хронология — когда, в какое время могло происходить такое активное восприятие провинциального греческого фольклора, несшего в себе рудименты античной мифологии.

Вероятно, началось это еще тогда, когда причерноморские греки были язычниками. В Ольвии скифы приобщались к греческим мистериям еще до Геродота. Более тесное соприкосновение части славян со смешанным причерноморским населением происходило во II—IV вв., когда это население еще сохраняло язычество. Вероятно, следует исключить эпоху балканских походов, когда переселенцам было не до фольклора. Оживление связей наступает после успокоения кочевых племен в этом регионе и создания Болгарского государства. Походы киевских князей 860-х — 900-х годов, проводившиеся вдоль берегов этого региона и возникшие договоры, выровняли соотношение между древней Византией и новорожденной Киевской Русью. Русская дружинная и торговая знать получила возможность длительного и разнообразного общения с разными слоями болгарского и греческого мира вплоть до посещения константинопольских терм.

<sup>103</sup> Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982, с. 342—358.

Думаю, что можно считать несомненным участие волхвов в ежегодных грандиозных экспедициях русской торговой эскадры, корабли для которой готовились в Новгороде, Смоленске, Любече и Чернигове. Когда весь караван судов, пробившись сквозь печенежский заслон, благополучно проходил через Пороги, то на острове Хортице (близ современного Запорожья), по словам Константина Багрянородного, совершался языческий благодарственный молебен:

«...Русы совершают свои жертвоприношения, так как там растет огромный дуб (дерево Перуна). Они приносят (в жертву) живых петухов, кругом втыкают стрелы, а иные кладут куски хлеба, мяса»<sup>104</sup>.

Трудно представить себе тысячную толпу русов, которая обходилась бы при выполнении такой религиозной церемонии без руководителей — волхвов, знающих, как нужно обращаться к Перуну или Волосу.

Подобные стоянки были и на острове Березани (сказочном и былинном «острове Буяне») и в гирлах Дуная. Недалеко от Переяславца-на-Дунае находилась местность Хорсово, где, по всей вероятности, было святилище Хорса.

Без участия волхвов и волхвов высшего разряда мы не можем представить себе торжественное заключение договоров русскими послами в Царьграде, когда второй договаривавшейся стороной был сам император, целовавший крест из рук высшего духовенства страны.

На протяжении восьми десятилетий X в., до крещения Руси наиболее благоприятным временем для спокойных взаимосвязей Руси с Византией являлась вторая четверть этого столетия. Закончились тяжелые для Византии войны с Симеоном Болгарским и еще не началась новая серия русских походов 941—943 гг. Очевидно, именно эта мирная пора и отражена Константином Багрянородным в своем подробном повествовании о плавании русских из Киева в Константинополь. Русские тесно соприкасались и с родственной Болгарией, пережившей в эпоху Симеона (893—927) быстрый культурный подъем, и с Византией, кровно заинтересованной в политическом и культурном воздействии на славян.

Два десятка лет (920-е—930-е гг.) мирных взаимоотношений, во время которых многие сотни русских людей подолгу проживали как в Болгарии, так и в Византии, должны были оказать воздействие на Киевскую Русь, впервые соприкоснувшуюся вплотную с культурой такого уровня и уже доросшую для восприятия многих ее элементов.



Жреческое сословие языческой Руси, помимо своих повседневных ритуальных дел (моления, заклинания, принесение жертв, предсказания и т. п.), закрепляло свой авторитет многообразным творчеством.

<sup>104</sup> Известия византийских писателей о Северном Причерноморье. М.; Л., 1934, с. 10—11.

Воскрешались древние мифы и очень давние мифо-эпические сказания о божественном кузнеце, о победе над Змеем, о золотом царстве Царя-Солнца и т. д.

В своем повороте к прошлому языческие идеологи обратились не только к «Трояновым векам» (хотя сказания о них дожили до XII в.), а к еще более раннему скифо-скототскому периоду VII—IV вв. до н. э., когда впервые ощутилось рождение из недр первобытности новых элементов, связанных с появлением племенного всадничества, постройкой крепостей, выдвиганием общеплеменных вождей и жрецов или вождей-жрецов. Волхвы создавали новый пантеон языческих богов, воскрешая скототские божества с их иранозвучащими именами, и вместе с тем воздавали религиозный противовес христианству, так как в новом подборе богов был и свой бог-отец и свой бог-сын и свой двойник женского божества плодородия.

Волхвы заботились и о религиозном искусстве, продумывая внешний облик идолов, композицию их размещения, символику орнаментальных элементов.

Турий рог из Черной Могилы, изготовленный примерно в княжение Игоря или Святослава, свидетельствует о полном овладении волхвами искусством иносказательного повествования, выраженного в зрительных образах.

Волхвы сочиняли «кощюны» для устного исполнения и писали литературные произведения, заноса их в летописи.

По всей вероятности, волхвы, чародеи, кощунники, баесловы, хранильники и другие разряды языческого духовенства деревни, города и княжеского двора были весьма многочисленны, и все это «сословие» было, вероятно, многоступенчатым. Верховного жреца, государственного «руководителя религиозной жизни» страны мы должны представлять себе похожим на летописного Добрыню, брата матери Владимира Святославича. Брат ключницы княгини Ольги, Добрыня, вышел из дворцовых миниатюристов. Былина говорит о нем так:

Да три года жил Добрынюшка да конюхом,  
 Да три года жил Добрынюшка придверничком,  
 Да три года жил Добрынюшка де *ключником*  
 Ключником, Добрынюшка, замочником  
*Золотой-де казны да жил учетчиком,*  
 На десят-от год тут сдумал ехать во чисто-поле <sup>105</sup>.

В 970 г., когда уезжавший на Дунай Святослав размещал сыновей местниками в городах Руси, Добрыня уже был настолько близок к великому князю, что сумел выхлопотать для своего племянника Владимира далекий, но многообещающий Новгород. Десять лет спустя Добрыня утверждает в Новгороде новый для этих мест культ Перуна, действуя в даппом случае как верховный жрец — Pontifex maximus. Еще через

<sup>105</sup> Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни. СПб., 1910, т. III, с. 603.

восемь лет, когда была принята новая вера, Добрыня крестил Новгород, воюя с язычниками не мечом, а огнем.

Былинный Добрыня обладал даром, необходимым человеку, причастному к «волшебным» делам, — он был гуслиром-сказителем, воспевавшим своих современников:

А играет Добрынюшка во Кieve,  
А нагрыш берет да во Цареграде,  
А от старого да всех до малого  
А повыиграл поименно...  
Все же за столом да призадумались,  
Все же тут игры да призаслушались... <sup>106</sup>.

К концу языческого периода окончательно оформляется новый эпический жанр — былины, к которому должны были быть причастны «веле-совы внуки», поэты-сказители, гуслиры, воспевавшие всех поименно.

Попробуем поделить первый цикл киевских былин, связанных с Владимиром (не как условным эпическим центром, а как реальным великим князем Киевским), на два хронологических раздела, взяв в качестве рубежа год крещения Руси (условно 988) <sup>107</sup>.

Все былины, связанные с именем Добрыни, попадут в первый, языческий раздел княжения Владимира. Время после крещения заполнится былинами с именем Ильи Муромца. Можно подумать, что главный богатырь Руси 970-х — 980-х годов — Добрыня — крестился, приняв имя Ильи, и действовал, примерно, до 996 г. под новым христианским именем. Но такое допущение можно было бы обсуждать лишь в том случае, если бы мы располагали точной хронологией былинных сюжетов; у нас же она условна.

Ранние былины владимирова цикла с именем Добрыни нельзя приписывать самому Добрыне, так как он обозначен в них как главное действующее лицо. Слагали былины, очевидно, какие-то другие «велесовы внуки», но бывший гуслир, ставший воеводой и мажордомом огромной державы, мог быть меценатом, заказчиком или организатором народных сказаний.

Перечень этих былин показывает, что новый период в развитии государственности Киевской Руси, характеризуемый отказом от далеких походов времен Святослава, постройкой оборонительных линий «застав богатырских», привлечением народных масс к делу защиты Руси, переселением части северных дружин на южное пограничье — всем тем, что отличает эпоху Владимира, находило отражение в создаваемом заново эпосе. Если в начале X в. первые былины были связаны с религиозной (и языческой и христианской) тематикой, то теперь новый эпос стал полнокровно отражать то новое в жизни государства, что бурно развивалось в конце языческого периода. Эпос перестал быть формой выражения мифологической памяти и, очевидно, произошло некое расслоение: древ-

<sup>106</sup> Былины. М., 1916, т. I, с. 63.

<sup>107</sup> Рыбаков Б. А. Древняя Русь..., с. 77.

ние мифы продолжали существовать (судя по рудиментам их в сказках XIX в.), но с первого плана их оттеснила «народно-государственная» поэзия былин, воспевавшая тот раздел деятельности князя и его полководцев, который представлял общенародные интересы. Произошла как бы секуляризация эпоса, некоторое разделение теологической сферы язычества (высшим проявлением которой был пантеон 980 г.) и богатырского эпоса, в котором нет ни Перуна, ни Велеса, ни Хорса. Единственной связью былин с мифологическими кощунами был былинный эпитет Владимира — Солнце-князь.

В расцвет языческого периода родилась новая форма эпоса — былины. После мифологической кощуньи о Кощее Бессмертном, часть которой превратилась в богатырскую былину об Иване Годиновиче, и после христианского стиха-былины о Михаиле Потоке мы наблюдаем появление интереснейшей народной былины с пахарем в роли главного героя — «Вольга и Микула Селянинович» (975—977 гг.). Далее следует компактный цикл былин, повествующих о князе Владимире и его делах от 970 г. до 988/991 г.

«Добрыня Чудь покорил». Добрыня был в Новгороде, рядом с Чудью (Эстония) с 970 г.

«Добрыня дань собирает». Полюдь. Точно не датируется. Может быть приурочено к 981 г.

«Добрыня-сват» («Женитьба Владимира»). В былине отображена женитьба на Рогнеде примерно 978—980 гг.

Добрыня и Дунай (около 985 г.)

Добрыня и Змей (до 988 г.)<sup>108</sup>.

Для нашей темы особый интерес представляет последняя былина о победе Добрыни над Змеем Горынычем, которую нередко рассматривают как эпическое выражение победы христианства над язычеством, олицетворенным Змеем. В пользу такого взгляда говорит только одна деталь: Добрыня побеждает противника «шляпой земли греческой». Косвенным подтверждением считается купанье Добрыни в Почайне, где в 988 г. происходило крещение киевлян; здесь же богатырем была одержана первая победа над Змеем. Однако основное содержание былины связано с противостоянием печенегам, а не с принятием христианства: огненный Змей был устойчивым символом степных кочевников, набеги которых сопровождался заревом пожаров. Победа над врагом была достигнута, по былине, не в Киеве, где христианство восторжествовало над язычеством при Добрыне, а в глубине печенежских степей, в 12 дневных переходах от Киева, т. е. на расстоянии около 400 км, примерно в днепровской луке, где два века спустя был разбит половецкий хан Кобяк. Итогом богатырских дел Добрыни является не свержение языческих идолов (о чем по другому поводу подробно говорит летопись), не прославление новой веры, а освобождение несметного русского полона, уведенного

<sup>108</sup> Не поддаются датировке из-за отсутствия хронологических примет былины о Добрыне и кощунье Маринке, о Добрыне и Поленце и былина о Добрыне на свадьбе своей жены. См.: Рыбаков Б. А. Древняя Русь..., с. 52—77.



степняками-«змеенышами» в степь. В былине нет ни одного слова о божьей помощи, нет вполне естественной благодарности богу за победу. Что касается Пучай-Реки, исторической Почайны, то она известна нам не только как место крещения, но и как место языческого капища Волоса: «А Волоса идола ... (Владимир) веле в Почайну-реку вовреци»<sup>109</sup>. Возможно, что такой аксессуар, как греческая шляпа паломника, прикрепился к популярному имени Добрыни позже, попав в былинку из духовного стиха. Былина относится к самому концу языческого времени: здесь упоминается похищенная Змеем дочь боярина Путяты, исторического сподвижника Добрыни по крещению новгородцев; иногда похищенную («дочку княженецкую») былина называет «Марфидой Всеславьевной», что прямо ведет к исторической Малффриде, одной из жен язычника Владимира, умершей в 1000 г.<sup>110</sup> Ни в одной другой былине имени Малффриды нет, а это — хронологический ориентир: 970-е — 980-е годы, т. е. самый рубеж языческого и христианского времени. Однако никаких признаков введения христианства в былине нет; наоборот, былина повествует об участии языческих волхвов в княжеской думе Владимира-Солнца. Ознакомимся с подробностями этой интереснейшей былины.

На берегу Пучай-реки Добрыня одолел Змея и заключил с ним уговор не тревожить более Русь. Коварный Змей, пролетая над Киевом, схватил Забаву Путятичну и унес в свое далекое царство. Редкий вариант былины, записанный А. Ф. Гильфердингом от знаменитого сказителя Трофима Рябинина из Кижей, дает исключительно важное для нас свидетельство не только принадлежности былины к апогею язычества, но и драгоценное определение положения жреческого сословия при Владимире. Узнав о похищении своей племянницы Забавы, великий князь Владимир на трехдневном пиру в своем дворце, являвшемся своеобразной формой заседания боярской думы, советуется с собравшимися думцами — кого послать отбивать у Змея пленницу:

То Владимир князь-то стольне-киевской  
 Он по горенке да и похаживает,  
 Пословечно государь он выговаривал:  
 — Ай, же вы мои, да князи-бояра,  
 Сильни русские могучие богатыря,  
 Еще вси волхи бы все волшебники!  
 Есть ли в нашем во городи во Киеве  
 Таковы люди, чтобы съездить им да во чисто поле...  
 ...Кто бы мог достать да племяничку любимую  
 А прекрасную Забавушку Путятичну?<sup>111</sup>

Думцы высказались за то, что ехать в поход должен один из участников этого пира Добрыня Никитич, проживающий в Киеве на широком дворе в «своей полате белокаменной». Добрыня отправился в Поле, где

<sup>109</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви, т. II, с. 231.

<sup>110</sup> Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом. М.; Л., 1949, т. I, 4-е изд., с. 541; Повесть временных лет под 1000 г.

<sup>111</sup> Онежские былины. М.; Л., 1938, т. II, 3-е изд., былина № 79, с. 55.

топтал «змеенышей» (одиноких печенежских всадников), и через 12 дней добрался до резиденции Змея, убил его и освободил племянницу Забаву, которую посадил на свое седло к «коню хребтом, а к себе лицом». Выписанный выше отрывок былины драгоценен для нас тем, что раскрывает перед нами состав того «государственного совета», с которым великий князь Киевский обсуждает предстоящий большой поход: в великокняжеский дворец, к князю-солнцу, приглашены полководцы, богатыривитязи и *волхвы-волшебники*, предсказатели судьбы и заклинатели успеха. Как видим, жреческое сословие Киева принимало (как и во времена Олега) прямое участие в больших государственных делах. Волхвы и волшебники 980-х годов занимали в боярской думе такое же почетное место, как в дальнейшем православное духовенство — митрополит и епископат русской церкви.



Языческая Русь, разные слои и области русских земель X в. обладали своеобразной культурой, наследием которой являются многочисленные былины, предания, сказки, легенды, песни, обряды, игры.

Социальные верхи, отстаивая свою политическую самостоятельность от настоячивых попыток Византии путем приобщения к христианству сделать Русь «дочерью» империи в феодальном смысле, искусственно поддерживали древнее славянское язычество и, следует сказать, что сословие жрецов, русское языческое духовенство (если можно так выразиться) сделало очень много в выявлении древней мифологии, создании особых «коцюрн», в выработке нового языческого пантеона. Высшее руководство принадлежало людям типа Добрыни. Христианство как мировая религия с большим запасом богослужебной и светской литературы должно было победить, но греческие священники застали на Руси не только глухие медвежьи углы, где жили в лесах «звериньским образом», но и большие города, где сложилась своя культура, своя языческая письменность, свой эпос и свое высокое военное искусство, позволившее принять новую веру без унижительного вассалитета.

С деятельностью жреческого сословия мы еще встретимся в дальнейших главах, посвященных окрещенной Руси XI—XII вв. Волхвы поддерживали языческую обрядность не только в деревнях, но и в городах, говорили пророчества, развивали теологическую сторону язычества и тонко и мудро руководили мастерами золотых и серебряных дел, которые насыщали сложной языческой символикой почти весь обиход княжеских дворцов. В конце XII в., как увидим (глава 12), волхвы осмелеют до того, что в закомарах белокаменных соборов, рядом с Иисусом Христом и библейским царем Соломоном поместят изображение древнего славянского языческого бога.

## ЯЗЫЧЕСКОЕ ЛЕТОПИСАНИЕ РУСИ

В условиях рождающейся и укрепляющейся государственности сословие жрецов должно было не только аккумулировать архаичные предания и мифы, хранителями которых оно было, не только создавать новые про-

изведения в старой привычной форме «кощон», или «вѣштѣ вѣтѣзовых» (богатырских слав), но и осваивать новые формы культуры, с которыми русская знать соприкасалась во время ежегодных длительных поездок в Болгарию, Византию, в земли Халифата. Два важных элемента мировой культуры мы можем в какой-то мере соотносить и с сословием жрецов, с его высшим слоем, близким к княжеской среде, так сказать, с епископатом языческой Руси. Это, во-первых, письменность, а, во-вторых, знание греческого языка. Конечно, принятие византийского христианства во много раз усилило освоение этих элементов русскими верхами, но многое познавалось и ранее в связи с коммерческими надобностями. Важно отметить, что волхвы-язычники не остались в стороне от восприятия этих новых для Руси слагаемых культуры. О знании греческого языка русскими «кощунниками» свидетельствует, например, упомянутая выше точная передача греческого мифологического имени Персефоны именем Анастасии Прекрасной, обозначающим «возрождение», «воскресение», что точно соответствует мифологическому образу Персефоны, богини весеннего возрождения природы. Едва ли былинная Анастасия случайно оказывается дочерью Димитрия — ведь Персефона-Кора — дочь Деметры; былаина только приноровила происхождение дочери («кору») к русской системе обозначения по матери, а не отцу.

О давнем знакомстве славян-земледельцев с земледельческим разделом греческой мифологии может свидетельствовать и упомянутый выше миф о Триптоleme и Линхе. То обстоятельство, что соперником Триптолема, распространителя культуры пшеницы, оказался именно скифский царь Линх, вполне объяснимо реальной исторической ситуацией VI—IV вв. до н. э., когда для Греции одним из важнейших источников получения хлеба был эмпорий славян-борисфенитов — Ольвия (см. главу 1). То, что славян-земледельцев ошибочно отождествляли со скифами, не знавшими посевов, нас смущать не должно, так как славянские (сколотские) купцы приходили в греческую Ольвию как бы из глубин Скифии, пересекали на пути земли настоящих скифов-кочевников, с которыми у тогдашних славян было много сходных бытовых черт (см. главу 1).

Имя скифского царя Линха, быть может, является передачей имени славянского божества рождающей силы — Рода, изображавшегося в виде Фалла-лингама.

Соединение в былинах имени Коцея, несомненно хтонического божества, с отчеством «Трипетович» тоже не должно нас удивлять, так как нам известны и Зевс Хтонический и Деметра Хтоническая<sup>112</sup>.

<sup>112</sup> Богиня плодородия Деметра (славянская «Мать-сыра-земля») подарила Триптолему для повсеместного посева зерен пшеницы (*triticum*) золотую колесницу, запряженную двумя крылатыми змеями. Не повлиял ли этот древний античный образ на появление в средневековой Европе, в том числе в Болгарии (X в.) и на Руси (XII в.), изображений, известных под названием «вознесение Александра Македонского на небо»? Царь возносится на колеснице (собор св. Марка в Венеции), а не в корзине, как в литературной передаче, и влекут его не белые птицы (как в предшествующей литературной традиции), а грифоны, более близкие к крылатым драконам античного мифа.

Отсутствие отчества Коцея — «Трипетович» — в *архаичном* слое славянского фольклора, сохраненном в волшебных сказках, и наличие его в только что зарождавшемся в IX—X вв. *новом* жанре былин определено говорит о восприятии этого элемента русским жречеством в эпоху возобновившихся контактов с черноморско-дунайскими землями в IX—X вв.

Местом, где русские могли знакомиться с греческой мифологией, мог быть Херсонес-Корсунь или, что более вероятно, — тот дунайский «Остров русов» (Добруджа), который был населен русскими, а политически принадлежал то Болгарии, то Византии, а при Святославе и Киевской Руси. Этот князь, как известно, собирался даже перенести свою резиденцию в Переяславец-на-Дунае. В былинах он действует как дипломат, устраивающий брак Владимира, богатырь *Дунай Переславлев*: он «во послых бывал, много земель знавал и говорить горазд»<sup>113</sup>.

Низовья Дуная и Добруджа, куда переместились восточнославянские племена уличей и тиверцев, были регионом со смешанным населением. Здесь с давних времен находились греки, геты, фракийцы, потомки которых составили субстрат будущего средневекового населения. Славяне-анты селились «в излучине Понта» еще во II—IV вв. н. э. Скифы-пахари, вероятные предки славян, проникали сюда (по Плинию) еще в III в. до н. э., уходя от сарматов.

Морской путь русских купцов в Болгарию и Византию лежал вдоль западного побережья Черного моря, усеянного греческими городами, возникшими здесь задолго до новых поселенцев и независимо от колебаний политических границ сохранявшими греко-римское население.

Одной из форм знакомства русских с греческим языком были торговые связи в промежуточных гаванях и в самом Царьграде, где русские «гостили» (т. е. торговали) по полугоду в год. Второй формой являлось непосредственное соседство Уличей и Тиверцев «ниже приседяху к Дунаевы» с коренным греческим населением приморских городов: город Тира в устье Днестра, полторы тысячи лет бывший греческим городом, стал русским Белгородом. В этих условиях вполне понятно не только знание языка, но и знакомство с греческим фольклором.

Что же касается славянской письменности, выработанной во второй половине IX в. Кириллом, Мефодием и их школой, то первыми признаками применения ее на Руси являются краткие летописные записи о князе Осколде за 872—875 гг., а для начала X в. — текст договора с Византией 911 г., переведенный Иваном, судя по написанию его имени, одним из русских христиан.

При рассмотрении такого важного, но мало обеспеченного источника вопроса, как языческая письменность, нельзя не обратить внимания на древнейшие орудия для письма, условно названные «писалами». Это роговые или костяные заостренные, изогнутые стержни для письма по бересте или по смазанной воском дощечке. А. А. Медынцева посвятила

<sup>113</sup> Рыбаков В. А. Киевская Русь..., с. 357.

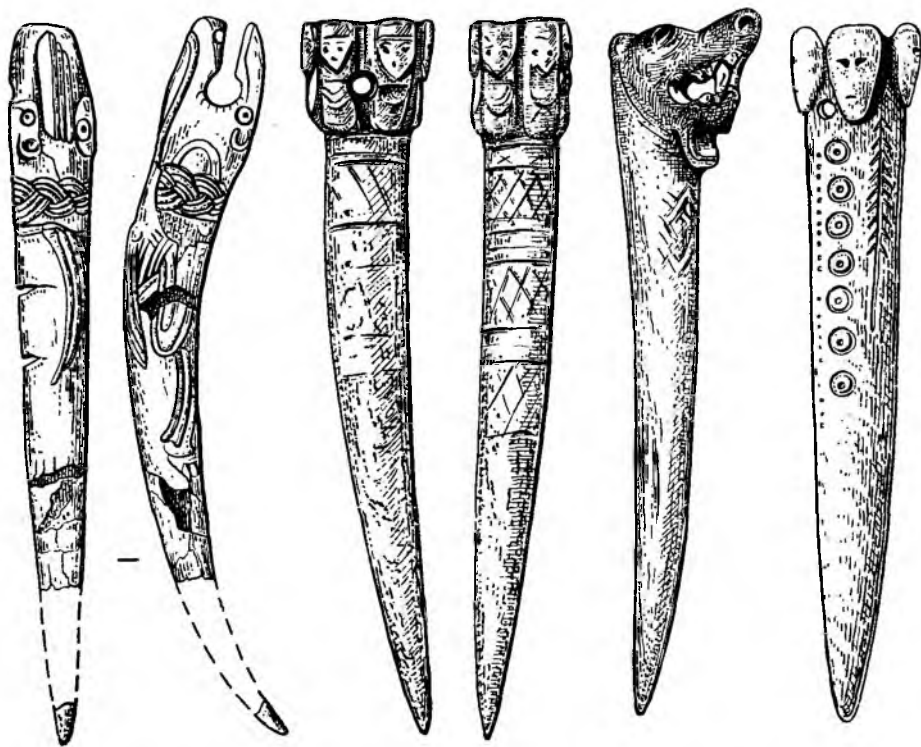


Рис. 68. «ПИСАЛА»-СТИЛИ ДЛЯ ПИСЬМА С ЯЗЫЧЕСКИМИ СЮЖЕТАМИ X—XI вв.

им специальное исследование<sup>114</sup>. Утверждая наличие грамотности в IX—X вв., подобные предметы, естественно, не говорят ничего о характере той письменности, для которой они были предназначены. Писала явно не употреблялись для писания книг; в книжном деле подобные острия могли применяться лишь для разлиновки строк на листах пергамента. Косвенно о связи с язычеством может свидетельствовать зооморфный характер наконечников: змеиные головы, ящеры, волчьи головы. Особенно интересны писала с личинами и символическим орнаментом. Ни на одном из этих стилей нет христианских изображений. (Рис. 68).

Но очень убедительным аргументом в пользу употребления писал в раннюю пору (X в.) язычниками для своих ритуальных надобностей является находка такого рогового писала в Преславе<sup>115</sup>. Преславское

<sup>114</sup> Мединцова А. А. Начало письменности на Руси по археологическим данным.— В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX междунар. съезд славистов. М., 1983, с. 87 и сл.

<sup>115</sup> Георгиев Павел. Изображение на четирипліко славянско божество от Преслав.— Археология. София, 1984, № 1, с. 16—28, рис. 1—3.

писало четырехгранно; каждая грань покрыта солярными знаками, расположенными различно. Между солярными знаками награвированы стилизованные растения. Навершие четырехгранного предмета украшено четырьмя человеческими головами, как бы воспроизводя композицию Збручского идола. Весь комплекс изображений явно языческий. Остается выяснить в дальнейшем характер письменности, для которой предназначались подобные писала: были ли это древние «черты и резы» или какие-либо колдовские знаки на земле (вроде лоднейшего «волшебного круга» для детской игры) или же обычная буквенная письменность на пергамене. Время появления писал—время повсеместного рождения новых алфавитов: глаголица, кириллица, тюркские руны, салтово-маяцкая и бессарабская разновидности рун IX в. и др.

Первые кратчайшие летописные записи в Киеве появились сразу же вслед за изобретением славянских письмен Кириллом и Мефодием и связаны с княжением Осколда. Они дошли до нас через посредство царского летописного свода XVI в.<sup>116</sup> Эти записи, хотя они и сделаны, возможно церковником, характерны отсутствием явного христианского элемента и резкой антиваряжской тенденцией: 872 г. (?) «...Оскорбишася новгородци, глаголюще: «Яко быти нам рабом и много зла всячески пострадати от Рюрика и от рода его». Язык, возможно, подправлен в XVI в.

875 г. (?) «Того же лета избежана от Рюрика из Новагорода в Киев много новгородских мужей»<sup>117</sup>.

Начальную пору русского летописания не следует связывать только с христианством. В летописном творчестве, опирающемся на устные предания и эпические сказания, есть вполне определенная языческая струя, ярким примером которой можно считать известный рассказ о смерти князя Олега. Этому рассказу предшествуют восторженные строки, воспевающие Олега — победителя Византии, удачливого князя, обогатившегося различными трофеями. Резким диссонансом звучит рассказ о смерти этого норманнского конунга. Во-первых, удивляет то, что киевские летописцы не знали точно, где умер и где похоронен этот «вещий» (знаменитый) князь: в Ладоге ли, в Киеве ли на Щеговице или у себя на родине «за морем»<sup>118</sup>.

Если хвалебные строки могут быть отзвуком придворных «слав», сложенных, может быть, в варяжском окружении Олега, то продуманное повествование об исполнении пророчества волхвов идет из глубин русского жреческого творчества. Пророчество было сделано до похода на Византию; необычный успех должен был, казалось, его опровергнуть, но предсказание сбылось.

<sup>116</sup> Рыбаков Б. А. Древняя Русь..., с. 169—173. Имя князя Диры вставлено переписчиками, так как сами записи построены не в двойственном числе, а в единственном.

<sup>117</sup> ПСРЛ, т. IX, с. 9.

<sup>118</sup> «Друзии же сказуют, яко идущю ему за море и уклону змиа в ногу и с того умре. Есть могила его в Ладозе». Повгородская I летопись, с. 109.

Требует расшифровки указание на то, что Олег «въпрашал *волхв и кудесник*». Волхвы — общее название языческих жрецов как местных, славянских, так и иных. Кудесники — наименование финно-угорских колдунов-шаманов («кудесы» — бубны); оно встречается в источниках только в связи с северо-восточными окраинами Руси: Чудь, Белоозеро, Пермь<sup>119</sup>.

Олег окружил себя жрецами из разных земель. Смерть ему предрек не волхв, а «сдин *кудесник*», т. е. чудской (эстонский), ижорский или карельский шаман, в чем, разумеется, сказались недоброжелательность населения, окружавшего варяжскую базу в Приладожье — Ладогу.

Рассказ о смерти Олега, если подойти к нему с точки зрения фольклорной символики, очень враждебен князю-чужеземцу: местное жречество, «кудесники» предрекают ему смерть от его собственного коня. Конь в фольклоре и в народном искусстве всегда является символом добра, полной благожелательности к человеку, спасителем героя, то выводящим его из непроходимых чащоб, то мчащим через поля и доли, то выносящим невредимым из сечи, то дающим мудрые советы. Образ коня-покровителя, коня-солнца, как мы видели, широчайшим образом представлен в народном, крестьянском изобразительном искусстве и является так же неотъемлемой частью рыцарского былинного эпоса. Князя торжественно хоронили своих коней, приказывая насыпать курган над трупом коня, «жалуя комоньства его».

Кроме общеизвестного варианта «Повести временных лет», рассказ о смерти Олега дошел до нас в составе Устюжского летописного свода, который М. Н. Тихомиров считает источником, содержащим много первоначальных форм X в.<sup>120</sup> Здесь, кроме поздних осмыслений, есть много подробностей, которые нельзя отнести к вымыслам:

«Сей же Ольг, княжив лет 33 и умре, от змия уяден, егда иде от Царяграда: перешед море, поиде на конех. Прежде же сих лет призва Олг волхвы своя и рече им: «Скажите ми — что смерть моя?» Они же реша: «Смерть твоя от любимого твоего коня!» ... И повеле (Олег) отроком своим, да изведше его (коня) далече в поле и отсекут главу его, а самого повергнут зверям земным и птицам небесным.

Егда же иде от Царяграда полем и наеха главу коня своего суху и рече бояром своим: «Воистинну солгаша ми волхвы наша. Да пришед в Киев *побию волхвы*, яко изъгубиша моего коня». И слез с коня своего, хотя взяти главу коня своего — сухую кость — и лобзати ю, понеже съжалися по коне своем. И абие изыде из главы ис коневы, из сухие кости змий и уязви Олга в ногу *по словеси волхов* его ... и оттоле же разболевся и умер. И есть могила его в Ладозе»<sup>121</sup>.

<sup>119</sup> Срезневский И. И. Материалы..., т. I, стбл. 1357. «Приде к кудеснику, хотя волхования от него» (Летопись под 1071 г.) «От них овии суть волсви, а друзии — кудесници и инии же чаротворци» (Житие Стеф. Пермского).

<sup>120</sup> Тихомиров М. Н. Начало русской историографии (написано в 1960 г.). Цит. по кн.: Русское летописание. М., 1979.

<sup>121</sup> Устюжский летописный свод (Архангелогородский летописец). М.; Л., 1950, с. 22—23.

Вполне возможно, что несходство текста Нестора и Устюжского свода вызвано не различием *литературных* источников, а существованием нескольких вариантов устного сказания, разных былин о Вещем Олеге. Одни былины из дружинного окружения Олега повествовали о взятии Царьграда, о кораблях, идущих под парусами посуху, о конунге, повесившем щит на воротах Царьграда и обогатившем свою дружину «златом и паволоки и овощами и винами и всяким узорочьем».

Другие былины, сложенные в иной среде, заинтересовались жреческим предсказанием и неотвратимостью предреченной судьбы, сразившей такого удачливого предводителя.

Былинный характер происхождения Несторова текста был предположен мною в 1963 г. Кое-где в летописи уцелел былинный ритм. Узнав о смерти коня, Олег укорил кудесника:

«...То ти неправо глаголють волсви, но вьсе то лъжа есть — конь умерл есть,  
а яз жив!»

И повеле оседлати си копь «Да ти вижю кости его»,

И приеха па место, идеже беша лежаще кости его голы и лоб гол,

И слез со копя, посмеяся река: «От сего ли лъба съмерть мъне възяти?»

И вьступи ногою на лъб.

И выникнувьши змия изо лъба уклюну и в ногу.

И с того разболеса и умьре»<sup>122</sup>.

Былинный, эпический характер сведений о смерти Олега явствует из слов самих летописцев: изложив кратко несколько вариантов, автор того текста, который попал в Новгородскую I летопись, добавляет: «друзии же *сказаютъ* ...» Этот глагол применялся не к простой устной речи (тогда было бы «глаголють»), а к *эпическим* сказаниям сказителей. В пользу эпического происхождения говорит и наличие вариантов, сохраняющих смысловую основу, но видоизменяющих географию и красочные детали. Древнейшим вариантом следует признать устюжский, где указывается (не отмеченный пигде более) обратный маршрут Олега из Константинополя в 907 г.: «перешед море, поиде на конех» (в объезд опасных порогов). Интересно и негодование князя по поводу киевских волхвов. По этому варианту Олег погребен в Ладоге.

А. И. Лященко ввел в оборот целый ряд скандинавско-исландских аналогий летописной легенде о смерти Олега. Эти сведения северных саг не противоречат тому летописному варианту, в котором утверждается: «друзии же *сказаютъ*, яко *идущу ему за море* и уклюну и змия в ногу и с того умре. Есть могила его в Ладозе»<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Рыбаков Б. А. Древняя Русь..., с. 177. Почти каждый отдельный эпизод начинается с возгласа «И». Буква «И» в этих случаях не является грамматическим союзом, а представляет собою обычный для эпических сказаний разделитель, своего рода деклинационный знак, отделяющий мелкие эпизоды и очень часто встречаемый в былинах: А... А и... и др.

<sup>123</sup> Новгородская I летопись, с. 109; См.; Лященко А. И. Летописные сказания о смерти Олега Вещего.— ИОРЯС, т. XXIX за 1924 г. Л., 1925, с. 254—288. А. И. Лященко отождествляет Олега русской летописи с норвежцем Орвар-Оддом, жившим во второй половине IX в. в Галогаланде (Сев. Норвегия) и много пу-



Вполне вероятно, что северные саги дают достоверную и более полную картину жизни Одда-Олега. Какие-то отзвуки саг были известны и в Киеве (особенно в том случае, если воевода Асмуд был сыном Олега), но нас интересует не столько фактическая сторона дела, происходившего где-то за морем, сколько русская интерпретация, создание сказаний в *Киеве* и характер этих сказаний.

В сказаниях о смерти Олега явно ощущается, во-первых, осуждение князя-триумфатора, что выразилось в выборе причины смерти («но примешь ты смерть от коня своего»), а, во-вторых, утверждение могущества сословия волхвов и кудесников: они не побоялись предречь ему такую неблагоприятную смерть, и их предсказание неотвратимо сбылось.

Если эпические сказания о победоносном походе Олега во главе многочисленных славянских дружин возникли в военно-дружинной среде, то сказания об исполнении жреческого пророчества, очевидно, следует считать произведением местного жречества: киевского (устюжский вариант) и новгородско-ладожского (основа несторова варианта с кудесником).

Летописание X столетия явно распадается на две контрастные формы: на светское, опирающееся в известной мере на эпос, и на церковное, повествующее о крещении Ольги и Владимира. Д. С. Лихачев почему-то считал, что «повествование о начале христианства на Руси *древнее* прикреплёемых к ним устных преданий»<sup>124</sup>. Такое убеждение проистекало, очевидно, из того, что отрицалась возможность своевременной записи сказаний кем-либо вне узкого круга церковников.

М. Н. Тихомиров выделяет особое сказание о русских князьях X в. (Игоре, Святославе, Ярополке), начинавшееся, по его мнению, со смерти Игоря в 945 г. и кончавшееся вокняжением Владимира в Киеве 11 июня 978 г. Временем написания сказания автор считает годы после крещения Руси<sup>125</sup>. Интересна мысль автора, что сказание это «отнюдь не церковного характера».

Минусом конструкции М. Н. Тихомирова является то, что автор не расчленяет предполагаемое им сказание на отдельные (порою несовместимые) части. В своей работе о сказаниях и летописях я попытался охарактеризовать «записи, насыщенные дружинно-рыцарскими особенно-

тествовавшим то в Бярмпю, то в Гардарик (Русь), то в Грикъярик (Византию). Одд княжил в Гуналанде (Киевщине), был женат на Сылкисиф («пелковой деве») и оставил двоих сыновей: Асмунда (не он ли Асмуд летописи?) и Геррауда. Имя «Олег» Ляценко считает прозвищем Helgi — «Вещий», заслонившим подлинное имя. На старости лет Одд отправился на родину, где ему еще в его юности была предсказана смерть от коня. Конунг нашел череп коня. Змея его ужалила, он умер и был сожжен (с. 262—267). «Могила»-курган в Ладого Ляценко считает кенотафом (с. 272). Что же касается «Олеговой могилы» в Киеве (урочище на Щеговице), то она могла быть одним из последних языческих курганов Киева, насыпанным над боярином Олегом, воеводой Владимира I: «И посла Олга, воеводу своего с Ждьберном в Царьград к царем просити за себе сестры их...». Голубинский Е. Е. История русской церкви, с. 246.

<sup>124</sup> Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947, с. 63.

<sup>125</sup> Тихомиров М. Н. Начало русской историографии, с. 62—63, 65.

стями стилия... сложенные на протяжении X в. при Киевском дворе и хорошо известные в конце столетия», но не довел тогда анализ до конца <sup>126</sup>.

Развивая мысль А. А. Шахматова, А. Г. Кузьмин четко определил наличие в летописании X в. светских и клерикальных мотивов <sup>127</sup>, но он не показал этого на конкретном текстовом материале. А между тем, в нем содержатся исключительно интересные данные о существовании не только церковного, но и дружинно-языческого летописания.

Рассмотрим по этапам летописание Киевской Руси за X в. и особенно за языческий период. Начинается оно разобранном выше восхвалением норманна Олега, основанным на «славах», сказаниях о победах и удачах. «Славы» дополнены или, точнее, им противопоставлены записи сказаний о смерти конунга в неизвестном месте, вышедшие, как мы видели, из дружинно-жреческой *русской* среды. Позднее, уже в христианское время сюда было вставлено обширное рассуждение о предсказаниях и о «философской хитрости» волхвов и прорицателей.

Годы 913—940 заняты краткими безличными записями. На первый взгляд эти заметки производят впечатление чужеродных, говорящих не столько о киевских делах, сколько о балканских. Но если мы вспомним почти современный им рассказ императора Константина Багрянородного о русском полюдьи и о ежегодном пути русских дружин и гостей в Царьград, то все записи окажутся прямо связанными с главным государственным делом Киевской Руси — торгом результатами полюдьи. Печенеги у устья Дуная упомянуты потому, что здесь проходили русские корабли, «а печенеги скакали берегом»; войны Симеона царя Болгарского указаны потому, что затрагивали районы действия русских купцов (в городе, основанном Симеоном, была русская торговая контора) <sup>128</sup>. Нападению Симеона на Царьград мешало русско-византийской торговле и поэтому говорится о его «гордости». В этой же связи упомянуто нападение на Царьград венгров.

Краткая хроника дел, происходивших на пространстве между Киевом и Царьградом, посвящена только жизненно важному участку соприкосновения Руси с Болгарией и Византией. Ее никак нельзя расценивать как общую информацию о делах Византии — здесь нет ни войн с Халифатом, ни событий в Южной Италии, ни союза Византии с Арменией; здесь есть только то, что могло интересовать русских. Следует отметить, что хотя речь здесь идет о двух христианских странах, но в записях 913—940 гг. нет ни одного признака руки летописца-христианина.

Контрастом к этим русским записям является статья 941 г., повествующая о неудачном походе Игоря на Византию. Она почти целиком заимствована кем-то из поздних летописцев из греческой хроники Георгия Амартола <sup>129</sup>.

<sup>126</sup> Рыбаков Б. А. Древняя Русь..., с. 177.

<sup>127</sup> Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977, с. 338—339.

<sup>128</sup> Рыбаков Б. А. Киевская Русь..., с. 180.

<sup>129</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 48—49.

События после 944 г. описаны только по русским источникам, по эти источники не едины. А. А. Шахматов путем скрупулезного анализа выявил одну повесть об Игоре, Ольге и Святославе, предположив, что она дошла до нас через посредство летописных сводов 1039 и 1073 гг.<sup>130</sup>

Не будем касаться сейчас этих промежуточных звеньев, но повесть о князьях середины и второй половины X в. действительно следует вынести за пределы княжения Владимира: императором, который будто бы крестил княгиню Ольгу, назван Иоанн Цимисхий, тогда как Ольга приезжала в Царьград при Константине (умер в ноябре 959 г.), а Цимисхий вступил на престол лишь в 969 г. Такая путаница могла произойти только спустя значительное время после событий, а явная проваряжская тенденция восстановленной Шахматовым повести может указывать на эпоху Ярослава Мудрого, двор которого и в Новгороде, и в Ярославле, и в Киеве был полон наемных варягов («Ярослав... кърмляше варяг мъного»).

Центральное место в повести-реконструкции занимает рассказ о крещении княгини Ольги в Константинополе в 6463—955 г.; все остальные события этого времени изложены скороговоркой.

Выделив повесть, А. А. Шахматов не сопоставил ее как литературно-политическое целое с теми текстами, из которых он извлекал ее и которые в повесть не вошли. А между тем, для наших целей представит очень большой интерес как рассмотрение этих избыточных (по отношению к шахматовской реконструкции) материалов самих по себе, так и сравнение их с тем поздним церковным вариантом рассказа о тех же самых событиях, каковым является шахматовская реконструкция.

Для этой цели нам достаточно взять за основу «Повесть временных лет» Нестора, историка, знавшего фольклор («якоже сказают») и извлекшего из архивов много ценнейших материалов.

Шахматовская реконструкция (которую можно считать правильно угаданным отражением реального произведения) отличается от избыточных материалов следующими чертами: во-первых, в ней отчетливо выступает *церковное, христианское* начало, а во-вторых, в ней проявлено очень много внимания к варягам. Новгородцы будто бы именовались варягами по имени настоящих варягов — норманнов, «иже бяху у них». Олег предстает как киевский князь, боярство которого составляли только варяги. Олег по каким-то греческим материалам сопоставляется со святым Дмитрием Солунским; упомянут щит на цареградских вратах. Легенды о смерти Олега от коня нет: «Иде... за море и уклюпу и змяя в ногу»; вот и все.

В описании княжения Игора на видное место поставлен варяг Свенельд, перечислены все бенефиции, пожалованные этому воеводе. Но зато здесь систематически умолчано о всех неблагоприятных делах Свенельда: о том, что Свенельд «примучи Угличе»; что Свенельд бежал с поля боя, бросив Святослава; что Свенельд подговаривал Ярополка убить своего

<sup>130</sup> Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. Текст на с. 543—551.

брата. Ни одного из этих сообщений в реконструкции нет и, судя по всему ее духу, и не должно было быть <sup>131</sup>.

Рассмотрим подробнее летописный рассказ о трех последних годах княжения Игоря (943—945 гг.), который не вошел в повесть о князьях X в., реконструированную Шахматовым. Для него характерно, во-первых, полное отсутствие каких бы то ни было упоминаний о христианстве, а во-вторых — отрицательное отношение к варягам. Все предшествующие краткие заметки, о которых шла речь выше, начиная с легенды о смерти Олега от коня и касающиеся событий, происходивших между Дунаем и Царьградом, не противостоят духу этого рассказа, а полностью гармонируют с ним <sup>132</sup>.

С первой же строки автор определяет свое отношение к варягам. Он не пытается запутать читателя отождествлением варягов с Русью, не говорит даже о том, что варяги русской службы тоже могли называться русью, т. е. русскими. Он отделяет варягов от всех славян <sup>133</sup>.

В этом же рассказе автор косвенно отвечает и на вопрос о его отношении к христианству: когда русское войско находилось еще на полпути, у устья Дуная, император прислал посольство с предложением мира. Игорь «съзъва дружи́ну и нача думати». Дружина советовала князю согласиться на почетный мир:

«Еда (разве) кѣто вѣсть (знает) — кѣто ододеетъ, мы-ли, они-ли? Ли с морьмь кѣто съветън? Се бо не по земли ходим, нѣ по глубине морьстей и обща съмъртъ вьсм!»

Ни один церковник не мог оставить без ответа эти риторические вопросы, на которые у него всегда был готов ответ: *бог* знает, кто победит; *бог*, а не море распоряжается жизнью людей.

И записывая это воспоминание о походе едва ли церковник-провиденциалист, так как, передавая точные слова дружины, он по своему профессиональному долгу должен был бы добавить что-нибудь вроде такого порицания: «бе бо тогда людие погани, невегласи и строения божия не ведаша».

После рассказа о походе 943 г. в «Повести временных лет» помещен знаменитый договор Игоря с Византией (20 апреля 944 г.) и описание церемонии утверждения договора князем Игорем в Киеве, степень подробности которого не оставляет сомнений в том, что писал его современник и очевидец события. Автор знает, что вместе с княжескими послами, возвратившимися в Киев, прибыли послы цесаря, приводит их

<sup>131</sup> Новгородская I летопись, с. 109; Устюжский летописный свод, с. 29; *Шахматов А. А. Повесть временных лет*, с. 88—90.

<sup>132</sup> В «Повести временных лет» поход Игоря помещен под 6452—944 годом, но даты здесь, как уже говорилось, произвольны. Дата 6451—943 подтверждается эпиграфически, см.: *Рыбаков Б. А. Киевская Русь...*, с. 356.

<sup>133</sup> «В лето 6452. Игорь же съвокупн воя мьнога: *Варяги, Русь и Поляны и Словены и Кривиче и Тиверьце* и печенегы пая и тали (заложников) у них пом, поиде на Грькы в лоднях и на коних, хотя мьстили себе» (за неудачу 941 г.). *Шахматов А. А. Повесть временных лет*, с 50.

переговоры с Игорем. Автор знает, что на следующий день великий князь пригласил послов присутствовать на церемонии принесения клятвы и все отправились на Перунов холм, где у идола Перуна Игорь и его дружина — язычники положили «оружье свое и щиты и злато». О русских христианах автор сообщает во вторую очередь; они клялись в Ильинской церкви на Подоле.

Наличие православной соборной церкви в Киеве автор объясняет несколько странно: «мънози бо беша варязи и козаре — хръстяне». Странно потому, что, читая все описание, мы чувствуем, что автор, говоря о христианах, относит это как бы не к себе, не к своим, а к другим, иным чем он. Автор не поясняет, где находится Перунов холм, а адрес Ильинской церкви подробно разъясняет: «над Ручаемь, коньць Пасынъче беседы». «Пасынки» — княжеские дружинники младшего ранга, очевидно близкие к «отрокам», «детям боярским»<sup>134</sup>. «Пасынча беседа» — общий дом, где кормились (а может быть, и жили) эти дружинники, особого рода, стоящие в перечне за гридями — «пасынки», т. е. «неродные», «чужие»; возможно, что так называли воинов, нанятых в других землях. С этим вполне согласуется то, что в этом участке Подола находилась соборная церковь для наемных варягов и христианских выходцев из Хазарии.

Летопись Игоря заканчивается такой фразой, которая могла быть завершением всего летописного мероприятия, начатого, возможно, в связи с двумя удачными событиями: походом до Дуная 943 г. и подписанием договора с Империей в 944 г.:

«Игорь же нача къняжити Къеве, мир имея к вьсем странам».



Мирная жизнь, провозглашенная летописцем Игоря, окончилась неожиданно быстро: Игорь был убит во время полюдья, а внутри Руси противоборствовали следующие силы: киевское русское боярство и дружинники (в основном язычники), возглавленные Ольгой, затем наемные варяги (частично христиане) во главе с воеводой Свенельдом, претендовавшим на руководство державой, и многочисленная аристократия и «всякое княжье» окрестных славянских племен, по всей вероятности языческое. Эта последняя категория не имела отношения к киевскому летописанию, а первые две силы противоборствовали не только в борьбе за власть и влияние, но и соперничали в освещении событий государственного значения. По поводу событий после убийства великого князя сложились три различных летописных версии: в одной из них овдовевшая Ольга является единственной героиней, в другой рядом с ней выдвигается варяжский воевода Свенельд, а в третьей, более поздней,

<sup>134</sup> «Мстислав совокупив ростовци и боляре, гридьбу п пасынки и всю дружину». *Срезневский И. И.* Материалы..., стлб. 888. Здесь пасынки поставлены после гридей.



Рис. 69а. КНЯГИНЯ ОЛЬГА.  
Мишиатура Радзивилловской летописи

снова действует Ольга, по совершенно ипаче, чем в первом рассказе. Первая версия заслуживает особого, внимательного рассмотрения<sup>135</sup>.

Хрестоматийно известное повествование об Ольге и ее мести древлянам является не обычной летописной статьей, а замечательным целостным политическим сочинением, стройным и завершенным по своей структуре и очень важным по глубине заложенных в нем мыслей о гармоничности государственного и народного начала в сложную пору неупорядоченных феодальных отношений. Написанный в экспрессивном шекспиловском духе этот полутрактат полубылина в грозных тонах поучает князей и дружинников Киева и мятежную знать племен.

По своей форме повествование об Ольге в 945—946 гг. сходно со сказанием о Вещем Олеге: и там, и здесь применяется эпический разделитель

«И», разграничивающий мелкие эпизоды и этапы развития действия. Содержание же летописного рассказа об Ольге-язычнице поразительно интересно и может вызвать удивление, что исследователи мало обращали внимания на продуманность и стройность этого панегирика мудрой правительнице языческой державы Руси. Повествование о мести Ольги следует рассматривать в неразрывном единстве со сведениями о смерти Игоря и о мудрых установлениях Ольги. (Рис. 69а, б, в, г).

Зачином повествования является рассказ о гибели князя Игоря, допустившего несправедливость по отношению к населению Древлянской земли. Косвенными виновниками показаны варяги Свенельда, обогатившиеся сверх меры за счет сбора дани с русского населения. Средняя, основная часть — известное описание мести Ольги, поданное в спокойной эпической тональности. Концовка повествования — описание мудрых государственных действий княгини. Предлагаю предположительную реконструкцию под условным названием «сказка», помещенного в летописи под 6453—6455 гг. Деление на разделы и их заголовки — условны (в летописи отсутствуют).

<sup>135</sup> Текст печатается по изданию А. А. Шахматова «Новость временных лет», (Пг., 1916, с. 61—66, 68—69). Разделение на части и их заголовки введено условно. В тексте сделаны некоторые пропуски, обозначенные точками. Выпущенные слова, по всей вероятности, являются вставками и пояснениями редакторов (и писцов?) X—XI вв. В простых скобках даны дополнения из Устюжской летописи.



Рис. 696. МЕСТЬ ОЛЬГИ: ДРЕВЛЯНСКИХ ПОСЛОВ ВВЕРГАЮТ В ЯМУ С ГОРЯЧИМИ УГОЛЬЯМИ (Радзивилловская летопись)

### [СКАЗ О МУДРОЙ КНЯГИНЕ ОЛЬГЕ НАРУШЕНИЕ ОБЫЧАЯ ВЕЛИКИМ КНЯЗЕМ]

Игорь же нача княжити Кыеве, мир имея к всем странам.  
И приспе осень... Рекоша дружина Игоревн:  
«Отроци свельжи изоделся суть оружьемъ и пьрты,  
А мы — пази!  
Да поиди, къянже с нами в дань —  
Да и ты добудени и мы!»  
И послуша их Игорь; иде в Дерева в дань,  
И примышляше к пьрвои дани.  
И насильяше им и мужи его,  
И възем дань, поиде в свой град.  
Идуцу же ему възспать, размыслив, рече дружине своей:  
«Идете с дашию домови, а яз възвращюся и похожю еще».  
И пусти дружину свою домови,  
с малъм же дружину възвратися

.....  
И съдумавше Древянне с къянзьм своим Маломъ:  
«Аще ся вьвадитъ вълк в овьце, то выносетъ все стадо, аще не убюоть его  
Тако и съ: аще не убием его, то вся пы погубить».  
И посълаша к нему, глаголюще:  
«По чьто идеши оячь, поимал еси всю дань?»

И не послуша их Игорь.  
 И исплъдше из града Искоростени противу древляне, убиша Игоря  
 и дружишу его, бе бо их мало.  
 И погребен бысть Игорь...

### [СВАТОВСТВО ДРЕВЛЯНСКОГО КНЯЗЯ]

Реша же Древляне: «се князя убихом Русьскаго.  
 Поимем жену его Ольгу за князя свой Мал...  
 И послаша Древляне лучшая мужа числом 20 в лодии к Ользе,  
 И присташа под Боричевъмъ в лодии,  
 И поведаша Ользе, яко Древляне придоша,  
 И възъва я Ольга к собе и рече им: «Добре, гостие, придоша!»  
 И реща Древляне: «Придохом, княгыне!»  
 И рече им Ольга: «Да глаголите, что ради придосте семо?»  
 Реша же Древляне: «Посъла ны Деревьска земля, рекущи сице:  
 «Мужа твоего убихом. Бяше бо мужъ твой акы волк — възъхыца я грабя.  
 А наши князи добри суть,  
 Иже распасли суть Деревьску землю.  
 Да поиди за князя наш, за Мал!»...<sup>136</sup>  
 Рече же им Ольга: «Люба ми есть речъ ваша.  
 Уже мѣне мужа своего не кресити.  
 Но хоцю вы почъстити наутрия пред людьми своими.  
 А ныне идете в лодию свою и лязете в лодии величающеся». —  
 И аз утро посълю по вы; вы же рыцете:  
 «Не едем на коних, ни пеши идем,  
 Но понесети ны в лодии!»  
 И възнесут вы в лодии.  
 И отъпусти я в лодию.  
 Ольга же повеле (в пощи) ископати яму велику и глубокую  
 На дворе теремьстем възне града (и нажгоша углия дубового).  
 И заутра Ольга, седящи в тереме, посъла по гости.  
 И придоша к ним (люди многие), глаголюще: «Зоветь вы, Ольга, на чъсть  
 велику!»  
 Они же реща: «Не едем на коних, ни на возех, ни пеши идем! Но понесете  
 ны в лодии»  
 Реша же княне: «Нам — неволя. Князя наш убисем, а княгыни наша хоцеть  
 за ваш князя»  
 И понесоша я в лодии.  
 Они же седяху в перегъбех, в великих сустугах, гърдящеся.

<sup>136</sup> У Татищева добавлена мотивировка: чтобы «злобу между нами и вами пресекали» (История Российская. М. 1963, т. II, с. 45).



## [МЕСТЬ ЗА УБИЙСТВО ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ]

И принесоша я на двор к Ользе,  
 И несъше въринуша я в яму и с лодиею,  
 И припикъши Ольга, рече им: «Добра ли вы чьсть?»  
 Они же реша: «Пуще ны Игоревы съмърти!»  
 И повеле засъпати я живы.  
 И посыпаша я (их) <sup>137</sup>, (Рис. 69б).  
 И посялавъши Ольга к Древляном, рече им:  
 «Да аще мя право просите, то присълите *мужа нарочиты*.  
 Да в велице чьсти поиду за вашъ князь.  
 Еда не пусятъ мене людие кыевьсти?»  
 Се слышавъше Древляне избъраша *лучшая мужа, иже държаху Деревьску  
 землю* и послаша по ню  
 Древляном же пришьдъшем, повеле Ольга мовь сътворити, рекуще сице:  
 «Измывъшесе, придете ко мьне!»  
 Они же прежьгоша истьбу (теплое, помещение, баню).  
 И вьлезоша Древляне и пачаша ся мыти,  
 И запыроша истьбу о них,  
 И повеле зажещи я от двърни,  
 И ту изгорева вьси (Рис. 69в).

## [ПОКОРЕНИЕ ДРЕВЛЯН]

И посяла к Древляном рекуще сице:  
 «Се уже иду к вам.  
 Да пристроите меды мьногы у града, идеже убисте мужа моего,  
 Да поплачюся над гробъм его  
 И сътворю тризну мужю своему».  
 Они же то слышавъше, свезоша меды мьногы зело и възварипа,  
 Ольга же поимъши мало дружины и лъгко идущи,  
 Приъде к гробу его и плакася по мужи своеъм.  
 И повеле людъм съсути могылу велику  
 И яко съсъпоша, повеле тризну творити  
 Посемь седоша древляне шти.  
 И повеле Ольга отроком своим служити пред ними (а сами да не пипот!)  
 И реша древляне к Ользе;  
 «Къде сугь дружица паша, ихъже посялахом по тя?»  
 Она же рече: «Идутъ по мьне с дружиною мужа моего».

<sup>137</sup> Татищев: «Тогда же немедля постави Ольга крепкие заставы, чтобы древляном пикто ведомости дать не мог» (с. 44). Во всем остальном В. Н. Татищев дает точный буквальный перевод летописи без дополнений. Быть может, и это пояснение взято историком из имевшейся у него летописи.



Рис. 69в. ВТОРОЕ ПОСОЛЬСТВО ДРЕВЛЯН ЗАЖИВО СЖИГАЮТ В БАНЕ

И яко ушися дравляне, новеле отроком своимъ пити на ня, а сама отъиде  
 кроме  
 И повеле дружини сеци дравляны  
 И искоша их 5000. (Рис. 69г).  
 А Ольга възвратися Къеву и пристрой вои на прок их.

.....

### [МУДРЫЕ УСТАНОВЛЕНИЯ ОЛЬГИ]

И възложиша на ня (на Дравлян) дань тяжку.  
 И дъве части дани идеа Къеву, а третьяя — Вышегороду к Ользе...  
 И иде Ольга по Деревьстей земли с сыгъм своимъ и с дружиною, уставляючи  
 уставы и урокы.  
 И суть ставовища ея и ловища.  
 И приде в град свой Къев с сыгъм своимъ Святославъмъ и пребывъши лето  
 едино.  
 В лето 6455 (947?) иде Ольга Новугороду  
 И устави по Мъсте погосты и дани.  
 И по Лузе — оброкы и дани.  
 И ловища ся суть по всей земли и знамения и места и погосты...  
 И по Дънепру левевсища и по Десне...  
 И изрядивъши, възвратися к сыну своему Къеву,  
 И пребываше с нимъ в любви».

(Далее пропуск: семь пустых годов)



Рис. 69г. ПОСЛЕ ПОМИНАЛЬНОГО ПИРА ДРЕВЛЯН УБИВАЮТ ДРУЖИННИКИ ОЛЬГИ

В «Повести временных лет» этот стройный рассказ перебит двумя видами дополнений: во-первых, параллельными версиями о войне с Древлянами, а во-вторых, комментариями летописца Никона (1070-е годы), пояснявшего географическую номенклатуру Киева и его окрестностей. Тем не менее вычлещение приведенного выше текста может быть произведено без особых патажек. Автором этого целостного «сказа» мог быть тот же летописец Игоря, который так подробно и деловито описал клятву Игоря на Перуновом холме при оформлении договора с императором в 944 г. Но жанр специального сказа, написанного после трагических событий, иной.

Вторая версия представляет собой фрагментарные записи о военных действиях против Древлян. Возглавляет киевские войска варяг Свепельд, а ритуально начинает сражение трехлетний княжич Святослав, воспитанник варяга Асмуда. Конь, брошенное мальчиком, унало у ног копя; бой был начат. Все события после этого выражены в одной фразе: «И победила (киевские войска) Древляпы (родит. падеж)». Это — типичная очень краткая хроникальная запись, интересная лишь тем, что она совершенно лишена сказочного элемента и явно выделяет варяжское боярство и неполноправного еще младенца Святослава, опекаемого варягами<sup>138</sup>.

Первую и вторую версии А. А. Шахматов возводит к печерскому своду игумена Ивана (около 1093 г.), а третью — к Повести Нестора

<sup>138</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 66.

1113 г.<sup>139</sup> Третья версия повествует в легендарной форме о длительной осаде Ольгой древлянского Искоростена и о хитроумной победе княгини, придумавшей взять вместо контрибуции голубей и воробьев. К птичьим хвостам была привязана сера, она была зажжена, и птицы, полетевшие в свои голубятни и застрехи, создали очаги пожаров во всем городе. Старейшины города были пленены; остальные люди частично пленены, частично убиты при вылазках. Вопрос о непомерной дани Игоря здесь упоминается, но лишь попутно. Коварство Ольги выражено только легендой о легкой дани птицами. Любования жестокостями Ольги здесь нет. Искоростень был окончательно сожжен *после* взятия его киевлянами: «И яко *възя* град — пожже и». К этому времени вся Деревская земля была уже завоевана Ольгой: «Вси гради ваши предашася мѣне!» — говорит княгиня послам.

Выше (см. главу 5) я высказал предположение, что огромный жертвенный комплекс на самой дальней окраине Древлянской земли, в Шумске, («шум» — лесной массив, дбрь), в виде сожженной великанши, мог быть связан с этим тотальным разгромом древлян.

Третья версия создана позднее первой, так как Ольга здесь кратко излагает ее содержание: «Аз мьстила есмь уже обиду мужа своего, кьгда придоша Киеву пьрвое и вьторое; третее же — кьгда творих тризну мужеву своему». Третья версия значительно гуманнее первой, но и она не осуждает княгиню-язычницу.

Наличие в одном своде трех различных версий описания одного события объясняется их резким различием и тем, что каждую из них можно принять за рассказ о разных событиях. Несходство идет и от различия жанров: вторая версия — летописная запись, третья — полуэпическая (несколько более поздняя) легенда, а первая — облеченный в сказочную форму политический трактат.

Перед нами второй пример многогранности и разноречивости описаний разными слоями русского общества X в. таких событий, как смерть великого князя: умер где-то Олег, и возникло несколько вариантов эпических сказаний о нем, попавших в летописные своды. Убит Игорь, и его смерть по-разному отражается в эпических и литературных произведениях.

Наибольший исторический интерес представляет первая летописная версия, которую условно можно назвать «сказом».



В сказе о мудрой Ольге перед нами не обычная хроникальная запись, а специально сочиненная, глубоко продуманная повесть, использующая конфликт 945 г. в назидательных целях.

Поставим ее в реальные исторические условия середины X в.: в Восточной Европе уже существует полтора десятка крупных восточнославянских племенных союзов, описанных Нестором (Поляне, Северяне, Древляне, Радимичи, Волыняне и др.). Договоры с Византией свидетель-

<sup>139</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 66—68.

ствуют, что внутри этих союзов («земель») власть принадлежала «всякому князю», возглавленному «светлым князем». Иноземные путешественники IX—X вв. довольно достоверно описали внутренний строй одного из таких союзов племен — землю Вятичей. Там есть и «князь-князей» и, следовательно, князья отдельных (безымянных для нас) малых племен, образующих союз Вятичей. Другими словами, там уже в IX в. начала складываться первичная форма феодальной иерархии. Формой отчуждения прибавочного продукта было полюдье, т. е. ежегодный объезд «князем-князей» всей подвластной земли и сбор дани<sup>140</sup>. На протяжении IX и X вв. шел процесс объединения славянских племенных союзов вокруг Киева, возглавившего борьбу с кочевниками (хазарами и печенегами) и обладавшего в связи с этим значительными военными ресурсами. Объединение могло быть как насильственным (Радиличи, Уличи), так и добровольным. Добровольное вхождение в состав государства Руси диктовалось, во-первых, интересами безопасности от степняков (например, Северская земля) и, во-вторых, интересами внешней заморской торговли с Византией и Халифатом. Племенная знать в землях Кривичей, Дреговичей, Древлян, Волынян уже обладала благодаря полюдью запасами экспортного товара (мед, воск и скоро — пушнина), но еще не могла самостоятельно организовать дорогостоящую военную экспедицию к рынкам мировой торговли, находившимся на расстоянии многих сотен километров от славянского мира. Киев же такие экспедиции снаряжал ежегодно и вел себя с Византией на равных. Подключенные провинциальной племенной знати к киевским великокняжеским (общерусским) экспедициям было выгодно для «всякого князья». В государственных договорах с Византией упоминались «светлые князья» — вассалы киевского князя, находившиеся «под рукой» его. Киеву также был выгоден такой зарождавшийся вассалитет, умножавший военный потенциал молодой державы. У вятичей был свой выход к мировому рынку (Дон—Волга—г. Итиль), и поэтому Киеву приходилось неоднократно силой подчинять себе эту отдаленную землю.

Вот если с этих исторических позиций мы взглянем на летописный рассказ об Игоре, Древлянах и Ольге, то за кажущейся хроникальностью этих страниц мы увидим целостное и целеустремленное *политическое сочинение*, направленное к установлению известной гармонии между государством Русью и знатью соседних племенных союзов. Разберем его по пунктам.

1. Начало сочинения посвящено двум взаимосвязанным вопросам: 1) князь и его бояре (дружина) и 2) князь и его подданные. С первых же слов автором определена позиция по отношению к варягам: дружина варяга Свенельда богаче дружины самого великого князя; читателям летописи уже известно, что Свенельд «примучил Угличей» поборами<sup>141</sup> и что дружинники Игоря давно уже укоряли князя за то, что он «дал еси единому мужу много». Игорь осужден автором за потворство завистли-

<sup>140</sup> Рыбаков Б. А. Киевская Русь..., с. 258—284.

<sup>141</sup> ПСРЛ, т. V, с. 97.

вым боярам, за нарушение установленных норм дани и за насилие над жителями Деревской земли. Самооборона древлян отчасти оправдана автором рассуждением о волке и овцах. Но древляне переступили грань дозволенного — убили великого князя Руси (правнук которого будет титуловаться императором-цесарем), и это грозно осуждено всем последующим изложением.

2. Посольство знатных древлян показывает внутреннюю структуру племенного союза, уже переросшего в государство: здесь есть «лучшие» мужи; выше их стоят «нарочитые» мужи, участие которых в посольстве придает ему «честь велику»; есть князья (множ. число), которые хорошо пасут Деревскую землю, и есть князь, очевидно из разряда «светлых князей», который считает себя вправе свататься к такой порфиноносной вдове, как Ольга Киевская.

3. Месть Ольги построена автором по сценарию языческого княжеского погребального ритуала: захоронение в ладье (как у Ибн-Фадлана), сожжение в домовине, сооружение кургана, тризна и поминальный пир, на котором пьют за здоровье оставшихся в живых. Рассказ о расправе с древлянской аристократией на княжеском дворе в Киеве и с пятью тысячами древлян в Искоростене — едва ли описание реальных событий. Слишком неестественна неосведомленность древлян о двукратной зверской казни в двух днях пути от резиденции Мала (от городка Малина до Киева — 90 км). Кроме того, в летописи существует совершенно иная более правдоподобная версия войны Киева с Древлянами, приукрашенная легендой о сожжении Искоростеня при посредстве голубей и воробьев. Описание троекратной расправы — устрашающее *литературное* произведение, должествующее подтвердить право княгини на самые жестокие и коварные действия. Мало того — все это преподнесено автором как проявление высшей мудрости Ольги. Изобретательная ложь и умелое лицемерие княгини описаны здесь как ее достоинства, позволяя построить все сочинение на резких контрастах: приветливая встреча Ольгой свадебного посольства и тайно, «в нощи» вырытая на дворе яма; сетования киян на «неволю» и ввержение ладьи с послами в яму с жаром дубовых углей. Контрастно обращение Ольги к древлянам, выманившее знатнейших бояр, и сожжение их; неожиданной является и концовка поминального пира после тризны: после заздравных кубков — кровавая сеча. Коварство главной героини придавало драматичность рассказу, а ее беспощадность обеспечивала угрозу и устрашение.

4. Нравоучительный элемент присутствует во всех разделах этого талантливой и яркого произведения. В начале осуждаются завистливые дружинники; затем резко образно осуждается князь-волк, нарушивший установленные нормы. Кратко описано возмездие: сам князь и его дружина убиты.

Попытка древлянской знати избежать кровной мести посредством жеманности Мала на вдове Игоря пресечена Ольгой. Древлянская знать и народ наказаны и наказание осуществлено без упоминания в тексте какого бы то ни было участия киевских войск, воеводы Свенельда, наемных варягов — все сделано только мудростью Ольги и оружием ее «ма-

лой дружины». Ольга показана не как великая княгиня, а как сказочная хитроумная героиня-богатырша; к фольклору ведет и троекратность действий, ее три формы мести.

Концовка сочинения возвращает нас к важным государственным проблемам, поставленным в его начале — к взаимоотношениям князя и населения. Здесь жадности и правонарушения Игоря противопоставлены мудрые государственно-домениальные установления Ольги. Автор описывает ее деяния в тысячеверстном диапазоне: от бассейна озера Ильменя до киевско-древлянского предстепья. Здесь уже элементов фольклорности нет.

В Древлянской земле определены повинности и обязанности, построены княжеские станы и указаны заповедные охотничьи угодья. Дань с древлян идет на содержание войска.

В далекой повгородской окраине построены погосты (р. Мста, путь из Новгорода в Волгу), установлены нормы дани и оброков.

«По всей земле» определены «знамения» и «места» и поставлены княжеские погосты, как опорные пункты сбора дани. Весь этот перечень мудрых установлений направлен прежде всего против наемных варягов, кормившихся за счет порученного им сбора дани и нередко «примучивавших» русское население. Дано предостережение и русским «мужам» — боярам, служащим великому князю и тоже иногда, в подражание варягам, «насиляющим» подданное население. Повсюду наведен порядок и везде обозначены домениальные угодья. Трудно сказать, насколько все это соответствовало реальной действительности. Будем рассматривать данный раздел летописи как политический трактат, написанный в середине X в. в целях предотвращения кровавых конфликтов вроде событий 945 г. Написан он мастерски и (если отвлечься от кровопролитных мер возмездия), безусловно, прогрессивен по своей конечной цели в исторических условиях того времени: великокняжеский престол на печальном примере Игоря призывался к соблюдению законности (которая уже существовала в виде «закона русского» в договорах с греками), а «светлые князья» и «всякое князье» окрестных племен предостерегались от вооруженного противодействия Киеву.

Какое отношение имеет этот, включенный в летопись, трактат к рассматриваемому нами язычеству? Думаю, что прямое. Прежде всего следует отметить, что события здесь показаны не в их реальной форме (война Киева с Древлянами), а в полусказочной эпической форме, как выполнение грандиозного погребального *языческого ритуала*: люди в ладье на горячих угольях (из священного дерева Перуна), сожжение «истобки» как бы с «соумирающими» — смердами — и принесение на свеженасыпанном кургане тысяч человеческих жертв. Все это воскрешает не столько современный Ольге обряд, сколько значительно более древние курганные захоронения скифского времени с их массовыми человеческими жертвоприношениями.

Кроме того, нас поражает восхищение автора придуманными им жестокими действиями молодой вдовы. Ни одного упрека, ни малейшего намека на осуждение правительницы, заживо сжигающей посланцев и приказывающей изрубить безоружных, упившихся медом, участников поми-

нок. Христианин, и особенно христианин-неофит, каким должен был бы быть русский летописец за сорок лет до официального крещения Руси, не мог, не имел права любоваться коварством и кровожадностью княгини-язычницы. У летописца-христианина мог бы быть такой приличный выход: Ольга грешила против гуманности в силу того, что она еще не была просвещена новой христианской верой, но это было бы все же осуждением, а автор лобуется своей героиней, подчеркивает ее хитроумность, смелость («легко идущи», с малой дружиной оказалась в центре Деревской земли), непреклонность и завершает свое сочинение назидательным описанием ее государственной мудрости.

Сказ о мудрой Ольге — действительно политический трактат, написанный на пользу языческой державе с позиций не княжеских, не боярских, а с позиций жреческого сословия, тех самых «волхвов да волшебников», которых, согласно былинной памяти, великий князь приглашал в свою думу наряду с князьями и боярами.

Поздние составители сводов XI в., несомненно христиане, игумены монастырей (Никон, Иван) не добавили к этому сказанию ни одного слова порицания Ольги, о которой они же писали как об утренней заре перед солнцем, как о провозвестнице нового христианского учения. Это говорит о том, что сочинение было написано еще в языческие времена и находилось в составе какого-то языческого летописного свода, который впоследствии, уже после крещения, был механически включен в один из монастырских сводов (может быть, при Никоне?).

В связи с обозначившейся значительностью языческого государственно-назидательного сочинения встает вопрос об уточнении его датировки. Чисто языческое прославление устрашающих жестокостей (облеченных к тому же в форму языческого погребального ритуала) могло появиться, естественно, только при княгине-язычнице. Напомню, что летописное изложение сразу обрывается после разобранного выше сказа о мудрой Ольге, в конце которого поставлена условная дата — 947 г.

По летописи Ольга приняла христианство в 955 г., но эта дата сразу вызывает недоверие, так как крестившим ее императором, как уже говорилось, здесь оказывается Иоанн Цимисхий, который на самом деле вступил на престол лишь спустя 14 лет после этой даты (11 декабря 969 г.) и спустя пять месяцев после смерти Ольги.

Точная датировка поездки Ольги в Константинополь, обоснованная Г. Г. Литавриным — 946 г. — сразу определяет причину прекращения сведений об Ольге-язычнице<sup>142</sup>. Около 946 г., накануне поездки к Константину Багрянородному, Ольга перестала быть язычницей, крестилась и не могла уже поощрять откровенно языческую литературу.

Уточним хронологию событий, так как в летописных сводах годы проставлены в позднейшее время и нередко не объединяют, а разъединяют события<sup>143</sup>.

<sup>142</sup> Литаврин Г. Г. О датировке посольства княгини Ольги в Константинополь. — История СССР, 1981, № 5, с. 173—183.

<sup>143</sup> Шахматов А. А. Разыскания...



Летописные даты: 6452—6455 гг. (примерно 944—947 гг.). Убийство Игоря и деятельность Ольги ограничены двумя точными датами: 20 апреля 944 г.— договор с Византией и 9 сентября 946 г.— первый прием Ольги у императора.

Игорь мог быть убит и в 944 г., так как рассказ о полюдье помещен непосредственно после описания процедуры утверждения договора в Киеве: «...и приспе осень и нача мыслити на Древляны, хотя примыслили большую дань» (6452—944). Подробное описание помещено под следующим годом, в чем сказался, очевидно, византийский сентябрьский счет. Октябрь, ноябрь оказывались уже в 6453 г.

Тогда на все события, описанные в языческой летописи Ольги, приходится 28 месяцев, на которые падают три летних сезона и две зимы (944/945 и 945/946). Исходя из условий полюдья и учитывая сезоны дальних поездок, можно предложить следующий календарь событий:

942 г. Рождение Святослава, сына Игоря и Ольги.

Лето 943 г. Поход Игоря на Византию, закончившийся миром на Дунае и документированный надписью на камне 943 г.

944 г., 20 апреля. Подписание договора императором Романом Лакапином в Царьграде.

Лето 944 г. Подписание того же договора Игорем в Киеве.

Осень—зима 944/945 г. Полюдье Игоря в Древлянской земле. Взимание повторной дани. Убийство Игоря древлянами.

Зима—весна 944/945 г. Поход киевских войск на древлян. Мечь Ольги.

944 г., 16 декабря. Свержение императора Романа.

945 г., 27 января. Воцарение императора Константина Багрянородного.

Весна—лето 945 г. «Уставление уставов и уроков» в земле Древлян.

Весна—лето 945 г. Ольга «пребывши лето едино» в Киеве.

Осень—зима 945/946 г. Полюдье Ольги в Новгородской земле. Установление погостов и дани.

Весна 946 г. Возвращение Ольги из Новгорода и Пскова (сани оставлены во Пскове). *Предположительно*: крещение Ольги в Киеве или (что более вероятно) в Корсуни в день тезоименитства императора Константина и его матери Елены 21 мая. Ольга при крещении приняла имя Елены.

Осень 946 г. (по византийским источникам). Пребывание в Царьграде. Первый прием 9 сентября; второй — 18 октября. 946 г.

Обрыв языческой летописи на 946 г., неожиданный переход великой княгини от лютого язычества к христианству около 946 г. и поездка в этом же, 946 году, в столицу Византии — все это, несомненно, взаимосвязанные события.

Трудно угадать причину этих событий. Был ли это бунт варяжских наемников, ущемленных изъятием из их доходов «деревской дани», позволявшей им «изодеться коньми и оружии и всяким доспехом» (Устюж. лет.), или активное недовольство варягов Скандинавии, вызванное пунктами контроля в Новгороде и на Мсте, или же какой-то ультиматум со

стороны Византии — мы не знаем. Могло быть и совместное воздействие Византии и киевских варягов. Свенельд, вставший во враждебные отношения к Игорю, продолжал занимать свой пост главнокомандующего до конца дней Святослава, которого этот варяг бросил во время сражения с печенегами.

Возможно, что обстановка в Киеве изменилась во время длительного отъезда великой княгини в Новгородскую землю. Возможно, что принятие христианства казалось Ольге выходом из какой-то сложной ситуации. В качестве необязательной догадки можно высказать предположение, что этот крутой поворот от иступленного язычества к христианству был продиктован событиями в Византии, происшедшими накануне войны Игоря с древлянами. В декабре 944 г. император Роман Лакапин, подписавший в этом году мирный договор с Игорем, был свергнут с престола, а 27 января 945 г. начал царствовать представитель другой, старой династии Константин VII Багрянородный. Договор, заключенный с бывшим цесарем, мог стать недействительным. Христианская Византия, недовольная вынужденным у нее договором 944 г. могла воспользоваться для его разрыва как выбытием обоих подписавших его монархов (Игоря и Романа), так и слухами о языческой жестокости преемницы Игоря. Ольге нужно было идти на уступки и одной из них могло быть принятие христианства. В Царьград осенью 946 г. она явилась уже со своим священником, т. е. крещеная, но дипломатического успеха все же не добилась. Возвращаться домой к своей языческой дружине она боялась: «людие мой погани и сын мой — да бы мя бог соблюл от вьсего зьла!». Ее трехлетний сын был на руках у воспитателя-варяга и, конечно, не сына боялась Ольга. Вся история дальнейшего самостоятельного княжения Святослава показала, что предчувствия княгини (изображенные поздним летописцем) оправдались — языческая дружинная стихия была на Руси сильна.

Вот в эти-то смутные для киевской княгини месяцы первой половины 946 г. и был, по всей вероятности, завершен «сказ о мудрой Ольге», устрашающий ее врагов и прокламирующий разумное управление с точно тарифицированными «уроками», «оброками», «данью» и с четким обозначением домениальных угодий (ловища зверей, перевесица для птиц), укрепленном становищами, погостами и указанием на место своза дани — Вышгород.

На этом программном, с точки зрения княжеской власти, сказе летописание Ольги обрывается и в летописном своде оказывается значительный пробел в 17 лет, в середину которого вставлено позднее очень неточное прославление Ольги-христианки.

Возобновляется языческая летопись Киевской Руси лишь в 964 г., когда упорствующему язычнику Святославу было уже 22 года, когда великий князь давно уже «възрастѣшо и възмужавѣшо». Она открывается известным прославлением рыцарских доблестей Святослава. Никаких намеков на руку церковника здесь нет, хотя в тексте идет речь и об Ольге, но она представлена только как вдовствующая княгиня, бабушка своих внуков, но не как светоч христианства. Такой она предстанет

только в поздней вставке, резко вторгающейся в текст<sup>144</sup>. Здесь Ольга определена «аки дньница пред сълньцьмь и аки заря пред светьмь...» Но это было написано тогда, когда мощи ее уже пролежали в саркофаге «за мьнога лета».

Следующий раздел летописи посвящен грандиозной войне Святослава с христианской Византией. Перед походом в 970 г. великий князь управил свою державу; его сыновья были посажены: Ярополк в Киеве, Олег у древлян, а побочный сын, племянник Добрыни, Владимир — в Новгороде. Сам великий князь перенес свою резиденцию как можно ближе к Византии, выбрав Переяславец-на-Дунае и поступив так, как поступил Петр Великий, перенеся столицу в пограничный Петербург. Все описание войны с Византией на территории Болгарии и самой Греции основано, очевидно, на эпических сказах-славах и нигде не содержит ничего церковного. Бог, которым пестрят все летописи христианской поры, здесь отсутствует. Есть понятие воинской чести, есть призыв к храбрости («Потягнем мужьскы, братие и дружино!», «Да не посрамям земле Русьскы... но станем крепко!»), но нет ни одного намека на обычный у летописцев провиденциализм. У князя-язычника был и летописец-язычник. До 980 (или 978 г.?) в летописи нет ни одной фразы, объясняющей трагические события наказанием за грехи, ни благодарения богу за успех, ни порицания с позиций христианской морали, хотя оснований для такого порицания было достаточно: Святослав разорил много городов («иже стоять пусти и до дньшняго дьне»); Святослав взял в полон красивую монашенку, гречанку родом, и отдал ее в жены своему сыну; Ярополк по наговору варяга убил брата и завладел его доменом; Владимир убил Рогволода и двух его сыновей, овладел его дочерью и нанял варягов для убийства своего брата Ярополка...

Ни одно из действий этих князей не вызвало ни малейшего осуждения. Первый укор со ссылкой на библейского царя Давида мы встретим только при описании вокняжения Владимира в Киеве (978/980 г.?). По форме летопись Святослава близка к сказам о смерти Олега и о мести Ольги; здесь явны следы эпической подосновы: выделение строф начальным возгласом «И...»

Языческая летопись времен Святослава совершенно иная по своему духу, чем жреческие произведения первой половины столетия. Здесь ни разу не говорится о волхвах-прорицателях, но весь текст наполнен пересказом придворно-дружинных «слав» Святославу. Это не народные былины эпохи Владимира, который был центром притяжения богатырей, но сам никогда не выступал в былинах в качестве героя. Имени Святослава в *народных* былинах нет; простым людям его времени были непонятны его далекие походы с диапазоном в полторы тысячи километров чужой земли, но зато дружинная поэзия увековечила его яркую судьбу Александра Македонского X столетия. Владимир, разумно оборонявший Русь от печенегов, изображался в былинах всегда находящимся в Киеве, в своем дворце, куда стягивались сведения со всех концов. Владимир всег-

<sup>144</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 80—81.

да пирует с богатырями и только какие-то нападения или сбор дани отвлекают его воинов от мирного занятия. Впрочем, пиры-«беседы» являлись узаконенной формой совещания князя с боярством-богатырством, своего рода заседаниями боярской думы великого князя.

Святослав изображен в летописи прежде всего смелым полководцем, героем и вдохновителем важных дел. Эпиграфом к летописи является знаменитая характеристика князя под 964 г. Не во дворце, не во главе пиришествленного стола показан князь-рыцарь. Он показан в стремительном движении и сопоставлен с быстрейшим из зверей — гепардом («льгъко ходи, акы пардус»). Его конница воюет без отягощающих обозов, даже для самого князя не возят ни котла, ни шагра — великий князь Киевский питается любым мясом, поджаренным на вертеле, и спит, положив под голову седло...

Мы не уверены в том, что начало самостоятельной деятельности следует относить (как это делает поздняя летопись) к 964 г. К этому времени Святославу было уже 22 года; время, когда князь возрос и возмужал и «нача вои съвъкупляти», естественнее отнести к 959—960 гг., когда восемнадцатилетний князь, по понятиям того времени, был уже вполне правомочным государем и полководцем. Летопись очень лаконично говорит о победах Святослава на востоке (Волжская Болгария, Хазария) и значительно подробнее о Киеве (осада 968 г.) и о войне с Византией за Дунаем, когда резиденцией Святослава был Переяславец-на-Дунае. В этом разделе иногда ощущается даже эффект присутствия («и к вечеру одоле Святослав...»); часто автор как бы заглядывает во дворец византийского цесаря, описывая замыслы греков.

Языческий характер летописи, как отмечено выше, явствует из полного отсутствия церковных морализующих рассуждений и из умолчания о христианском погребении Ольги (это дано только во вставке). Все споры матери с сыном по поводу принятия христианства тоже содержатся в поздней вставке, сделанной тогда, когда мощи Ольги лежали уже много лет и когда можно было спутать Иоанна Цимисхий с Константином Багрянородным. В летописи, ведшейся при жизни Святослава, не упоминаются варяги, хотя в доростольском договоре 971 г., кроме самого князя, назван и варяг Свенельд<sup>145</sup>.

Как видим, и в первой и во второй языческой летописи много сходных черт. Отличие лишь в том, что вторую вел не волхв, а дружинник, воевода из непосредственного окружения Святослава.

Автором летописи Святослава мог быть человек, послуживший прототипом былинного Дуная Переславлева, воина и дипломата, устроившего впоследствии брак сына Святослава с византийской царевной.

<sup>145</sup> Следует сказать, что фельдмаршал по своему положению, Свенельд, изменил Святославу и не сопровождал его при возвращении с берегов Дуная. Быть может, этим и объясняется победа печенегов над русским войском у Порогов. Свенельд же (очевидно с варягами) благополучно прибыл в Киев другой дорогой. Летопись, ведшаяся после смерти Святослава, *post factum* пытается оправдать воеводу-варяга, но измена и ее результаты налицо. Быть может, предчувствием этого и объясняется враждебность Святослава к христианам во время войны с греками («мнози бо беша варязи — хрстыяне»).

Подобная летопись продолжалась и при Владимире, но она сильно нарушена позднейшими вставками, поправками, изъятиями, сделанными уже после крещения Руси. Одни вставки сделаны, вероятно, при составлении свода 997 г., когда еще помнились такие поговорки локального значения, как: «Беда акы в Родни» или «Песъчаньци вълчия хвоста бегать». Другие вставки, порочащие язычника Владимира, могли быть сделаны при Ярославе Мудром, сыне опозоренной Рогнеды, собиравшемся в 1015 г. идти с паемными варягами войной против своего отца. К сожалению, установление языческих идолов в 980 г. и принесение им в жертву варягов в 983 г. описаны ретроспективно рукою не язычника, а церковника.



В этом беглом обзоре сложной летописной мозаики X в. главное внимание уделено замечательному произведению, условно названному мною сказом о мудрой Ольге, целостность которого нарушена многочисленными дополнениями и вставками X—XI вв.

Литературное мастерство и разумность политической программы «сказа» позволили ему уцелеть в позднейших летописных компиляциях и даже удостоиться особого комментирования: летописец Никон Тмутараканский не только не исключил его из своего свода, но и дал целый ряд топографических пояснений, показав читателю 1070-х годов местоположение княжеских дворцов в 945 г., обозначив их именами киевских вельмож своего времени.

Автором его был, очевидно, один из тех «волхвов и волшебников», которые заседали в княжеской думе вместе с князьями и боярами.

# Глава восьмая

## ПРОТИБОБОРСТВО ЯЗЫЧЕСТВА И ХРИСТИАНСТВА В X в.

Приспособление язычества к нуждам рождающегося государства происходило в условиях соперничества с такими мировыми религиями, как христианство и мусульманство, что нашло свое отражение в легенде «о выборе веры».

Особенно тесны были связи с христианскими землями. Христианским было население берегов Черного («Русского») моря: Херсонес, Керчь, Тмутаракань; христианство еще в 860-е годы припяла родственная Болгария.

В христианизации молодой, но могучей державы Руси была прямо заинтересована Византийская империя, считавшая, что каждый народ, принявший христианскую веру из рук императора и константинопольского патриарха, уже тем самым становился вассалом православной империи.

К X в. христианство стало крупной политической силой в средневековом мире. Сочетание Нового завета, проповедовавшего смирение и покорность властям, с архаичным воинствующим, жестким и изворотливым Ветхим заветом, законом библейских книг, сделало христианство в высшей степени удобным для рождающейся феодальной государственности стран Европы и Ближнего Востока.

Используя терминологию киевского митрополита Иллариона, написавшего в середине XI в. «Слово о законе и благодати», можно сказать, что государственная власть империй и королевств для своего утверждения в стране и для войн с соседями широко использовала библейский «закон», а народным массам предоставляла евангельскую «благодать» с ее сильнейшим стержневым аргументом — восстановлением справедливости в *будущей* потусторонней жизни.

Ко времени Игоря и Святослава русские дружинно-купеческие экспедиции в своих ежегодных тысячечерствых путешествиях соприкасались со многими христианскими странами. В Царьграде русские проводили целых полгода, распродавая привезенные сюда результаты зимнего полюдья и запасаясь такими греческими товарами, как «паволокы (шелка), золото, вино и овощи (фрукты) разноличьнии».

Естественно, что при таком устойчивом контакте с христианскими землями христианство могло проникать в русскую среду, что мы и видим по ряду документов IX в., особенно с 860-х годов<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, с. 73—78; Сахаров А. Н. Дипломатия древней Руси. М., 1980, с. 59—65 (историография вопроса).

Возникает миссионерская деятельность греческой православной церкви: на Русь был послан митрополит Михаил (болгарин), крестивший киевского князя Осколда.

Одним из путей проникновения христиан в Киев известный историк русской церкви Е. Е. Голубинский справедливо считает приход на службу к киевскому князю варягов из состава константинопольской норманнской общины, крещеных скандинавов. У варягов-скандинавов был свой, хорошо наезженный этими мореходами, морской путь в Константинополь, который почему-то уже два столетия в нашей научной и популярной литературе смешивается с путем через Восточную Европу. Нестор в своем тексте ведет читателя от Черного моря вверх по Днепру и далее в Балтийское море, указывая, что из варяжской Балтики можно морем, без всяких волоков доплыть до Рима и Царьграда. Историков до сих пор путает общий заголовок этого параграфа; так как вопрос о варягах имеет прямое отношение к нашей теме, приведу текст Нестора:

*«Бе путь из Варяг в Грькы и из Грьк По Дънепру и вьрх Дънепра волок до Ловоти и по Ловоти вьннати в Ильмерь езеро великое, из него же езера потечеть Вълхов и вьтечеть в езеро великое Нево (Ладожское) и того езера вьнидеть устие в море Варяжское (Балтийское и Северное)».*

В этой части параграфа описывается путь по Восточной Европе из Византии, *«из Грек»*, в Скандинавию. Далее следует описание пути *«из Варяг в Греки»*:

*«И по тому морю ити даже и до Рима (путь вокруг Европы), а от Рима прити по тому же морю к Цесарюграду»<sup>2</sup>.*

Путь из Варяг в Греки обозначен как хорошо известный нам путь скандинавских флотилий по единому водному пространству (по тому же морю) от Балтики и Северного моря через Ламанш, мимо Нормандии, через Гибралтар в Средиземноморье к норманским владениям в Италии и в Константинополь, где норманны служили в императорской дворцовой гвардии. Эти варяги византийской службы естественным путем принимали христианство, знали в какой-то мере греческий язык. Можно вполне согласиться с Е. Е. Голубинским, что именно из этих константинопольских варягов вербовались наемные дружины киевских князей: *«Варяги в весьма большом числе переходили из Константинополя в Киев»<sup>3</sup>.*

Летописец позаботился о своих читателях и в приведенном выше географическом параграфе указал реально существовавший в IX—X вв. путь норманнов в Константинополь единым морским маршрутом мимо Италии и Африки (*«жребий Хамов»*).

Вероятно, именно таких, частично византинизированных, варягов киевские князья и посылали в Царьград с дипломатическими поручениями.

<sup>2</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 6.

<sup>3</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1901, т. I, первая половина тома, с. 70.

В княжеском посольстве Игоря в 944 г. были «людии русьские (русские подданные) хрьстьяне», а во время принесения присяги самим князем в Киеве часть дружины присягала в церкви св. Ильи на Подоле — «мънози бо беша *варязи* и *козаре* хрьстьяне».

Христианство здесь выступает не как русская вера, а как вера наемных чужеземцев («варязи») или грекоязычного населения Хазарии.

В дальнейшем мы неоднократно увидим, что конфронтация русского язычества с византийским христианством неразрывно сплетается с темой противодействия буйным отрядам наемников-варягов. Оформлению языческого пантеона 980 г. непосредственно предшествовало описанное в летописи под этим же годом изгнание варягов из Киева молодым князем Владимиром. «Показав путь» наемникам, стремившимся в Византию, князь известил императора:

«Се, идути к тебе варязи. Не мози их държати в граде — оли то сътворити ти зъло в граде, якоже и съде (в Киеве). Нъ расточи я разво, а семо (на Русь) не пуцай ни единого»<sup>4</sup>.

Первым языческим действием, описанным летописью, было принесение в жертву Перупу христианского юноши-варяга. «Бе же варяг тъ (отец юноши) пришъл из Грьк и държаше втайне веру хрьстианьску». Варяг был, как видим, из тех константинопольских норманнов, о которых писал Голубинский. Причину того, что варяги исповедовали христианскую веру в это время тайно, мы выясним в дальнейшем.

Причина недовольства варягами была не в том, что они христиане, а в том, что они «творили зло». Точно так же и причина конфронтации язычества с христианством лежала глубже, и варяги-христиане были лишь частным случаем.

Основной опасенной киевских князей и их настороженности по отношению к христианству была политика Византийской империи. Для Руси, перемежавшей мирные торговые связи с военным нажимом на Византию (ради этих же связей), принятие христианства могло означать невольный вассалитет, а усиление христианства на Руси — увеличение числа потенциальных союзников православной Византии<sup>5</sup>. Поэтому на протяжении нескольких десятилетий X в. мы наблюдаем внутри Руси значительное усиление язычества, как бы сознательно противопоставленного византийскому христианству.

Религиозный вопрос был поднят на уровень международной политики. Особенно четко это проявилось после похода Игоря на Византию в 943 г. и заключения договора 944 г., уже в правление вдовы Игоря Ольги (с 945 г.). В летописных текстах ни слова не говорится о жреческом сословии, о языческих волхвах на Руси и об их действиях в это время, но без учета этого общественного элемента, столь хорошо описанного у западных славян, нам будет трудно осмыслить многие события.

<sup>4</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 95.

<sup>5</sup> Сахаров А. Н. Дипломатия древней Руси, с. 273—275.



Ольга начала свое правление как ярая и беспощадная язычница, а в дальнейшем приняла христианство и стала ревностной сторонницей новой веры.

По суздальской летописи, названной Татищевым летописью епископа Симона, Ольга благоволила христианам и предполагала креститься в Киеве, «но учинить было ей того *без крайнего страха от народа* никак невозможно. Того ради советовали ей ехать в Царьград, якобы для других нужд и тамо креститься»<sup>6</sup>.

Для решения вопроса о месте и времени крещения Ольги мы располагаем только русскими источниками: летописной повестью об Ольге и «Памятью и похвалой князю русскому Володимеру», написанной Иаковом Мнихом в середине XI в. Иаков Мних, современник летописца Никона, широко использовал летописные данные (отличающиеся в датах от «Повести временных лет»). Крещение Ольги он относит к 955 г.<sup>7</sup>

Летописная дата — 6463 (955 г.). Оба источника говорят о крещении Ольги в Константинополе. У Иакова много риторики, но очень мало фактических данных. Летописная же повесть полна интересных, но далеко не всегда достоверных подробностей: княгиня приняла христианство в самом Константинополе «и крести ю цесарь с патриархъмъ». При крещении Ольга получила имя Елены.

Легендарной подробностью является то, что будто бы император Константин Багрянородный, восхитившись Ольгой, захотел жениться на ней: «И по крещении призва ю цесарь и рече ей: «Хощю тя пояти себе жене». Константин был в это время женат и подобного предложения сделать русской княгине не мог. Летописная легенда продолжает: Ольга заявила цесарю, что так как он стал ее крестным отцом, то по закону не может жениться на ней. Цесарь будто бы ответил: «Преклюкала (перехитрила) мя еси, Ольго!»<sup>8</sup>.

В Константинополе состоялось то, чего так опасались русские люди — византийский император расценил Ольгу-христианку, регентшу русской державы при малолетнем сыне, как своего вассала: цесарь «дасть ей дары мьногы ... и *отъпусти ю нарек ю дъщерю собе*».

Если император действительно крестил русскую княгиню, то тем самым она уже становилась его крестной дочерью, но по тексту летописи

<sup>6</sup> Татищев В. Н. История Российская. М., 1963, т. II, с. 47.

<sup>7</sup> «По святом же крещении си блаженная княгыни Олга живе лет 15 ... и успе месяца июля в 11 день в лето 6477». Голубинский Е. Е. История русской церкви, с. 242. Если Иаков считал целыми годами, то дата крещения — 955 г., если же он скрупулезно отсчитывал количество месяцев, то — 954 г. Обычно при таком счете первым годом считался год события; тогда мы должны остановиться на 955 г.

<sup>8</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 70—71. Возможно, что подобная крылатая фраза и была произнесена Константином, но, разумеется, по другому поводу, так как поездка Ольги в Царьград не принесла дипломатического успеха ни той, ни другой стороне, а Ольга, возвратившись в Киев, отказалась от посылки военной помощи грекам, хотя и обещала ее ранее. Вот по этому поводу и могло появиться словцо цесаря. Это тем более вероятно, что крещение Ольги в Царьграде византийскими источниками не подкрепляется.

он нарек ее дочерью не в церковном, а в политическом смысле<sup>9</sup>. Мы знаем много примеров в летописи, когда слово «отец» применялось в феодальном, иерархическом смысле и брат называл брата «отцом», признавая тем его сюзеренитет.

Рассказ летописи построен не так, что Ольга, завершив дела, самостоятельно уехала из Царьграда; здесь указано, что император *отпустил* ее, обязав прислать военную помощь и ценные товары и напомнив о ее вассальном положении «дочери».

Ольга испугалась создавшейся ситуации, она боялась возвращаться на Русь изменницей прадедовским обычаям и «дочерью» греческого царя. Придя к патриарху, чтобы испросить у него благословение на отъезд домой («благословения просящи на дом»), княгиня призналась в своем страхе:

«Людие мои погани (язычники) и сын мой поган да бы мя бог съблюл от вьсего зѣла!»<sup>10</sup>

Патриарх утешает княгиню целым рядом библейских примеров божественной помощи праведным людям, коротко перечисляя их имена. Если мы учтем содержание этих легенд о библейских персонажах, то увидим, что в большинстве случаев речь идет о противостоянии двух разных вер. Давид, гонимый Саулом и скрывавшийся в пустыне и в лесах, привлекает на свою сторону местных жрецов. Даниил борется с иноверными жрецами, молится богу, и львы, к которым он брошен на съедение, лижут ему руки. Три отрока, отказавшиеся поклоняться золотому языческому идолу, брошены на сожжение в «пещь огненну», но ангел охранил их, и они остались невредимы.

Все эти примеры божественного покровительства, приведенные патриархом, должны были укрепить дух княгини, уезжавшей в языческую страну, где почитали идолов, где жрецы языческих богов могли распоряжаться судьбами людей.

Летописная повесть о крещении княгини Ольги создана или сильно обработана значительно позже, чем то время, о котором она говорит: во-первых, здесь уже упоминаются ее внуки, которых не могло быть в 955 г., так как Святославу, родившемуся в 942 г., было тогда только 13 лет. Во-вторых, автор повести путает императоров Константина и Иоанна Цимисхия (царствовавшего много позднее)<sup>11</sup>.

Повесть искусственно вставлена в летопись в середину пустых годов 948—963, помеченных только цифирью, без каких бы то ни было событий. Доверять летописной дате поездки Ольги в Царьград нельзя, а между тем, для понимания сущности событий, происходивших в середине

<sup>9</sup> Сахаров А. Н. Дипломатия древней Руси, с. 278. Не могу согласиться с автором только в том, что титул дочери императора «чрезвычайно возвышал светскую власть на Руси» (с. 279).

<sup>10</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 71.

<sup>11</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 69; Новгородская I летопись. М.; Л., 1950, с. 113—115.

Х в., предшествовавших созданию языческого пантеона в 980 г., дата крещения княгини очень важна.

В. Н. Татицев, опираясь на позднюю Иоакимовскую летопись, полагал, что княгиня Ольга крестилась в 945 г.<sup>12</sup>

Другие ученые XVIII в. тоже начали сомневаться в достоверности даты «Повести временных лет» и предлагали, опираясь на сочинение Константина «О церемониях», принять 946 г., но это тогда же вызвало возражения и была предложена другая дата — 956 г., близкая к летописной<sup>13</sup>.

Впоследствии по расчету чисел, месяцев и дней недели (среда 9 сентября и воскресенье 18 октября) приемов Ольги у Константина Багрянородного установили дату 957 г.<sup>14</sup>

В настоящее время Г. Г. Литаврин, изучив заново историю вопроса и пересмотрев византийские источники, остроумно обосновал отвергнутую некогда дату — 946 г.<sup>15</sup>

Эту дату можно подкрепить целым рядом других соображений. Что касается места крещения Ольги, то следует согласиться с Голубинским, что княгиня приехала в Константинополь уже крещеной и со своим священником (духовником?) Григорием, а крестилась, по мнению исследователя, в Киеве<sup>16</sup>.

Таким образом, на середину 940-х годов падает целый стусок событий, связанных и с христианством и с язычеством:

943. Поход Игоря на Византию. Получение дани-контрибуции с греков.

944. Договор с Византией об «обновлении ветхого мира».

944—945. Полюдье Игоря и убийство его древлянами. Месть Ольги древлянам.

944/945. Поход киевских войск на землю Древлян.

946. Поездка Ольги в Константинополь, к которой приурочено принятие христианства княгиней<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Татицев В. Н. История Российская. М., 1962, т. I, с. 106.

<sup>13</sup> Булгар Евгений. Историческое разыскание о времени крещения российской великой княгини Ольги. СПб., 1812, с. 73, 83, 99.

<sup>14</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви, с. 102.

<sup>15</sup> Литаврин Г. Г. О датировке посольства Ольги в Константинополь.— История СССР, 1981, № 5, с. 180—183.

<sup>16</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви, с. 77. Предположительно можно говорить и о Херсонесе, как месте крещения княгини по пути в Царьград, но никаких данных для этого нет.

<sup>17</sup> Приведенные даты недостаточно точны. Так, договор датируется 944 г., а в летописи он помещен под 6453 г., т. е. 945. В некоторых случаях ощущается наличие не только мартовского, но и сентябрьского стиля летоисчисления: начало полюдья Игоря помещено в конце годовой статьи с пометой: «И приспе осень», а продолжение рассказа о полюдье отнесено в другую годовую статью. Дважды повторена дата 6453 г. (с. 51 и 61). Некоторые эпизоды искусственно приурочены к тем или иным годам. Пятнадцать лет обозначены только цифрами годов без описания событий. Хронологию 944—965 гг. нужно восстанавливать заново. Возможно, что точные даты вставлены в разнородные рассказы позднее.

Принятие христианства княгиней-правительницей означало обострение конфронтации язычества и христианства. Происходила поляризация киевских дружинных верхов: наемные варяги (частично константинопольского происхождения и христианизированные), греко-болгарское духовенство и часть русских, принявших новую веру, составляли одну группу, которой противостояли дружинники-язычники, тесно связанные с широким кругом племенной провинциальной знати и «всякого княжья», кругом еще целиком языческим.

Немаловажен был вопрос и созеренитета христианской Византии; он смягчался только тем, что Русь как государство еще не приняла византийского православия и пока еще не считалась вассалом империи, но борьба с христианством велась не только ради защиты своих прадедовских богов и обычаев; это была борьба за свою государственную независимость, политическую суверенность.

Правительство Ольги, как мы видим, сильно опасалось того, что «люди погани» и могут причинить великое зло. У него, очевидно, были в памяти кровавые эпизоды в Болгарии, последовавшие за принятием князем Борисом христианства в 864 г. Тогда, в 865 г., болгарская знать подняла против князя бунт в десяти комитатах его державы; князя хотели свергнуть, а византийское духовенство истребляли<sup>18</sup>. Примерно то же самое могло произойти и на Руси при Ольге, когда она уговаривала подросшего сына принять христианство:

«Живяше же Ольга с сынѣм своимъ Святославѣмъ и учашеть и мати крѣститися. И не брѣжаше того, ни в уши вѣнимаше. Но аще кѣто хотяше волею крѣтитися — не браяху (не воспрещал), но ругахуся тому. Якоже бо Ольга часто глаголаше: «Аз, сыну мой, бога познах и радуюся; аще ты познаеши и ты радоватися начьнеши». Он же не вѣнимаше того, глаголя: «Како аз хоцю ин закон прияти един? А брѣжина сему смеятися начьнуть!» Она же рече ему: «Аще ты крѣтитися — вси имуть тоже творити». Он же не послуша матере и творяше правы поганьскыя ... Се же к тому гневашася на матерь... (Ольга) моляшеся за сына и за люди по вься ноци и дьни, кѣрмящи сына своего до мужьства его и до вѣзраста его»<sup>19</sup>.

В этом рассказе весьма неправдоподобно звучат жесткие ответы Святослава и гнев на родную мать будто бы в то время, когда мать еще воспитывала его «до возраста его».

Для нас представляет большой интерес точная хронология перехода власти от Ольги к ее «возросшему и возмужавшему» сыну Святославу. Здесь в источниках много противоречий. Одно из них основано на ошибочной летописной дате крещения Ольги — 955 г. Иаков Мпих в XI в. писал, что «по святом же крещении си блаженная княгыни Олга живе лет 15 и успе месяца июля в 11 день в лето 6477» (969)<sup>20</sup>. При этом

<sup>18</sup> История на България. София, 1981, т. 2, с. 218—219.

<sup>19</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 73—74.

<sup>20</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви, с. 242.

счете Ольга была христианкой в годы 955—969, но это не сходитсн ни с действительной датой (*Terminus ante quem*) ее крещения в 946 г., ни с загадочными обстоятельствами ее последних дней в июле 969 г., когда княгиня специально пригласила Святослава, чтобы сделать предсмертные распоряжения о способе ее погребения:

«Ольга призва сына своего Святослава и заповеда ему: *с землею равно погresti ю, а могьлы не сути (не насыпать), ни тризи творити, ни бдына деяти...*»<sup>21</sup>.

Другими словами, княгиня-христианка опасалась, что князь-язычник похоронит ее по торжественному языческому обряду под высоким холмом кургана с тризной и устройством «бдына». По поводу последнего слова А. А. Шахматов замечает: «нам непонятное». Это слово («бдынь») часто толкуют как погребальное строение, домовину, но О. Н. Трубачев определяет как «толстый древесный ствол, столб»<sup>22</sup>. Археология и письменные источники подтверждают такое толкование: Ибн-Фадлан сообщает что заключительным этапом погребального церемониала являлась установка столба на вершине кургана-«могилы» и надписание на столбе имени умершего.

Д. Я. Самоквасов, раскапывая Черную Могилу, обнаружил на вершине кургана следы древнего столба. В летописной записи об Ольге изготовление столба («бдын деяти») поставлено на последнем месте. Быть может, наследием языческих бдынов являются севернорусские (часто старообрядческие) надмогильные памятники, представляющие собою не кресты, а простые массивные столбы («голбцы») с небольшой двускатной кровлей наверху и иконкой.

Странная со стороны христианки просьба не хоронить ее по языческому обряду разъясняется сведениями новгородской летописи:

«И бе заповедала Ольга на творити тризны над собою — бе бо имущи *прозвугора* (пресвитера — священника) *втайне*. И тѣи похорони ю, блаженную Ольгу ... Защитил бо естъ господь сию блаженную Ольгу от противника — супостата дьявола»<sup>23</sup>.

Очевидно, конфронтация с христианством была настолько сильной, что великий князь не только гневался на свою мать, но и запретил ей явно отправлять православные обряды. У умирающей Ольги были опасения, что ее суровый и победоносный сын, враждовавший в это время с Византией, может похоронить ее по дедовскому обычаю в кургане. В летописи даже не указано, где укрыл пресвитер останки княгини «от супостата дьявола»: «и несъше, погребоша ю на месте ... (пропуск)»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908., с. 115.

<sup>22</sup> Трубачев О. Н. Этимологический словарь славянских языков. М., 1976, вып. 3, с. 112.

<sup>23</sup> Новгородская I летопись, с. 120—121.

<sup>24</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 80.

Существенное примечание о *тайном* исповедании христианства Ольгой заставляет нас пересчитать хронологию 940—960-х годов, ставя своей задачей срок «возмужания», политической самостоятельности такого убежденного сторонника язычества, как Святослав, установление того времени, когда сын получил право гневаться на мать. Для примерного предварительного расчета примем во внимание устойчивые возрастные рубежи, бытовавшие в древней Руси:

1. В 3 года мальчика подстригают и впервые сажают на коня. Обряд назывался «постриги».
2. В 7 лет мальчик переходит от женского воспитания к мужскому. Его начинают учить грамоте.
3. В 12 лет отрок считается полувзрослым; князья брали сыновей в этом возрасте в походы и даже в сражения.
4. В 17 лет юноша уже считался «возросшим и возмужавшим» — Иван Грозный именно в этом возрасте венчался на царство.

Рассмотрим применительно к этому традиционному русскому расписанию известные нам факты жизни Святослава и Ольги.

6450 (942 г.) «В се же лето родися Святослав у Игоря»<sup>25</sup>.

945 г. *Трехлетний Святослав*, сидя на коне, символическим броском копья начинает войну с древлянами.

946 г. Примерно в этом году Ольга принимает христианство и осенью едет в Царьград к Константину Багрянородному (возможно, для пролонгации договора 944 г. при новом императоре).

952 г. Ольга строит в Киеве церковь св. Софии (деревянную).

954 г. *Святославу 12 лет*. Возможно, что в это время, когда Святослав по возрасту уже полностью вошел в дружинные дела, мать и предложила ему креститься, а он отвечал, что «дружина моя сему смеяти начнут». Княжич еще не дорос до того, чтобы пренебрегать мнением отцовской дружины.

955 и 957 гг. Ошибочные даты поездки Ольги в Царьград.

959 г. *Святославу 17 лет*. Вполне вероятное время, когда достигший зрелости Святослав мог не только «творить норовы поганьскыя», но и начать «гневаться на мать». 9 ноября скончался император Константин, покровитель Ольги. В этом же году Ольга послала посольство к германскому королю Оттону I, завершившееся впоследствии посылкой католического епископа на Русь.

960 г. Ольга уже 15 лет — христианка (счет годов в средневековых источниках включал и год события, в данном случае — 946).

962 г. Католический епископ Адальберт прибыл в Киев, но был изгнан; «на обратном пути некоторые из его спутников были убиты, сам же он с великим трудом едва спасся»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> ПСРЛ. М., 1962, т. II, с. 34.

<sup>26</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви, с. 103.

- 964—967 гг. (летописные даты не очень надежны). Походы Святослава на Хазарию, Вятичей и на Болгарию. Святослав в Переяславце на Дунае.
- 968 г. У Святослава уже трое сыновей. Нападение печенегов на Киев, где оставалась Ольга. Летописец сочувствует Ольге.
- 969 г. Ольга перед смертью просит сына не хоронить ее по языческому обряду, так как она тайно исповедует христианство. Смерть Ольги. Место ее погребения (по христианскому обряду) в летописи пропущено. Позднее тело было перенесено (в 1007 г.?) в Десятинную церковь.

Предложенные мною сопоставления разъясняют, как мне кажется, многое в том языческо-христианском противоборстве в эпоху Святослава, которое так подчеркнато нашей летописью.

Конфликт Святослава и его языческой дружины с Ольгой начался в тот момент, когда регентство княгини кончалось. Очевидно, Святослав запретил публичное проведение христианского культа (молебны, крестные ходы, водосвятня и пр.), отдав главное место «норовам поганьским».

Ольга стала, очевидно, наполовину тайной христианкой, исповедуя, но не демонстрируя свое православие. При таком понимании событий мы не должны будем упрекать Иакова Мниха в использовании неточной даты крещения Ольги (955) — он добросовестно сказал о том, что княгиня 15 лет после крещения угождала богу добрыми делами. Об отречении от христианства или о запрете обрядов оратор XI в., естественно, умолчал.

Приурочение конфликта с возмужавшим сыном к 959—960 гг. объясняет нам и странный эпизод с обращением Ольги к Оттону, вызвавший столько размышлений у историков<sup>27</sup>.

Дело, по всей вероятности, обстояло проще, чем его иногда хотят изобразить, предполагая переориентацию русского государства в его церковной политике с Византии на Германию и Рим. Утесненный сыном — великим князем, быть может, до отречения (притворного) от христианства, утратившая своего высочайшего православного покровителя — Константина — Ольга искала другую точку опоры. Опора оказалась крайне ненадежной, Адальберт едва ушел от киевских язычников и больше никаких попыток в этом направлении не делалось.

Посольство Ольги к Оттону было, как представляется, личным делом княгини-вдовы, ущемленной языческим боярством Киева. Недаром по поводу этого посольства были недоумения и при королевском дворе: послы, «как оказалось впоследствии, просили притворно»<sup>28</sup>. С юридической точки зрения это действительно было «ложно», «фиктивно» (в источнике и применено слово «fictе»), так как посольство было от княгини, а не от Руси, как от государства.

Последние десять лет жизни Ольга доживала, не проявляя христиан-

<sup>27</sup> Сахаров А. Н. Дипломатия древней Руси, с. 293—298.

<sup>28</sup> Сахаров А. Н. Дипломатия древней Руси, с. 293.

ской активности. Возможно, что при ее дворе велась краткая летопись, стремившаяся сгладить остроту ситуации.

Борьба язычества с христианством, очевидно, возобновилась при новой расстановке сил в 959—960 гг. В этой связи особый интерес приобретают приведенные у Татищева выписки из Иоакимовской летописи. Повесть о хождении Ольги в Царьград здесь изложена кратко, но в другом несколько тоне, чем в летописи. Если там сказано, что Святослав «не бороняше» креститься своим людям, то здесь говорится: «а от вельмож и смерть мнози прияша». Далее Иоакимовская летопись сообщает, что во время войны Святослава с христианской Византией он потерпел поражение «у стены долгие (какая сия стена, пишет В. Н., и где, я описания не нахожу) все войско погуби»<sup>29</sup>.

Причину поражения видели в том, что находившиеся в русском войске христиане разгневали языческих богов:

«Тогда дьявол возьмет сердца вельмож нечестивых, начаша клеветати на христианы, сущия в воинстве, якобы сие падение вой приключилось от прогневания лжебогов их христианами. Он же (Святослав) толико развирепе, яко и единого брата своего Глеба не пощаде ... Они же (крещенные русы) с радостию на мучение идяху, а веры христовы отрещися и идолом поклонитися не хотяху ... Он же видя их непокорение, наипаче на презвитеры яряся, якобы тии (православные священники) чарованием неким людем отвращают и в вере их утверждають, *посла в Киев, повеле храмы христиан разорити и сожещи. И сам вскоре поиде, хотя вся христианы изгубити*»<sup>30</sup>.

Среди разрушенных церквей этот источник упоминает и стоявшую на горе (в настоящее время «Аскольдова могила») церковь св. Николая, в которой был погребен «блаженный Оскольд»<sup>31</sup>.

Смерть Святослава в бою с печенегами приписана здесь божьей каре за расправу с христианами в 971 г.

Доверять такому компилятивному источнику XVII в., каким являлась Иоакимовская летопись, без проверки нельзя. Но в данном случае у нас есть весьма убедительное доказательство достоверности ее сведений: постамент идолов киевских языческих богов, поставленный в самом центре княжеского Киева, был вымощен *плинфой* и *фресками христианского храма, разрушенного до 980 г.*<sup>32</sup>

Необходимо допустить, что у составителя Иоакимовской летописи мог быть в руках какой-то недошедший до нас более ранний источник, сообщавший сведения, часть которых блестяще подтверждена археологическими данными. Поход против византийского христианства выразился даже в договоре Святослава с Цимисхием 971 г. В этом документе, со-

<sup>29</sup> Татищев В. Н. История Российская, т. I, с. 111.

<sup>30</sup> Татищев В. Н. История Российская.

<sup>31</sup> Татищев В. Н. История Российская, с. 110.

<sup>32</sup> Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982, с. 47—48; Кирилович С. Р. Детище Киева. IX — первой половины XIII в. Киев, 1982, с. 57.



ставленном в тяжелую для Святослава пору, нет упоминаний ни о крещении Руси, ни о какой-либо христианской церкви. На это обратил внимание еще Е. Е. Голубинский<sup>33</sup>.

\*

Завершая рассмотрение последнего периода расцвета язычества Киевской Руси, когда древней религии приходилось совершенствоваться не только в государственных интересах, но и в противоборстве с проникавшим на Русь христианством, нам следует остановиться на интереснейшем произведении, отразившем в своеобразной эпической форме это противоборство, — на былине о Михайле Пóтоке.

Былина о Михайле Пóтоке — широко распространенное и самое значительное по своему объему произведение русского богатырского эпоса: она насчитывает свыше 1100 строк, состоит она из двух частей, и каждая часть равновелика среднему размеру песен Илиады. Литература, посвященная этой былине, очень обширна; ею занимались В. И. Стасов, А. Н. Веселовский, О. Миллер, В. Ф. Миллер, Г. Н. Потанин, В. И. Ярхо, Б. М. Соколов, В. Я. Пропп и др.<sup>34</sup> И все же в исторической интерпретации былины многое осталось незавершенным и должно быть изучено в комплексе с русскими и византийскими историческими свидетельствами и археологическими данными, которые дают убедительную датировку основному сюжету былины<sup>35</sup>.

Предметом обсуждения и спора было сходство данной былины с духовными стихами «калик переходжих», сходство с житием святого Михаила из Потоуки, переплетенность отдельных элементов былины с мировыми бродячими сюжетами и др. Содержание былины иногда сводилось авторами только к тому, что она будто бы всего лишь «песня о женитьбе героя»<sup>36</sup>.

Перейти к рассмотрению былины можно только после решения двух вопросов: во-первых, соответствует ли реальной действительности гиперболически описанная просторная могила жены героя, где он сам (давший ранее обещание умереть вместе с женой) помещается со своим конем и всем доспехом, а, во-вторых — что представляет собой странное имя героя: Михаил Пóток (или Пóтык) с ударением на первом слоге?

Во всех вариантах былины очень красочно описывается могила, в которую должен лечь Михаил Поток. Жену Михаила везут к могиле на са-

<sup>33</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви, с. 90.

<sup>34</sup> Подробную библиографию см. в работе: Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955, с. 525—526. К этой библиографии следует добавить важную статью М. Н. Сперанского в издании «Былины» (М., 1916, с. 287 и сл.). Здесь же Сперанским помещен и наиболее полный текст былины. Собственное исследование Проппа, интересное рядом наблюдений, см. на с. 105—121.

<sup>35</sup> Рыбаков Б. А. Предпосылки образования древнерусского государства (Очерки по истории СССР III—IX вв. М., 1958, с. 816—827); Он же. Древняя Русь..., с. 47—49.

<sup>36</sup> Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955, с. 105. Заслугой этого исследователя является верное (хотя и интуитивное) определение времени создания былины: «Государство, отраженное в ней, — Киевская Русь» (с. 105). Большинству былин В. Я. Пропп отказывал в этом.

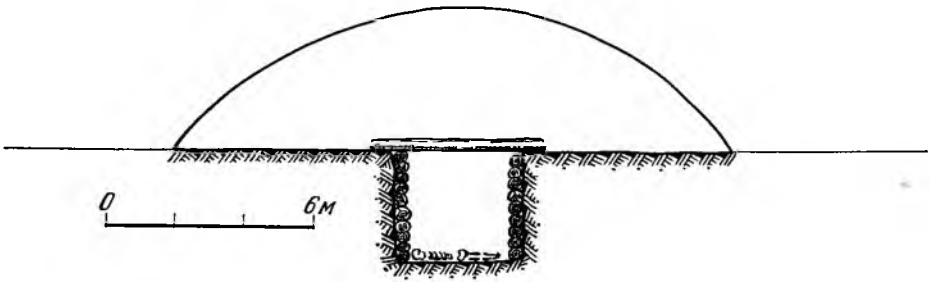


Рис. 70. КУРГАН СО СРУБНОЙ ГРОБНИЦЕЙ IX—X вв. (схема)

нях, как предписывал древний языческий обычай. Сама могила сооружена надежно:

Выкопали могилу глубокую и великую  
 Глубиною, шириною по двадцати сажен,  
 Сбиралися тут попы с дьяконами  
 И со всем церковным причетом  
 Погребали тело Авдотьино,  
 И тут Поток Михайла Иванович  
 С конем и збруею ратною  
 Опустился в тое же могилу глубокую,  
 И заворочали *потолоком дубовым*  
 И засыпали песками желтыми,  
 А над могилою поставили деревянный крест <sup>37</sup>.

Иногда, кроме самой могильной ямы, предусматривается и обширная деревянная домовина в ней:

Стройте вы колоду белодубову  
 Итти-то мне во матушку во сыру-землю  
 А со тым со телом со мертвым  
 Итти-то мне туды да на три года,  
 Чтобы можно класть-то хлеба-соли, воды туды  
 Чтобы было там мне на три года запасу-то...  
 Копали погреб тут они глубокии,  
 Спустили их во матушку во сыру-землю... <sup>38</sup>

«Колода»-домовина была построена из теса и такой величины, что Поток «заходил в колоду белодубову». Погребальное сооружение иногда названо «клетью», т. е. срубом. (Рис. 70).

Все это в точности отражено археологическими раскопками некоторых дружинных курганов IX—X вв. на Киевщине и Черниговщине (вплоть до Стародуба), сосуществующих с основным видом погребения

<sup>37</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршей Даниловым. М., 1938, с. 149.

<sup>38</sup> Былины. М., 1916, с. 301.

ния — сожжением<sup>39</sup>. Могильные ямы, разумеется, не таких сказочных размеров, но тоже кубические; ширина обычно равняется глубине (3—4 м)<sup>40</sup>. В срубных гробницах есть и «клетl» и домовины-«колоды», не доходящие до стенок могильной ямы. Особый интерес представляют парные погребения знатного воина вместе с женщиной и оседланным конем, вполне отвечающие былинному описанию.

Дата курганов с такими погребениями — конец IX — первая половина X в., т. е. от Осколда до Игоря включительно, а может быть, и несколько позже. Курганы с такими клетями сосуществуют и хронологически и географически с известными нам дружинными курганами с сожжением и различие с ними объясняется не этнической, а религиозной основой: в курганах с сожжением погребены язычники, а в курганах со срубными гробницами погребены первые представители тех русов, «елико крестилися». Христианская обрядность категорически отвергала сожжение умерших. Хоронить следовало в земле, положив тело покойника головою на запад. Именно так и погребены люди в срубных гробницах. Конечно, ряд языческих черт еще остался в обряде: насыпка высокого кургана, захоронение коня, оружия и, конечно, самым главным диссонансом было погребение с умершим его жены или рабыни. Современники могли обойти этот щекотливый сюжет, если умели представить дело, как одновременную смерть супругов.

Срубные гробницы без трупосожжения есть в Киеве у Десятинной церкви, у Искоростеня, у Плеснеска, есть вокруг Чернигова, в Седневе и в Стародубе. Количество их невелико. В одном из шестовицких курганов такого типа найдена бронзовая печатка с изображением Иисуса Христа, которая могла удостоверить принадлежность ее владельца к христианской общине и в то же время не являлась таким явным наружным признаком, как нателный крест, так как хранилась в сумочке-калите у пояса<sup>41</sup>. Для той эпохи, когда оказаться христианином было не всегда безопасно, подобное скрытое доказательство было вполне естественным.

С. С. Ширинский привел интересный сравнительный материал о подобных раннехристианских погребениях без языческого трупосожжения в Моравии; датируются они точно так же концом IX — началом X в.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> *Самоквасов Д. Я.* Раскопки северянских курганов. М., 1916; *Он же.* Могильные древности Северянской Черниговщины. М., 1917; *Смоличев Петро.* Чернигів та його околиці за часів великокнязівських.— В кн.: Чернигів та Північне Лівобережжя. Київ, 1928; *Рыбаков Б. А.* Древности Чернигова. М., 1949, с. 21—22; *Блифельд Д. И.* К исторической оценке дружинных погребений в срубных гробницах Среднего Поднепровья IX—X вв.— Сов. археология, 1954, т. XX, с. 154—155; *Блифельд Д. I.* Давньоруські пам'ятки Шестовиці. Київ, 1977.

<sup>40</sup> Д. Я. Самоквасов во время археологического съезда в Чернигове начал показательную раскопку очень большого кургана на Болдиных Горах: «В яму углублен (раскопачный) колодезь до 6 аршин (4 м 35 см), но ее дна не встречено, а наступивший вечер побудил прекратить раскопку». (*Самоквасов Д. Я.* Раскопки северянских курганов, с. 33).

<sup>41</sup> *Блифельд Д. I.* Давньоруські пам'ятки..., с. 151, рис. 29. В публикации вещь ошибочно названа перстнем.

<sup>42</sup> *Ширинский С. С.* Археологические параллели к истории христианства на Руси и в Великой Моравии.— В кн.: Славяне и Русь. М., 1978, с. 203—206.

Повествование былины полностью сходится как с археологическими реалиями (яма-погреб, клеть, домовина, бревенчатый накат, двое погребенных, оседланный и взнузданный конь, «сбруя ратная» посуда с пищей и питьем), так и с истолкованием этих курганов (без сожжения трупов) как христианских — в погребении православного Михаила Потока участвуют священники со всем причтом, а сверху на могиле ставят «деревянный крест».

В одном случае археологические раскопки раскрыли картину, удивительно напоминающую былинную обстановку. В 1927 г. П. С. Смоличев исследовал в Шестовицах близ Чернигова курган с остатками тризны в его насыпи. В большой могильной яме (3,6×3,7 м) прослежены остатки домовины, погребение оседланного и взнузданного коня и двоих людей, мужчины и женщины. В числе оружия был хорошо сохранившийся меч IX—X вв. Датирует курган диргем Ахмеда Ибн-Исмаила около 913 г. Автор раскопок П. С. Смоличев отмечает, что «похороненные находились в сидячем положении, и мужчина обнимал женщину левою рукою»<sup>43</sup>.

Недаром в былинах уцелела такая деталь:

Они сделали домовищечко,  
Чтобы можно лежа лежать,  
Лежа лежать и *сидя сидеть*,  
И стоя стоять<sup>44</sup>.

Этим романтическим штрихом можно закончить проверку степени ответственности былинного рассказа о погребении христианина Михаила и его недавно крещеной (об этом специально идет речь в былине) жены такому смешанному христианско-языческому обряду, какой известен нам по археологическим материалам.

Второй вопрос касается имени и прозвища былинного героя. В литературе и то и другое рассматривалось в связи с житием болгарского святого Михаила Воина из Потуки, представляющем собою один из вариантов змеборческой легенды, близкой к легенде о святом Георгии, победителе змея<sup>45</sup>.

В своей схеме русская былина и болгарское житие действительно несколько сходны, но вопрос о первородстве жития крайне сомнителен. Городок Потука упоминается только в 1323 г. и местонахождение его

<sup>43</sup> *Блѣфельд Д. I.* Давньоруські пам'ятки..., с. 175. Подробное описание расположения костей покойников убеждает в правильности такого объяснения.

<sup>44</sup> Онежские былины. М.; Л., 1949, т. I, с. 371.

<sup>45</sup> *Веселовский А. Н.* Разыскания в области духовного русского стиха. СПб., 1883, гл. IX; *Он же.* Праведный Михаил из Потуки.— ЗОРСА, 1883, т. XXXII, № 4, с. 355—367; *Миллер В. Ф.* Очерки русской народной словесности. М., 1897, т. I, с. 122—128; *Веселовский А. Н.* Былина о Потоке и о сорока каликах.— ЖМНП, 1905, V, с. 303—313; *Ярхо Б. И.* Эпические элементы, приуроченные к имени Михаила Потока.— Этнографическое обозрение. СПб., 1910—1911, с. 86—88; *Павлов А.* Догадка о происхождении древнерусского предания, которое называет первого русского митрополита Михаилом Сирином.— Чтения в Об-ве Нестора летописца. 1896, кн. XI, с. 22—26.

неизвестно<sup>46</sup>. Мощи Михаила из Потуки «открыты» якобы в 1206 г., а само житие написано в XIV в., но время жизни Михаила приурочено ко времени принятия христианства болгарскими (память Михаила Воина празднуется современной православной церковью 22 ноября со ссылкой на 866 год).

Для Киевской Руси имя Михаил связано с первым крещением русов, о котором объявил в своем окружном послании константинопольский патриарх Фотий в 867 г. Крещение состоялось во время короткого соправительства двух императоров— Михаила III и Василия Македонянина в 865—866 гг.<sup>47</sup> Крестил русов некий митрополит *Михаил*:

«В лето 886 (дата ошибочна) прииде *Михаил митрополит* в Русь, послан от Василия Македона, царя греческого и Фотия патриарха, иже (Михаил) уверяя русь вверже евангелие в огонь и не изгоре. И сим чудом ужаси русь и многия крести»<sup>48</sup>.

Здесь поздняя русская летопись пересказывает сведения Константина Багрянородного, дополнив их именем митрополита — Михаил. В Иоакимовской летописи листы с описанием эпизода о несторевшем евангелии утрачены, но на уцелевшем листе сохранилась заключительная фраза: «...*Михаил* же возблагодари бога иде в Болгары»<sup>49</sup>.

В Киево-Печерской лавре находились мощи митрополита Михаила<sup>50</sup>, а это указывает на существование давних легенд на эту тему. Представляет интерес и то, что гербом города Киева было изображение архангела Михаила. Это также подтверждает давность легенд о Михаиле, крестившем впервые русов, так как во времена Владимира Святого не было ни одного деятеля с именем Михаила.

Существует былинный сюжет о богатыре Михайлике, оборонявшем крепостные ворота Киева; не лишено вероятия, что сюжет навеян иконой Михаила на воротах<sup>51</sup>.

При византийском императоре Михаиле III действовали просветители славян Кирилл и Мефодий. При том же Михаиле в 865 г. крестился болгарский князь Борис, взявший имя Михаила.

Одним словом, имя Михаила в памяти русских и болгар прямо и неразрывно связано с первым крещением в 860-е годы, что отразилось и в записях, и в легендах (и в «мощах»), и в именах исторических деятелей.

Вторая половина обозначения былинного героя — Поток (но никогда не Потук!) должна рассматриваться не в связи со средневековым город-

<sup>46</sup> Бурмов А. История на България през времето на Шишмановци (1323—1396). София, 1968, с. 232—233; История на България. София, 1982, т. III, с. 228 и 312.

<sup>47</sup> Мошин В. А. Христианство в России до св. Владимира.— Владимирский сборник. Белград, 1938, с. 9.

<sup>48</sup> ПСРЛ, т. II, с. 239.

<sup>49</sup> Тагичев В. Н. История Российская, т. I, с. 110.

<sup>50</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви, с. 281.

<sup>51</sup> Легенды та перекази. Київ, 1985, с. 176—177.

ком, местоположение которого неизвестно, а в связи с обликом христианского патрона героя — архангела Михаила.

По своему содержанию образ Михаила архангела вполне соответствовал раннефеодальной воинственной государственности славян Болгарии, Моравии и Киевской Руси, так как Михаил был не просто одним из архангелов, а являлся «архистратигом и небесных сил воеводою»<sup>52</sup>.

По внешнему облику иконый архангел Михаил с его широко распростертыми крыльями вполне объясняет былинное прозвище — Поток — Потъкъ — «птица»<sup>53</sup>. Былинный герой был, как архангел Михаил, Михаилом Потоком — Михаилом Птицей, что являлось сознательным напоминанием о времени первых крещений IX в., перенасыщенном разными историческими и полухисторическими Михаилами.

Судя по внезапному переходу в конце IX в. части русов Среднего Поднепровья (Киев, Чернигов, Стародуб) от традиционного языческого трупосожжения к полухристианскому погребению в могильных ямах и домовинах (правда, еще с женами и конями), христианство в 865—867 гг. было принято при князе Осколде не только «черноморской русью», как думали многие исследователи, но и Киевской Русью, где правил Осколд. Былина о Михайле Потоке является сложным поэтическим отражением эпохи первоначального проникновения христианства на Русь, что наложило на нее некоторый отпечаток средневековых духовных стихов.



Былина о Михайле Потоке прямо связана с нашей темой о противостоянии язычества и христианства в IX—X вв., а по своей форме очень близка к творчеству волхвов-кощунников X в., слагавших былины с мифологическим содержанием.

Рассмотрим подробнее отдельные звенья этого интереснейшего произведения, состоящего из двух песен.

### *Песнь первая*

Былина начинается с описания государственных богатырских дел — богатыри разъезжают в полюдь дань собирать, покорять «языки неверные», «прибавлять земельки святорусской». Русь, со столицей Киевом показана как христианская земля, окруженная языческими племенами. Рассылает богатырей не всегда князь Владимир; вариант, отобранный М. Н. Сперанским, не знает такого устойчивого эпического начала, как встреча всех богатырей во дворце Солнышка Владимира —

<sup>52</sup> В апокрифическом «Хождение богородицы по мукам» именно архангел Михаил начинает свою экскурсию по аду с показа мучений грешников-язычников, «иже позабыша бога ... и от камня ту устроя Трояна, Хорса, Велеса, Перуна ...» (Келтуяла В. А. Курс истории русской литературы. СПб., 1913, ч. I, кн. 1, с. 202).

<sup>53</sup> В некоторых русских говорах (например, в вятском) до сих пор птица называется «птбка».

здесь Владимира нет, а распоряжается всем старший из богатырей Илья Муромец. Сам он едет в степные края (на юго-восток от Киева), Добрыню посылает «за сине море» (в Лукоморье, к Уличам и Тиверцам?), а Михаила посылает покорять «корбу темную у грязи у черной» (Кривичи? «Черны-то грязи смоленские»... Или Вятичи с городом Корьдной?).

Если полагать, что действие должно происходить в конце IX — начале X в., когда имя Михаила многократно связывалось с эпизодом первого крещения русов, то все в запеве былины вполне исторично: киевская дружина крещена, Уличей, Кривичей или Вятичей еще нужно «корить» — покорять, они действительно еще не входили в состав державы Руси и все они были еще язычниками. Вполне объяснимо и отсутствие Владимира<sup>54</sup>.

В поездке Михайло Пóток встречает красавицу тоже с птичьим именем Марью Лебедь Белую. Марья — дочь местного царя; она — язычница, «поганая» и, более того, — колдунья-оборотень, умеющая превращаться то в птицу, то в девушку. Иногда героиня названа Авдотьей с многозначительным отчеством: Лиходеевна. Марья соглашается стать женой Михаила Потока, но с двумя условиями; первое связано с крещением:

А есть-то ведь уж веры я не ваша,  
 Не вашей-то ведь веры есть — поганая...  
 А ты вези меня да во Киев-град,  
 А проведи во веру во крещеную<sup>55</sup>.

В ранней записи (Кирша Данилов) жених и невеста разными способами добираются до Киева. Православный Михайло Поток уговаривает Авдотью:

Будем в городе Киеве,  
 В соборе ударят к вечерне в колокол,  
 И ты втапоры будь готовая,  
 Приходи к церкви соборная...  
 И скоро он поехал к городу Киеву.

А его нареченная красавица-язычница

Полетела она белой лебедушкой в Киев-град...  
 И (опередив богатыря) сидит она под окошечком косяцатым  
 Сама усмежается...<sup>56</sup>.

Второе условие говорит о продуманном коварстве языческой чародейки:

Только с тем обвенчаемся —  
 Сделаем записи крепкие

<sup>54</sup> Иногда причиной выезда Михайла из Киева является приказ князя настрелять белых лебедей на «вепних заводах».

<sup>55</sup> Былины. М., 1916, с. 293.

<sup>56</sup> Древние российские стихотворения..., с. 147.

И положим мы за престол господень:  
 Который из нас впереди помрет,  
 А другому живому в гроб легчи<sup>57</sup>.

Этот уговор был как бы расширением языческого обряда, при котором только жены следовали за умершими мужьями на тот свет; мужчины же никогда не погребались заживо при смерти жеп. По уговору получалось равенство полов, невыгодное для богатыря.

Спустя некоторое время после того, как Михайло и Марья повенчались, «приняли златы венцы» и стали «жить-то быть да семью сводить», Михайло снова отослан князем за данью. Находясь в отлучке, за три месяца пути от Киева, Михайло вдруг получает известие от птиц, что «Марья Лебедь Белая преставилась». Михайло просит своего коня домчать его домой за три часа, так как он хочет честно выполнить уговор:

Пошел он, поскакал его добрый конь  
 Реки-ты, озера перескакиват,  
 А темной-от лес промеж ног пустил,  
 Пришел он, прискакал да во Киев град<sup>58</sup>.

Михайло созвал друзей-богатырей и упросил их собрать запасов на три года и изготовить для него и умершей жены глубокую и просторную могилу с колодой-домовиной.

Спустили их во матушку во сыру-землю  
 Зарыли-то их в желты пески.

Былинная могила, как мы видели, была устроена в точном соответствии с реальными срубными гробницами и курганами над ними, появившимися одновременно с первыми сведениями о христианстве русов.

После завершения всех погребальных дел, когда живой Михайло с конем и сбруей ратной и мертвая Лиходеевна оказываются в подземной камере, выявляется колдовская сущность недавней поганой язычницы. В. Я. Пропп прав, говоря, что «се смерть оказывается мнимой. Неоднократно она в былинах прямо названа бессмертной, как бессмертным в сказке именуется Кощей. Она,— продолжает Пропп,— не боится смерти потому, что она живой мертвец, она выходец из царства смерти и туда же тянет Потька»<sup>59</sup>.

Пропп был очень далек от каких бы то ни было исторических или мифологических сопоставлений: он все время стремился ограничить смысл быliny идущим из первобытности сюжетом добывания жены и его трансформацией в условиях государственности<sup>60</sup>. Но его слова о представительнице царства смерти хорошо вписываются в изложенную выше схему древнего мифа о Морене-Персефоне, одну треть года (превращен-

<sup>57</sup> Песни, собранные Рыбниковым П. Н. М., 1910, № 196.

<sup>58</sup> Былины, с. 300.

<sup>59</sup> Пропп В. Я. Русский героический эпос, с. 111.

<sup>60</sup> Пропп В. Я. Русский героический эпос, с. 121.



ную в устах сказителей в «три года») проводящей именно в этом подземном царстве.

В том участке царства мертвых, какой представляла собою киевская могила Михайла и Марьи, вскоре после их погребения началась борьба Жизни и Смерти: появилась «змея подземельная», с которой начал биться Михайло, победил ее, заставил принести живую воду и оживил Марью Лиходеевну. Нередко в могилу «приплывает» не реальная змея подземельная, а мифический Змей о двенадцати хоботах<sup>61</sup>. По другим вариантам, распространенным в Беломорье, в змею превращается сама Марья-колдунья, и Михайло рубит Марью на мелкие кусочки, как раздирают на части чучело Морены во время весеннего обряда, символизирующего конец мертвящей зимы и начало весеннего расцвета.

В тех вариантах, где подземельная змея угрожает обоим супругам и где Марья оживает от живой воды, выход Потока и Марьи происходит весной, в день пасхи, в день «святого воскресения».

А закричал Михайла во всю голову,  
Как это дело-то ведь деется,  
Выходит народ тут от *заутренки христовские*  
На тую на буювку (кладбище) да на ту сыру землю...  
А что это за чудо за диво есть —  
Мертвые в земле закричали все?

Потока и Лиходеевну выкопали из могилы.

Как тут выходил Михайло из матушки сырой земли  
Скоро он тут с братцами *христоскался*...

Иногда в быливу вводится не только пасхальная заутреня, но и такая деталь, как церковный колокол: Михайло заранее берет с собою в могилу веревку от колокола и в «велик-день», в пасхальное воскресенье начинает из своей гробницы-клетки звонить в колокол. Кончается такой вариант славой бессмертной Марье Лебеди Белой

Тут пошла ведь славушка великая  
По всей земле, по всей да вселенныи,  
Как есть-то есте Марья Лебедь Белая,  
Лебедушка там белая, дочь царская,  
А царская там дочка мудреная,  
*Мудрена она дочка бессмертная*<sup>62</sup>.

Особенно подчеркнут христианский элемент в наиболее ранней записи Кириши Данилова, где «еретике» Лиходеевне противопоставлен православный мир с соборной церковью, колокольным звоном, спасовым образом, соборными попами, церковным причтом. Шесть раз в этой записи упоминается соборная церковь и соборные попы, как бы напоминающая о «соборной церкви» договора 944 г.

<sup>61</sup> Онежские былины, т. I, с. 167.

<sup>62</sup> Былины, с. 307.

Два варианта развязки событий в этой части былины на первый взгляд диаметрально противоположны: в одном случае Марью-змею богатырь разрубает на части, а в другом она воскресает под звон пасхальных колоколов. И все же оба варианта восходят к одному древнему мифу о Персефоне-Морене. Беломорский вариант, более языческий, чем другие, описывает *первый этап* перехода от смерти к жизни, от зимы к весне — этап конца пребывания Морены в подземном царстве (зимняя треть года); Морена-Марья как представительница мертвящего могильного начала уничтожается во имя жизни. Это хорошо отражено в весенней обрядности всех славянских народов. Для очень давнего «сколотского» времени празднества у весенних костров зафиксированы археологически. Они сопровождалась изображением на земле (до разведения костра) огромных фигур лебедей. Весенний отлет лебедей на север, в страну холода и мрака, повлиял, очевидно, на имя того мифологического персонажа, который в славянских краях соответствовал Персефоне, и Марья-Морена получила еще дополнительное обозначение — *Лебедь Белая*<sup>63</sup>.

Связь образа лебеди с весной существует и в нашей былине: Михайло Поток едет из Киева стрелять «гусей, белых лебедей, перелетных малых уточек» и оказывается на «вешних заводах».

Вариант с оживлением Марьи (на предстоящие две трети года, на весну и лето) отражает *второй этап* весенних празднеств — встречу весны, Лады, радость воскресения природы. Этот вариант, такое избирательное изображение одного и того же явления — начала нового вегетативного периода — был значительно ближе к христианству, выражавшему эту же самую идею воскресающего божества своим главнейшим годовым праздником — пасхой, символическим изображением воскресающей природы. «Днесь весна красуется ...»

Сочетание языческих и христианских черт, так явно ощущаемое в погребальном обряде IX—X вв. и так красочно отраженное в былине, очень надежно синхронизирует былину и археологические реалии, а это в свою очередь вводит нас в эпоху Осколда — Игоря — Святослава. Недаром в некоторых записях былины нет традиционного эпического Владимира стольнокиевского, хотя действие происходит в Киеве. Иногда упоминается безликий князь, иногда же дела вершат богатыри-сотоварищи. Владимира *еще* нет. Для этого раннего времени характерна и географическая разграниченность язычества и христианства: богатыри Киева — крещенные люди, а окружают Киевскую «святорусскую землю» языческие племена поганой веры.

Языческий миф наполняет всю былину, язычица Марья Лебедь Белая является главной героиней песни, но языческому мертвящему началу здесь противопоставлен не простой богатырь вроде удачливому Ивану Годиновича, а богатырь совершенно нового образца, богатырь-птица, одноименный крылатому архангелу Михаилу, христосующийся со своими крестовыми братьями.

<sup>63</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981, с. 308—314; 376—377. Ритуальные изображения лебедей см. на с. 313.

Первая песня былины о Михайле Потоке — это новая обработка древних языческих «кощун» на главную тему дуалистического мировоззрения — о борьбе жизненного начала с мертвящим — это обработка, произведенная с целью показа того, что новая вера тоже может преодолевать ископное, заложенное в основе мира, зло.

Пожалуй, в былине о Потоке есть еще одна более конкретная идея, неразрывно связанная с исторической жизнью тех крещеных русов, которые составляли в то время меньшинство киевской дружины — это идея примирения русского общественного мнения с таким небывалым новшеством, как отказ от погребальных костров и замена их захоронением в ямах-клетях с домовинами-гробами.

Тысячу лет славяне сжигали умерших, исходя из твердого убеждения, что огонь очищает все; что погребальный огонь уничтожает (во славу оставшихся в живых) самое мертвенное начало подобно ежегодному весеннему костру у околицы. С новым обрядом, являвшимся обязательным требованием новой веры, исчезал один из важнейших способов борьбы с опасностью новой смерти — священный огонь.

Поэтому в первой песне былины центральное место занимает описание нового типа погребального сооружения, настолько точное и подробное, что его можно сопоставлять с отчетом об археологических раскопках. Несожженным телам погребенных (а в былине — живому мужу и трупу жены) грозит опасность: в деревянную клеть пробирается «змея подземельная», «змея *подколодная*», но богатырь готов к этому, он заранее знал о змее и еще до своего погребения заготовил эпическое оружие — кузнечные клещи.

Как строили колоду белодубову,  
Как тот Михайла, сын Иванов, был  
Как скоро сам бежал во кузницу,  
Сковал там он трой-то клещи-ты <sup>64</sup>.

Ходил же он было ко кузнецам,  
Велел ковать же клещи да железные <sup>65</sup>.

По легенде, записанной в XII в., бог Сварог послал людям на землю клещи, «и нача ковати оружие, преже бо того палицами и каменнем бивахуса» <sup>66</sup>.

Клещи как изначальный инструмент изготовления орудий и оружия вошли в «кощуну» с незапамятных времен. Легенды о змиевых валах и божественном кузнеце, датируемые, примерно, предскифским периодом, повествуют о победе кузнеца над кровожадным змеем-людоедом; единственным оружием кузнеца были кузнечные клещи.

Главное оружие киевского богатыря в его подземном бою со змеей — кузнечные клещи. Вот из каких глубин народной памяти было извлечено

<sup>64</sup> Былины, с. 302.

<sup>65</sup> Онежские былины, т. I, с. 167.

<sup>66</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 350.

действенное оружие против «кощного» начала. Богатырь-христианин побивает врага не силой православной молитвы, что было бы непонятно слушателям-язычникам, а древним средством, давным-давно вошедшим в славянский эпос. Во многих записях есть очень интересная деталь, которая наталкивает на рискованное, но соблазнительное предположение: Михайло берет с собой, кроме клещей, еще и три прута, изготовленных из трех разных металлов: меди, олова и железа. Не отражает ли это представлений о медном веке (когда впервые применялись клещи), о бронзовом веке (олово — составная часть бронзы) и о железном веке? Быть может, здесь отразилась древняя идея о значении металла в борьбе со злом в разных его видах? Первые клещи и медные прутья синхронны.

Осторожно, без резкого обличения составители былины выступают против языческого обычая хоронить со знатым русом его жену, убивая ее на похоронах мужа. Здесь язычница Лиходеевна переворачивает этот обычай, доводя его до абсурда с точки зрения богатырей-мужчин. Первым христианам Киевской Руси нужно было устранить не только трупосожжение, но и варварский обычай насильственных захоронений. В былине парное захоронение показано как настоятельная коварная просьба поганой «волшебницы» Марьи «роду змеиною», и тем самым сама идея совместных захоронений поставлена под сомнение. Следует отметить, что в срубных гробницах Среднего Поднепровья далеко не всегда наличествуют парные захоронения. Быть может, это в отдельных случаях свидетельствует об отходе от старого языческого обычая? Для более определенного ответа необходим учет относительной хронологии и социального веса погребенных.

Всей первой песне былины придана структура годичного цикла, благодаря чему в нее введен элемент динамичности, обусловленной сменой в настоящем и будущем мертвой поры года другой, жизненной порой.

1. Полюдь Михайла Потока. Полюдь начиналось в ноябре, шло всю зиму и завершалось весной, когда вскрывались реки.
2. Встреча Михайла с Марьей Белой Лебедью. *Весна*; «весенние заводи». Отлет лебедей. Имя Марьи иногда заменено на Авдотью. День Евдокии — «когда курочка талой воды напьется» (начало марта).
3. Женитьба Михаила. Вторая (прерванная) поездка в полюдь. *Лето, начало осени*.
4. Смерть Марьи и вынужденное погребение Михайла. *Зима*. Змеи зимой зарываются в землю. «Змея подземельная» — так сказать «зимняя» змея.
5. Победа над змеей. Воскрешение Марьи, выход из могилы — пасхальное воскресенье. *Весна*, март — апрель, начало мая.

По своему стилю, по силе мифологического элемента, по обилию сказочных эпизодов и гипербол былина о Михайле Потоке неразрывно связана с тем, что должно быть расценено как творчество волхвов-кощунников (см. ниже), но конечная направленность здесь иная, христианская. Христианство понималось упрощенно, без церковной фразеологии (часть

таких элементов могла наслоиться позднее) — так, как его понимали русские соратники Осколда и Игоря.

Былина о Михайле и Марье Лебеди Белой не опровергает языческого взгляда на годичный круговорот сезонов и на временное влияние темных подземных сил, но находит иные, недостаточно ясные для нас (а может быть, и для современников былины?) средства противостояния им.

Символами двух разных вер (не мировоззрений) являются два олицетворения побеждающего жизненного начала: символом древнего язычества был крылатый Див (см. выше), руководивший поиском кощеевой смерти, а символом новой, только что воспринятой веры стал Михаил-Птица («Михаил-Сирин»), воспринявший свой облик от крылатого архистратига, небесных сил воеводы. Оба они — и Див и Михаил Поток — не были божествами; они были исполнителями воли высшего небесного бога: Рода-Стрибога в первом случае и христианского бога во втором<sup>67</sup>.

### Песнь вторая

Вторая половина былины о Михайле Потоке повествует о длительной конфронтации богатыря и его жены после их выхода из могилы.

Поскольку героиней по-прежнему является Марья Лебедь Белая, то по существу вторая часть былины может быть продолжением только того варианта, где Марья не погибает как змея-оборотень, а воскресает как человек.

Существуют былины, состоящие только из *первой* песни без продолжения<sup>68</sup>, но встречаются былины, включающие эпизоды только *второй* песни<sup>69</sup>.

Основная схема второй песни такова: иноземный царь нападает на Киев; Михайло отбивает наезд, но «прекрасный царь Иван Окулевич» увозит с собой Марью с ее согласия («позвалась, пошла за его замуж»).

<sup>67</sup> Вполне возможно, что первая песня некоторое время существовала самостоятельно, без продолжения, которое по некоторым признакам было сочинено несколько позднее. Об этом отчасти позволяет судить болгарское житие Михаила Воина из Потуки, время действия которого отнесено к 866 г. Житие, по-видимому, является отголоском первой песни былины, соединенным со змеборческой легендой о св. Георгии: Михаил Воин из города Потуки служил в византийском войске, возвращаясь из похода, он на берегу озера встретил Змея, собиравшегося сожрать девушку, обреченную ему в качестве дани. Михаил отрубил Змею все три головы и вернулся в свой родной город. В житии нет основного сюжета былины — совместного захоронения Михаила и девушки. Город Потука при описании крещения Болгарии в 860-е годы не упоминается. Житие составлено в XIII—XIV вв. в эпоху второго Болгарского царства. Местоположение городка Потука (впервые упоминается в 1323 г.) исследователям, как уже говорилось, неизвестно. Наиболее вероятно, что русская былина IX—X вв. была известна в Болгарии, откуда, очевидно, и происходит тот митрополит Михаил, который крестил часть русов в 866 г. Спустя три — четыре столетия, в пору национального подъема, в Болгарии на основе былины была составлена житийная легенда.

<sup>68</sup> Древние российские стихотворения..., с. 150; Онежские былины, т. II, с. 100.

<sup>69</sup> Онежские былины, т. II, с. 491—498.

Киевские богатыри отказали Михайле в помощи: «не честь-то нам хвала молодецкая, итти нам за чужой-то женой ведь за бабою...». Поток трижды ездит к Марье, а она каждый раз напаивает его и заколдовывает. В двух случаях богатыри освобождают Михайла. Последний раз освобождает его Анастасия, сестра Ивана Окульевича, на которой Поток женится, а Марью Лебедь Белую казнит<sup>70</sup>.

Как видим, главное в этой песне (как и в первой) не в богатырских делах. Наезд на Киев отбивает неизвестно кто — «богатырей тут дома не случилось»; сам Поток бился с неизвестной силою «далече во чистом поле». Поездки Михайла в город соблазнителя, прекрасного царя Ивана Окульевича, и в его царский дворец поражают в ряде вариантов своей неоправданной миролюбивостью: богатырь идет без войска, с самим царем не говорит, не угрожает ничем, оружия не обнажает; все завершается только встречами с самой Марьей Лебедью Белой. Когда Марья, опоив богатыря трижды, просит своего нового мужа: «а отсеки Михайле ты головушку», — Иван Окульевич отвечает ей вполне рыцарственно: «не честь-то мне, хвала молодецкая, а сонного-то бить что мне мертвого». Марья расправляется с богатырем по-своему. Финальная расправа Потока с Марьей и царем изображена вне реальности — Поток, как всегда, без войска, сражения нет, и победа достается ему по принципу византийских дворцовых переворотов.

Пространная песня более чем в 500 строк посвящена напряженной, хотя и лишенной военной конкретности, борьбе двух сил — язычества в лице беспощадной чаровницы Марьи Лебеди Белой и христианства в лице киевского богатыря Михайла Потока. Прекрасный царь Иван Окулович — бездействующее, нейтральное лицо, не принимающее участия в борьбе. Киевские богатыри — союзники Михайла только в дружинных боевых делах; в его отношения с колдуньей Марьей они сознательно не хотят вступаться, а разрушить ее колдовские чары они бессильны. Настоящими союзниками Михайла являются Михаил архангел или св. Николай и царская сестра Анастасия. Судя по тому, что в концовке былины Анастасия в отличие от Марии *без перемены веры* идет с Михайлой «во церковь во божию», где они приняли «златы венцы», союзница богатыря была христианкой. Логично предполагать, что и ее брат «прекрасный царь», не стремившийся рубить сонного, тоже был крещеным.

Марья Лебедь Белая трижды добивается победы, благодаря хитрости и чародейству. Она встречает Потока с чарой зелена вина с сонной отравой и уверяет его, что ее «силом везет» Иван Окульевич. Ее льстивые уговоры с каждым разом становятся все более поэтичными и убедительными. Увидав богатыря у царских палат Ивана Окульевича:

Как налила питей она сонных

А тую чару зелена вина...

Как тут она подходит близешенько

А клонится Михайле поизешенько

— А ты, молодой Михайла Поток, сын Иванович!

<sup>70</sup> Былины, с. 289—324.

- Силом увез прекрасный царь Иван Окульевич
- Как пунечку еще было теперечку
- Меженный (теплый, летний) день не может жив-то быть,
- А без того без красного без солнышка
- А так я без тебя, молодой Михайла Поток, сын Ивaпович
- А не могу-то я да ведь жива быть,
- А жива быть не могу-то есть ни пить,
- Теперь твои уста были печальные,
- А ты-то ведь в великой во кручипушке
- А выпей-ко с тоски ты со досадушки
- А пунечку как чару зелена вина <sup>71</sup>.

Первый раз Марья закопала сонного богатыря, выпившего под уговора колдуньи три чары, в яму, как мертвого. Его оседланный конь прискакал в Киев, и друзья-богатыри поняли, что случилась беда. Конь указал им место, где зарыт Михайло, и его откопали, «а он-то там проспался прохмелился, протверзился».

Второе колдовство было сильнее первого: Марья, опоив снова Михайла, превратила его в «бел-горюч камешек». Богатыри отравились выручать друга. По дороге им встретился старичок-калика, и все богатыри, переодевшись каликами переходими, прибыли ко дворцу Ивана Окульевича, где Марья, не дав им ничего, отослала их к мужу: «Возьми калик к себе, ты корми, пои!» Царь щедро наградил паломников, что является еще одним доказательством его принадлежности к христианам.

Старичок-калика, оказавшийся святым Николаем (или Михаилом архангелом), помог вернуть Михайле Потоку человеческий облик, чего не могли сделать богатыри.

Третья расправа Марьи была необычной: она пригвоздила упившегося чарами сонного питья Потока «к стене-то городовые». Четырьмя гвоздями колдунья распяла богатыря на крепостной стене; ей не хватило главного «сердечного гвоздя», чтобы окончательно лишить его жизни. Эта странная расправа могла быть навеяна зрительным образом иконы архангела Михаила или распятия Христа где-нибудь на городских воротах (напомню, что св. Михаил был гербом Киева) или на воротах двора княгини Ольги в те пятнадцать лет (946—961), когда она открыто, еще не таясь, исповедовала христианство. Такое распинание богатыря-христианина было злой иронией «волшебницы»—«еретицы». Здесь в былинах выступает новое, светлое лицо—сестра царя Анастасия. Она освобождает богатыря, взяв из кузницы клещи железные. Затем она выводит его из города и снабжает конем и оружием. Когда Марья Лебедь Белая увидела живого подбегжающего к дворцу Михайла, то в четвертый раз попыталась опойть его.

И снова выступает спасительница Михаила с символическим именем—Анастасия. То она жалобно напоминает ему о его обещании жениться на ней, то решительно отбрасывает чару с отравой:

<sup>71</sup> Былины, с. 318—319.

Услыхала Настасья королевична,  
 Растворила косивчато окошечко,  
 Закричала она жалким голосом,  
 — Ай же ты, Михайла Поток сын Иванович,  
 — Знать забыл ты свою заповедь?! <sup>72</sup>  
 Как тут-то ведь Михайлушка Потык-он  
 Занес-то он праву руку за чару-то,  
 Как тут эта Настасья Окульевна  
 А толкнула она его под руку —  
 Улетела тая чара далекохонько <sup>73</sup>.

Крещеный богатырь спасен. Он отсек головы Марье и Ивану Окульевичу и венчался в церкви божией со своей спасительницей Анастасией. Неожиданно оказывается, что «придался тут Михайлушка на царство-то».

Во всей второй песне продолжается противостояние христианства язычеству, но это не открытая борьба, не призыв к новой вере, не упреки в адрес поганого роду змеиною. Трижды побеждает язычество и опять-таки побеждает не оружием, не речами, а чарами зелена вина. Девять чар вина выпил Михайлушка во время своих наездов к Марье и каждый раз оказывался после этого беспомощным перед силой языческого колдовства.

Чары зелена вина в ряде былин упоминаются не только в той части второй песни, где Марья, спасая себя, подносит Михайле «питье забудущее», — богатырь стал пьянствовать как только начинается совместное житье с «волшебницей» и продолжает после выхода из могилы:

Он пошел гулять да по царевым по кабакам,  
 Пить вию да он безденежно,  
 Гди кружкою да полукружкою,  
 Гди четвертью, да где полуведром,  
 А при времечки он и целым ведром <sup>74</sup>.

Все это винное раздолье идет безденежно, как плата за богатырскую службу, за удачный привоз дани князю. Учитывая христианскую направленность былины, ее противоборство с язычеством, выраженное зачастую в осторожной аллегорической форме, возникает предположение, что былина о Михайле Потоке (особенно ее вторая песня) является осуждением тех языческих пиров, которые были не только формой общения и совещания князя со своими дружинниками, не только видом компенсации за походные потери и убытки, но и выполнением обязательного языческого ритуала, удержавшегося на Руси до XVI—XVII вв. (см. ниже главу 13).

Прав был Е. В. Аничков, посвятивший в своей книге «Язычество и древняя Русь» целых три главы такой теме, как «Пир и игрища, как

<sup>72</sup> Онежские былины, т. II, с. 497.

<sup>73</sup> Онежские былины, с. 323.

<sup>74</sup> Онежские былины, т. I, с. 169.



главный предмет обличения» язычества церковниками<sup>75</sup>. Мы очень хорошо знаем знаменитые пиры Владимира-Солнце стольнокиевского. Об этих пирах говорят и былины и летопись, отмечающая, что князь пировал иной раз по 8 дней подряд, «сзывая боляры своя и посадники и старейшины по всеем градом... сзывая бесчисльное мьножество народа»<sup>76</sup>, и «Похвала Иакова Мниха». После принятия христианства эти широкие празднества приурочивались к церковным календарным срокам, но языческая сущность пира оставалась и отразилась в ожесточенных спорах по поводу так называемого «мясоедения». Дело в том, что церковные правила предписывали пост по средам и пятницам каждой недели, т. е. запрещали на эти дни скоромную мясную пищу. Мясо же являлось главной ритуальной пищей язычников, так как было частью тех жертв, которые приносились богам. До XX в. в русских семьях удерживался обязательный обычай на рождество и на пасху подавать к столу свинину (окорок ветчины или целого поросенка), так как это была очень древняя, идущая из первобытности традиция. На Руси в середине XII в. возникли недоумения — как быть, если церковный праздник придется на постный день? Отказаться от освященной древним обычаем мясной (ранее ритуальной) праздничной пищи или же нарушить предписания духовенства и греков-ригористов, запрещавших «скоромину»? Многие князья открыто поддержали свою языческую старину.

До крещения Руси княжеские пиры, продолжавшие традицию общеплеменных языческих жертвоприношений и требищ, были важным элементом в общественной жизни. А во время противоборства язычества с христианством могли стать сильным оружием в руках языческой дружины и жречества, так как пиры являлись и формой заседания боярской думы киевского князя.

Отнести время возникновения былины о Михайле Поточе целиком к эпохе Владимира едва ли правильно. Имя Владимира не всегда упоминается в былине; часто действует некий безымянный «князь тот стольно-киевской». Первая песнь о совместном погребении Михайла и Марьи Лиходеевны должна быть датирована тем, сравнительно коротким периодом, когда часть русов уже отказалась от языческого трупосожжения, но еще продолжала хоронить вместе со знатым боярином его «добровольно» умершую жену<sup>77</sup>. Этот период хорошо датируется срубными гробницами Шестовиц под Черниговом, где есть арабские и византийские монеты. Три богатых кургана с «клетями» и парными погребениями датируются: курган № 110 диргемом около 914 г. (здесь найден меч и турий рог); курган № 36 — диргемом 927 г.; курган № 61 (с печаткой с изображением Иисуса Христа) — диргемом 936 г. Два кургана (с мо-

<sup>75</sup> Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914, гл. VII, VIII, IX, с. 155—224.

<sup>76</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 458—459.

<sup>77</sup> Качество археологических раскопок не позволяет установить, во всех ли случаях парные погребения *одновременны*. Могло происходить повторное захоронение второго супруга. Для этого достаточно было раскопать «желты нески» кургана и разобрать бревенчатый «потолок» камеры.

нетами 896 и 914 гг.) содержали только женские захоронения, что при наличии большого количества кенотафов на этом кладбище может быть объяснено как могилы вдов, мужья которых погибли в походах<sup>78</sup>.

Как видим, все парные захоронения, соотносимые с главным сюжетом первой песни, датируются монетами первой трети X в., т. е. исторически эпохой Игоря, когда в Киеве (где тоже есть такие же срубные гробницы) существовала «соборная церковь».

Вторая песня могла возникнуть несколько позднее, уже во время обострившихся отношений между язычниками и христианами в киевских дружинных кругах. Христианин Михаил Поток уже не является здесь третьим по счету боярином киевского князя, покоряющим «языки иноверные»; здесь он обрисован одиноким рыцарем, пытающимся вернуть свою обвенчанную с ним в божьей церкви жену-волшебницу. Он — просто всадник без воинства, без сотоварищей, а язычница Марья Лебедь Белая уже царица, живущая во дворце и распоряжающаяся подчас даже своим инертным мужем.

Интересно и отношение других богатырей-дружинников к Михайле Поток. Когда речь идет о погоне за Марьей, о противодействии язычнице-колдунье, то сотоварищи отказывают Михайле в помощи, они не воюют с Марьей. Выступают они лишь тогда, когда нужна их *военная* помощь самому Поток, попадающему в беду. Но они бессильны против чародейства Марьи, они никогда не вспоминают бога, не крестятся, не грозят крестом той нечистой силе, которая ввела в беду их товарища, — они язычники, хотя влияние позднейших былии и сказалось на том, что они названы не побратимами, а крестовыми братьями. Это та самая святославова дружина, о которой юный князь сказал своей матери, что вся она будет насмеяться над ним, если он вздумает принять христианскую веру. Богатыри и посмеивались над Поток. В конечном счете Михайлу помогает или христианский святой или христианка Анастасия.

Есть еще одна черта, которая косвенно может указывать на середину X в. Во второй песне Марья трижды просит Ивана Окульевича отрубить голову лежащему в пьяном сне Поток. Быть может, это следует рассматривать как завуалированный упрек язычнице Ольге, опившей на погребальном пиру древлян и приказавшей зарубить 5000 пьяных гостей. Эта песнь с ее богатырями, не желающими преследовать язычницу, с упреками по поводу ритуальных убийств, а самое главное с показом опасности, какую представляют угодливо подносимые чары зелена вина, направлена против княжеских пиров, хотя сами пиры и не показаны.

Две песни о христианине Михайле Поток, действие которых происходит то в каких-то лесах, населенных язычниками (полюдь), то в Киеве и его соборной церкви, то где-то в другом царстве, где верховодит всем взятая из лесов колдунья, ставшая царицей, — это поэтический сказ о начале христианства на Руси в IX — первой половине X столетия. Первая песнь явно направлена против таких пережитков язычества у

<sup>78</sup> *Бліфельд Д. І.* Давньоруські пам'ятки..., с. 128; 150—155; 160—163; 171—172; 175—176.



Рис. 70а. ПРЕДПОЛАГАЕМЫЙ ВИД ДЕРЕВЯННОГО СОФИЙСКОГО СОБОРА X в. В КИЕВЕ (реконструкция проф. Д. П. Сухова)

новообращенных русских христиан, как совместные захоронения (примерно в княжение Игоря), а вторая песнь иносказательно, но весьма красочно предостерегает от чар зелена вила, по всей вероятности, имея в виду языческие ритуальные пиры (может быть, княжение Святослава).

Благодаря былинам об Иване Годиновиче и о Михайле Потоке нам известно устное творчество двух соперничавших между собой дружинных группировок. Волхвы обновляли древние языческие мифы-«кошуну», облекая их в новую, голько что рождавшуюся форму былии, а «русь, иже крестншася», не опровергая мифов, не развеичивая их, стремилась очнстнть свои ряды от пережитков язычества и убеднтть всех (а может быть, главным образом язычников) в губельности языческих шров, на которых, помимо их обрядовой стороны, решались важные государственные дела: кто из богатырей и куда должен ехать, кому даются те или иные поручения, где случилось что-либо, требующее немедленного вмешательства. Пнры за княжеским столом «на всех богатырей святорусских» были одной из первичных форм заседаний боярской думы, и осуждение их христианами велось до той поры, пока сам князь и его богатыри не перешли в веру православную. Тогда церковь стала цветнсто восхвалять пнры Владимира Святого, приуроченные к церковным праздникам. (Рис. 70 а).

## Глава девятая

# ЯЗЫЧЕСКАЯ РЕФОРМА ВЛАДИМИРА

Летописцы и церковные писатели со временем стали называть князя киевского Владимира Святославича (980—1015 гг.) Святым и равноапостольным, ставя ему в заслугу крещение Руси, но в народном былинном эпосе он остался с архаичным мифологическим эпитетом, как «Володимер-Солнце». Этот солнечный признак роднил его с далеким мифическим сколотским (праславянским) царем Кола-ксаем, «Царем-Солнцем». Владимир был последним языческим князем Руси и только за ним удержалось это поэтическое, идущее из больших хронологических глубин прозвище.

Почти два столетия Киевская Русь была языческой державой, которой требовалось религиозно-идеологическое подкрепление государственности и власти киевских князей.

Христианство, ставшее государственной религией в Византии уже шесть веков тому назад и в родственной Болгарии уже более столетия, стало к этому времени уже не упованием гонимого плебса, а хорошо разработанной религией *классового* общества с главным тезисом: «рабы да повинуются господам своим». Принятие христианства должно было содействовать укреплению государственности, но в таком акте таилась большая опасность: византийцы считали, что каждый народ, получивший новую веру из рук греческого духовенства, *тем самым* становился вассалом византийского цесаря, возглавлявшего и светскую и высшую духовную власть.

Отец Владимира, князь Святослав, прекрасно осознавал эту опасность и категорически отказывался принять христианство, к чему хотела склонить его мать, княгиня Ольга, крестившаяся еще в середине X в.

Однако действительность требовала какого-то упорядочения первобытной языческой религии с ее локальными племенными культурами и приведения ее в соответствие с новым уровнем государственной жизни.

С этим и связаны общеизвестные события, происходившие около 980 г., сразу же после того, как юный Владимир, руководимый своим дядей по матери Добрыней (былинным Добрыней Никитичем), овладел киевским престолом. Вполне возможно, что идея реформы была разработана заранее, быть может, тем же Добрыней, гуслиаром, сказителем, учителем культа Перуна в Новгороде.

«Нача къянжити Володимер в Къеве един.

И постави кумиры на хълме въне двора теремнаго:

Перуна древяна, а главу его сьребряну, а ус злат,

и Хърса,  
и Дажьбога,  
и Стрибога,  
и Семарыгла,  
и Макошь.

И жьряху им, наричюще я богы и привожаху сыны своя и дъщери и жьряху бесом и осквърняху землю требами своими»<sup>1</sup>.

Описанная летописцем установка идолов в Киеве не являлась обычным делом или только обновлением старых святилищ. Официальных культов, судя по договорам с греками, было два: культ Перуна и культ Волоса. Теперь Перун стал во главе целого пантеона из шести богов, а Волос, почитание которого было повсеместным, в пантеон не попал.

Новые идолы поставлены не в отдалении «на холме», как стоял Перун во времена Игоря, а непосредственно рядом с княжеским дворцовым комплексом, но не внутри его, что замыкало бы богослужение в узком придворном кругу, а «вне двора теремного», в самом центре киевской крепости<sup>2</sup>. (Рис. 71).

Из приведенной летописной фразы выясняется еще одно новшество — очевидно, сильно расширился круг лиц, участвовавших в торжественных жертвоприношениях, так как горожане не только приходили сами, но и приводили свою семейную молодежь, «сыны своя и дщери», которые тоже участвовали в принесении жертв и в пирах, на которых поедались «требы». Все это было вполне в духе демократической политики Владимира, первого князя, попавшего в народный эпический цикл. Почти все былины начинаются с пиროванья у Владимира стольно-киевского, что подмечено еще Пушкиным:

...С друзьями в гриднице высокой  
Владимир-Солице пиروвал.

Княжеская гридница была в непосредственном соседстве с новой «кумирницей». Вполне возможно, что былинные и летописные сведения о знаменитых пирах Владимира являются отзвуком тех ритуальных трапез, которые следовали за принесением жертв богам. На таких пирах,

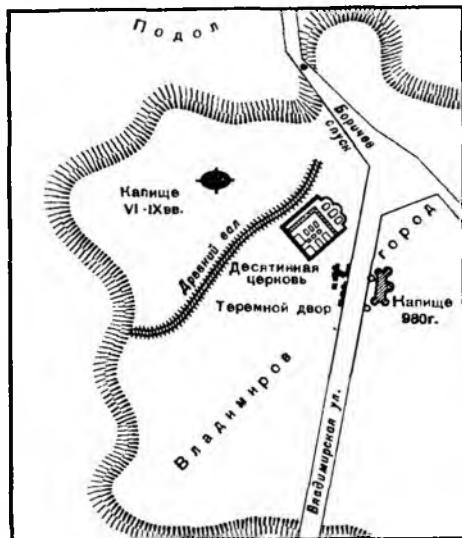


Рис. 71. СХЕМА РАСПОЛОЖЕНИЯ РИТУАЛЬНЫХ СООРУЖЕНИЙ В ДРЕВНЕЙШЕЙ ЧАСТИ КИЕВА

<sup>1</sup> Шапатов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 95.

<sup>2</sup> Кулиевич С. Р. Детьнец Кьева IX—пергая половина XIII в. Кьева, 1982. Подробнее см. ниже.

как мы знаем из описаний языческих действий у западных славян, обсуждались важные государственные и военные дела, принимались решения. Недаром былины прямо связывали пир и беседу князя с его богатырями с получением каких-то новых известий и началом действия. Ритуальные пиры в честь Перуна и других богов могли быть своего рода расширенными заседаниями боярской думы. Языческий элемент в былинах выветрился (циклизация былин происходила спустя 3—4 столетия), а летописцы постарались представить пиры Владимира только как благотворительность и христианское нищелюбие. Осталась лишь память о том, что князь

«... устави на дворе в гридьници пир творити и приходити бояром и гридьм и сътьским и дестьским и нарочитым мужем ... И бываше на обеде томь множество мяс от скота и от зверины, бяше по изобилию от вьсего». ... Володимир любя дружину и с ними думая о строи землянем и о ратех и о уставе землянем»<sup>3</sup>.

Практика таких дружинных пиров не связана с христианством, как это хочет показать летописец, но, наоборот, прямо вытекает из обновления языческого культа. Недаром глагол «жрать» означал «священнодействовать», «приносить жертвы», «пожирать жертвенное мясо».

Языческая реформа, предпринятая сразу после захвата власти в Киеве, преследовала три цели: во-первых, она подчеркивала суверенность молодого русского государства по отношению к христианской Византии; во-вторых, она укрепляла положение великого князя, главного военачальника державы, так как во главе пантеона стал бог грозы и воинских успехов. Кроме того, этим действием Владимир отодвигал на задний план наемных дружинников-варягов, часть которых была христианами. Владимир строго относился к наемникам и, когда они после водворения мира начали бесчинствовать, великий князь выгнал их из Руси. Новый русский пантеон был противопоставлен не только византийскому христианству, но и скандинавскому язычеству, от которого не было взято ничего. В-третьих (это будет обосновано в последующем изложении), реформа значительно расширяла религиозно-идеологическое воздействие многогранностью и глубокими историческими корнями нового пантеона, что нам и надлежит теперь разобрать.

## БОГИ ВЛАДИМИРА

Богам Владимира, идолы которых были поставлены в Киеве около 980 г., посвящена огромная и противоречивая литература<sup>4</sup>.

Перечень богов Владимира считали то домыслом летописца, то позднейшей вставкой, то сводом своих и чужих богов, то суммой выписок из

<sup>3</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 160.

<sup>4</sup> «О идолах Владимировых» (XVII в.). См.: Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, т. II, с. 295—301; Сахаров И. П. Сказания русского народа. Славяно-русская мифология.

разных полемических сочинений, а иной раз даже ошибались в счете богов и писали о каком-то «семичленном пантеоне»<sup>5</sup>, хотя в летописи упомянуто, как видно из приведенной выше цитаты, шесть имен.

Особенно много забот доставил историкам и филологам долго остававшийся загадочным «Съмарьглъ», которого толковали на разные лады и даже пытались разделить на два (еще более загадочных) божества: «Сима» и «Регла».

Первую попытку правильного истолкования имени Семаргла (Симаргла) сделал в 1916 г. Н. М. Гальковский, сопоставив его со священной птицей иранской мифологии сенмургом<sup>6</sup>, но его книга, вышедшая в провинциальном издательстве в разгар первой мировой войны, оказалась забытой, а строки о Семаргле не упоминались даже теми авторами, которые специально занимались этим божеством. В настоящее время благодаря трудам К. В. Тревер выяснено, что Семаргл — Сэнмурв — действительно, сходное с иранским, божество семян и посевов, рано исчезнувшее из русского языческого обихода и непонятое уже переписчиками XIII—XIV вв.<sup>7</sup>

Внешний облик этого второстепенного божества — крылатый пес, изображения которого наряду с изображениями вил — русалок в виде полуптиц — очень часты в русском прикладном искусстве XI—XII вв. (например, на колтах, подвешивавшихся к кокошнику). Следовательно, в летописном перечне указаны пять антропоморфных божеств и один собакообразный покровитель семян и всходов. Слово «кумир» всегда оз-

М., 1836, т. I; *Срезневский И. И.* Святилища и обряды языческого богослужения славян. Харьков, 1846; *Костомаров Н.* Славянская мифология. Киев, 1847; *Шеплинг А.* Мифы славянского язычества. М., 1849; *Квашин-Самарин Н. Д.* Очерк славянской мифологии.— Русская беседа, 1872, № 4; *Кареев Н.* Главные антропоморфные боги славянского язычества.— Филологические записки, 1872, III—V; *Никифоровский М.* Русское язычество. СПб., 1875; *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. СПб., 1884; *Сырцов И.* Мировоззрение наших предков русских славян-язычников до крещения Руси, вып. 4. I Мифология. Кострома, 1897; *Корш Ф. Е.* Владимировы боги. (Сбор. в честь Н. Ф. Сумцова). Харьков, 1909; *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914; *Гальковский Н. М.* Борьба христианства... Харьков, 1916, т. I; *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. М., 1918; *Brückner A.* Mitologia polska.— In: Encyklopedii Polskiej. Krakow, 1918; *Mansikka V. J.* Die Religion der Ostslawen. Hels. 1922; *Niederle L.* Slovanské starozitnosti.— Zivot starych slovanu. Vira a nabozenství. Praha, 1924, т. II, вып. I; (Прага, 1924); *Никольский Н. М.* История русской церкви. М., 1930; *Eisner J.* Rukovet slovanské archeologie. Praha, 1966; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Łowmiański H.* Religia slowian i jej upadek (VI—XII w.). Warszawa, 1979; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянская мифология.— В кн.: Мифы народов мира. М., 1982, т. II.

<sup>5</sup> *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянская мифология, с. 424.

<sup>6</sup> *Гальковский Н. М.* Борьба христианства..., т. I, с. 33.

<sup>7</sup> *Рыбаков Б. А.* Русалии и бог Семаргл-Перефлут.— Сов. археология, 1967, № 2. К сожалению, в этой статье я отдал приоритет в определении Семаргла как славяно-иранского божества иранистке К. В. Тревер, а не Н. М. Гальковскому.

начало *только антропоморфную статую* (см. Срезневского). Пес Семаргл мог быть изображен как в дополнительный рельеф, например, при кумире Макоши, богини плодородия (подробнее см. ниже, в разделе о русалиях).

Для того чтобы знать, как нам следует относиться к приведенному выше перечню богов Владимира, нам необходимо учесть замечательное открытие, сделанное киевскими археологами в 1975 г. В старинной части Киева, на Старокиевской «Горе», при научных раскопках обнаружен фундамент своеобразного постамента, предназначавшегося, по справедливому мнению авторов раскопок, для кумиров, поставленных Владимиром в 980 г.<sup>8</sup>

На плане раскопок четко обозначены пять выступов разного размера: один большой — в середине, два меньших — по бокам и два совсем маленьких — около боковых выступов. К интерпретации всего сооружения нам еще придется вернуться в дальнейшем; сейчас же отметим, что единый комплекс фундаментов, точно датированных временем до 990-х годов, содержит постаменты для *пяти кумиров*<sup>9</sup>.

Итак, раскопки в городе Владимире документировали наличие *пяти кумиров*, что полностью соответствует именованию *пяти антропоморфных божеств*, не считая Семаргла, изображение которого не могло быть названо кумиром.

Пятибожие киевского княжеского пантеона помнилось долго: в «Повести временных лет» под 1071 г. (условно) приведен рассказ о каком-то языческом пророке, явившемся в Киеве, очевидно, в связи с тяжелыми неурожайными годами (в конце 1060-х годов), когда наблюдался отход русских людей от новой христианской веры, вызвавший такое гневное поучение, как «Слово о казнях божиих».

«В си же времена приде вълхв, прельщен бесчъмь. Пришьд бо Киеву, глаголаше: «Явила ми ся *пять бог*, глаголюще сице: поведай людем, яко на пятое лето Дънепру потещи вьспяты, а землям преступати на ина места ...»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Толочко П. П., Боровский Я. Е. Язычніцкє капище в «городі» Володимира.— В кн.: Археологія Київa. Дослідження і матеріали. Київ, 1979, с. 3—10, рис. 1. В раскопках принимал участие В. А. Харламов.

<sup>9</sup> Толочко П. П., Боровський Я. Е. Язычніцкє капище..., рис. 1. Авторы почему-то пишут о *шести* «лепестках» («пелюстках») фундамента (с. 3 и 4), тогда как на составленном ими плане капища выступов изображено только пять. Центральный апсидообразный выступ нельзя делить на части, так как он образует единый полукруг, хорошо показанный на плане. Не повлиял ли на авторов летописный перечень шести имен? В книге П. П. Толочко «Древний Киев» (Киев, 1983, с. 42, рис. 19) план уже изменен и показано действительно «шесть лепестков», хотя в публикации 1981 г. («Новое в археологии Киева») на рис. 5 (с. 18) четко показано только пять выступов: один большой посередине, очевидно, для Перуна и две пары по бокам.

<sup>10</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 221. Возможно, что волхв появился около 1063 г., когда в «Новгороде чде Вълхов вьспяты дъний 5. Се же знамение не на добро бысть — на 4-ое бо лето пожьже Вьсеслав град» (с. 207).



Утвердившись в том, что пятибожие 980 г. не является случайным перечнем или опиской, мы должны рассмотреть вопрос о *смысле* этого комплекса, о той идее, которая вложена в *данный* подбор божеств, не охватывающий всех известных нам по источникам древнерусских языческих богов. Для этого рассмотрим сначала источники, предшествующие крещению, а затем и те поучения против язычества, которые сложились в XI—XIV вв.

Летопись упоминает языческих богов в связи с заключением государственных договоров между Русью и Византийской империей.

В 907 г. девять славянских племенных союзов, присоединив дружины варягов, чуди и мери, совершили поход на Константинополь под началом киевского князя Олега, варяга родом. Выгодный для Руси договор был скреплен клятвой:

«Цесарь же Леон с Александръмь мир сътвориста с Ольгъм, имъшеся по дань и роте заходивъше (скрепили присягой) межю собою, целовавъше сами (цесари-соправители) кръст, а Ольга водивъше на роту и мужа его по *Русьскому закону* и кляшася оружиемь своимь и *Перунъмь*, богъмь своимь и *Волосъмь* скотиемь богъмь и утвердиша мир»<sup>11</sup>.

Весьма примечательно, что, несмотря на то что посольство киевского князя состояло из варягов, носивших имена Карла, Фарлофа, Рулава и др., обряд присяги состоялся по *русскому* закону и клялись послы русскими богами. Окончательный текст договора с учетом «покона русского» был утвержден в 911 г.

В 944 г. новый договор с Византией скреплялся точно таким же образом, но с дополнением о русах-христианах, которые приносили клятву в церкви святого Ильи. Язычники же клялись по-прежнему Перуном.

Последний договор языческой Руси, заключенный в 971 г., почти полностью повторяет формулу 907 г.:

«Аще ли тех самых (условий) преже реченых не съхраним... да имеем клятву от бога, в нь же веруем и от *Перуна* и от *Волоса*, *скотия бога*, и да будем златы (?) яко же злато се и своимь оружиемь да исечени будем...»<sup>12</sup>

Из полного обзора всех сведений X в. о главных божествах Киевской Руси мы видим, что таковыми были Перун и Волос. Первый возглавлял и пантеон Владимира. Волоса же в пантеоне 980 г. нет, что требует особого объяснения. Обратим внимание на то, что Перун назван «своим» богом русов, а Волос — «скотым богом», т. е. богом богатства и торговли. Думаю, что именно этим и объясняется наличие Волоса в *торговом* договоре.

<sup>11</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 32.

<sup>12</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 87.

В церковных поучениях XI—XII вв. упоминания Волоса единичны. Здесь, как уже говорилось, дается такая периодизация славянского язычества: первоначально культ духов добра и зла (берегинь и упырей), затем культ божеств плодородия — Рода и двух рожаниц, а как венец язычества — культ Перуна<sup>13</sup>.

В общей форме, когда бичуются пережитки язычества у современников авторов поучений, то перечисляются божества как входящие в пантеон Владимира, так и не включенные в него.

*«Слово об идолах»:* Перун, Хорс, Макошь и вилы (начало XII в.) В ином месте: Перун, Хорс, Макошь, Переплут. Род и рожаницы. *«Слово Христолюбца»:* Перун, Хорс, Макошь и вилы, Симаргл, Род и рожаницы (в одном варианте — Волос). *«Слово Иоанна Златоуста»:* Перен, Хурс, Макошь. В ином месте: Стрибог, Дажьбог, Переплут.

Три божества из пяти, входивших в пантеон Владимира, повторяются во всех поучениях; это — Перун, Хорс-солнце, и Макошь — «мать урожая» (часто в сопровождении вил-русалок). Упоминается под двумя своими именами и дополнительный, шестой, персонаж пантеона — пес Симаргл — Переплут. Стрибог и Дажьбог, необходимые для комплекта 980 г., упомянуты только в наиболее позднем «Слове Иоанна Златоуста» и, возможно, являются результатом знакомства с летописным текстом.

Несмотря на кажущуюся пестроту и разноречивость имен, в этих перечнях богов XI—XIV вв. мы видим большое сходство с пантеоном Владимира. Самым существенным отличием представляется упоминание Рода и рожаниц, отсутствующих в пантеоне 980 г. Но мне уже приходилось обращать внимание на то, что в «Слове Иоанна Златоуста», где Род не упоминается, ему соответствуют три божества, составляющие в своей совокупности ту всеобъемлемость Вселенной, которая обозначена: 1. Небом (Стрибог); 2. Солнцем (Дажьбог) и 3. Земной растительностью, наиболее интересующей земледельцев (Переплут)<sup>14</sup>.

В пантеон Владимира не были включены известные нам по другим источникам:

Род и рожаницы;  
Сварог;  
Волос — Велес;  
Переплут,  
Лада и Леля.

При первом взгляде на этот перечень не вошедших в пантеон 980 г. богов, имена которых встречаются в поучениях церковников на протяжении 500—600 лет после крещения Руси, действительно может показаться, что «пантеон» — всего лишь случайный: произвольный подбор имен языческих богов, не отражающий никакой религиозной или политиче-

<sup>13</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 15—16.

<sup>14</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 454.

ской идеи. Вопрос этот настолько важен, что требует весьма тщательного и подробного разбора. В некоторых случаях ответ находится легко, иногда же он затруднен обилием сведений о том или ином культе (например, Волоса или Рода), делающим необъяснимым изъятие из пантеона Владимира объекта этого культа.

Лада и Леля, скрывающиеся иногда под нарицательным обозначением двух рожаниц, в пантеоне 980 г. были закрыты фигурой главного женского божества плодородия — Макоши (Мокоши). Переплут — бог обилия, семян и всходов, в честь которого пили из рогов изобилия, выступал в пантеоне под именем Сьмарьгла. В середине XI в. произошло, недостаточно изученное филологами, изменение русской лексики. Ряд архаичных речений сменился новыми, а старые перестали быть понятными: к ним относятся такие, как «Крада», «Гобино» и др. Ирано-скифское (?) слово «Семаргл» испытало общую судьбу подобных архаичных слов и было уже непонятно русским людям XII—XIII вв., разделившим его на два совершенно бессмысленных слова. Новое обозначение «Переплут» не являлось неологизмом, так как это слово, по всей вероятности, восходит к очень давней энеолитической общности индоевропейских племен (еще не разделенных на позднейшие ветви) и смысловые аналогии ему. Его, очевидно, следует искать в греческом *πλοῦτος* — богатство и в Плутосе, сыне богини земли Деметры, божестве сельскохозяйственного обилия и богатства, сходном со славянским «скотым богом» Волосом, эпитет которого происходит от слова «скот» в смысле богатства («скот» — деньги, подать; «скотница» — казна, «скотник» — сборщик дани и т. п.)<sup>15</sup>.

Происхождение крайне архаичного культа Волоса — Велеса и его дальнейшую эволюцию я пытался выяснить в первой книге о язычестве<sup>16</sup>.

Давно отмечено историками, что в средневековой Руси, особенно на Севере, культ Волоса был весьма значимым. В Новгороде память о языческом Волосе сохранилась в устойчивом наименовании Волосовой улицы, на холме у южной оконечности детинца в «Людине конце». Христианской заменой Волоса был святой Власий и на этой Волосовой улице, очевидно, в древние времена была поставлена церковь святого Власия. В 1184 г. церковь уже потребовала полного обновления: «срубиша церковь *нову* святого Власия»<sup>17</sup>.

В этой церкви служил поп Илья, ставший первым архиепископом Новгорода (ранее были епископы). В 1379 г. деревянную церковь Власия еще раз обновили, а в 1407 г. «поставиша церковь *камену* святой Власей в Людине конце»<sup>18</sup>.

Церковь Власия была поставлена и во Пскове. В 1373 г. каменную церковь Власия псковичи поставили на Торгу (где и надлежало быть в

<sup>15</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, т. III, стлб. 387—388.

<sup>16</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Параграф «Велес-Волос», с. 421—431.

<sup>17</sup> Новгородская I летопись 1184 г., с. 37.

<sup>18</sup> Новгородская I летопись, с. 400.

языческие времена идолу Волоса), но не на месте старой церкви, а «на другом месте». В 1389 г. постройку дополнили каменным притвором. А в 1420 г. во время страшной эпидемии («бысть мор велик зело»), свирепствовавшей шесть месяцев, псковичи решили отыскать фундамент первоначальной церкви Власия, поставленной, по всей вероятности, непосредственно на месте идола Волоса, как предписывалось обычаем времен крещения Руси.

«Тогда посадники псковъския и весь Псков начаша искати священного места, где была *первая* церковь *свягый Власей*. А на том месте стояше двор Артемьев Воротове и псковичи давше ему серебро и спрятавше (исследовав) двор, обретоша престол»<sup>19</sup>.

Смысл археологических раскопок 1420 г. заключался, по-видимому, в том, чтобы найти древнее, вдвойне священное, место — и языческое капище и одну из первых церквей Пскова.

Исконным был культ Велеса и в Ростове. Судя по житию Авраамия Ростовского, «Чудский конец (города) поклонялся идолу каменну, Велесу». Миссионер Авраамий сверг идола и поставил на его месте церковь, но не святого Власия, а в честь праздника богоявления (6 января), завершавшего цикл зимних языческих святок с их гаданиями, заклинаниями и маскарадами<sup>20</sup>.

Необычная замена Волоса-Велеса не христианским Власием, а праздником богоявления в сопоставлении с этнографией позволила высказать предположение, что «моления Велесу не ограничивались только заключительным днем зимних святок, а начинались с Нового года (языческий год — с 1 января) и продолжались все те шесть дней, которые отмечены разгулом нечисти... Святки делились на две половины: первая (включая новогоднюю ночь с 31 декабря на 1 января) была посвящена будущему урожаю и гаданию о замужестве, а вторая (начиная с новогодней ночи) была связана со скотом и зверьем и представляла собой «велесовы дни»<sup>21</sup>.

В этой связи представляет интерес еще один пример: в Великом Устюге в центральной древней части города существовал храм святого *Власия*, который был впоследствии переименован в храм *Богоявления*<sup>22</sup>. Власий Севастийский, созвучный языческому скотьему богу Волосу, был заменен праздником богоявления, к которому приурочен целый ряд обрядов заклинания скота: хозяин в шубе вверх мехом кормит в этот день скот особым освященным хлебом и закликает его иконой, богоявленской водой из «иордани» и мапицуляциями с топором, долженствующими оградить скот от хищников<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Псковские летописи. М., 1955, вып. 2, с. 38.

<sup>20</sup> Толстой М. В. Книга глаголемая описание о российских святых. М., 1888, с. 97.

<sup>21</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 429. См. рис. на с. 423.

<sup>22</sup> Бочаров Г., Выголов В. Сольвычегодск. Великий Устюг. Тотьма. М., 1983, с. 108.

<sup>23</sup> Максимов С. В. Нечистая неведомая и крестная сила, СПб., 1903, с. 337—338; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 428—429.

Культ Волоса существовал и во Владимире на Клязьме. Здесь известен пригородный Никольский — Волосов монастырь, построенный по преданию на месте капища Волоса<sup>24</sup>.

Существовало капище Волоса и в Киеве, но не на Княжеской Горе близ теремного двора, а внизу на Подоле у торговых пристаней Почайны.

«А Волоса пдола, его же именовоаху скотья бога, веле (Владмир) в Почайну-реку вьврещи»<sup>25</sup>.

Капище Волоса в Киеве находилось там, где останавливались лады новгородцев и кривичей. Поэтому можно в общем виде согласиться с исследователями, считающими Волоса-Велеса или богом «более широкой части населения»<sup>26</sup> или «богом новгородских словен»<sup>27</sup>.

К аргументации этих исследователей можно добавить такие соображения: договор 911 г., предусматривавший контрибуцию с Византии не только на города Среднего Поднепровья (Киев, Чернигов, Любеч, Переяславль), но и на отдаленные северные города (Ростов, где известен идол Велеса, и Полоцк), содержит упоминание Волоса.

Договор Игоря 944 г., явившийся результатом не победы, а лишь угрозы, предусматривал уменьшенную контрибуцию только на три приднепровских города: Киев, Черпигов и Переяславль. Бог Волос в договоре не упомянут. Святослав, в юности сам княживший в Новгороде, вокруг которого его мать, Ольга, установила погосты, вновь включил в свой договор 971 г. северного бога Волоса.

Из расхождений пантеона Владимира и перечня богов из других источников остаются Род и Сварог. Вполне возможно, что здесь перед нами не различие божеств, а лишь различие наименований. Обилие имен-эпитетов хорошо известно в античной мифологии; подобная многоименность перешла и в христианскую эпоху: Мария, мать Иисуса, именовалась и «богородицей» и «царицей небесной» и «матушкой-владычицей» и др.

Небесное божество славян-язычников могло именоваться и Родом (преобладает творческое, рождающее начало), и Сварогом («небесный»), и Стрибогом (небесным богом-отцом). В известной мере небесным божеством был и Перун, бог грозы, ставший покровителем воинов.



У нас есть возможность сопоставить пантеон Владимира с двумя более ранними свидетельствами. Первое относится к середине VI в. и связано со славянскими дружинами, подступавшими к дунайской границе Византии. Это свидетельство Прокопия Кесарийского.

<sup>24</sup> *Лавров Н. Ф.* Религия и церковь.— В кн.: История культуры древней Руси. М.; Л., 1951, т. II, с. 68.

<sup>25</sup> *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. М., 1901, с. 231 («Житие Владимира»), т. I. Первая половина тома.

<sup>26</sup> *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь, с. 314.

<sup>27</sup> *Лавров Н. Ф.* Религия и церковь, с. 68.

«Они (славяны и анты) считают, что один только бог творец молний является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды. Судьбы они не знают ... Они почитают реки и нимф и всякие другие божества, приносят жертвы всем им и при помощи этих жертв производят и гадания»<sup>28</sup>.

Под «творцом молний» можно подразумевать и древнего Рода («родия» — молния) и пришедшего ему на смену Перуна. Возможно, что именно в это воинственное время у славянских дружин, штурмовавших византийские крепости, и происходит некоторое смещение акцента: воинам и князьям нужен не столько бог-демиург, всеобъемлющее божество Вселенной, сколько покровитель воюющих дружин, бог, помогающий военной победе.

Так могло произойти отщепление образа бога грозы (как символа войны и сопровождающих ее пожаров) от давнего земледельческого божества Рода, повелителя мира, вдувающего дух жизни во все живое. Однако это отщепление не было повсеместным. Оно происходило лишь в верхних, дружинных слоях славянского общества, а у простого земледельческого населения вера в Рода сохранялась, судя по копиям поучений против этого бога, вплоть до XVI в.

Большой интерес представляет сравнение пантеона Владимира с пантеоном, воплощенным в Збручском идоле Святовита-Рода. Проводя такое сравнение, следует, разумеется, помнить, что в первом случае мы имеем дело с подлинным летописным текстом, а во втором — с моей предположительной атрибуцией<sup>29</sup>.

## Збручский идол IX в.

## Пантеон Владимира 980 г.

Род и две рожаницы (рождающее начало)	Род (общий вид идола)	Небо, гроза и солнце	Перун
	Макошь с рогом изобилия		Хорс
Небо, гроза и солнце	Лада с перстнем	Плодородие земли	Дажьбог
	Перун с мечом и конем		Стрибог
Земля и подземный мир	Дажьбог с солнечным знаком	Люди	Семаргл
	Волос, поддерживающий землю		Макошь

При сопоставлении нужно учитывать как хронологическую разницу (збручский Род на одно-полтора столетия старше), так и разницу социаль-

<sup>28</sup> Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950, с. 297.

<sup>29</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 459—464. При написании этого раздела в первом томе мною не был учтен малозаметный солярный знак, позволивший определить Дажьбога.

но-политическую: Святовит-Род был капищем одного—двух племенных союзов (Волынян и Белых Хорватов), а киевский пантеон великого князя Владимира был создан в государственных целях всей Киевской Руси.

В изображениях збручского изваяния мы видим как бы картину мира с тремя ярусами: небесный верхний ярус с божествами неба, солнца и рождающего начала; средний ярус, населенный простыми людьми (мужчины, женщины, дети); и нижний ярус с полуподземным божеством предков и земного плодородия.

Все это вместе скомпоновано в фаллическом облике всеобъемлющего божества Вселенной и жизненного начала — Рода (Святовита у западных славян).

Род и два женских божества плодородия, возглавляющие здесь ряд верховных божеств (Род и рожаницы), просуществовали, сохранив свои имена, примерно около 800 лет после фиксации их в скульптурах збручского идола. В XVI в. еще продолжали переписывать церковные поучения против «ставящих трапезу Роду и рожаницам», а в обширных трапезных севернорусских церквей стилизованные изображения двух рожаниц дожили, как увидим ниже, даже до XVIII столетия.

Анализ изображений збручской композиции объясняет нам многое и в пантеоне Владимира.

На збручском фаллическом истукане Рода на первое место поставлены божества плодородия с рогом изобилия и свадебным перстнем. Небесные боги двух видов неба — благоденственного солнечного Белого Света (Дажьбог) и пугающего грозового неба (вооруженный Перун) помещены на второстепенных местах. Низшую ступень мифологической иерархии здесь занимает бог, отождествленный мною с Волосом-Велесом, богом предков, богом земной растительной силы, архаичный бог древних охотников, проделавший сложную эволюцию за многие тысячи лет существования представляемый о нем. Здесь он изображен коленопреклоненным, поддерживающим землю с хороводом людей на ней.

В киевском пантеоне князя Владимира вполне закономерно на первое место поставлен воипственный Перун, именем которого клялись бояре, дружинники и сам князь.

Собственно небесные божества (Хорс, Дажьбог, Стрибог) здесь так же занимают срединную позицию. А божества плодородия (Семаргл и Макошь) поставлены в княжеском пантеоне на последнее место. Пантеон 980 г. — не народный, не племенной комплект богов, а пантеон подчеркнута дружинно-княжеский. Боярам и воинам киевского великого князя нужно было молиться богам и приносить им жертвы не столько ради урожая (об этом пусть молятся по селам), сколько ради военных успехов и побед. Все вполне логично.

Прежде чем выяснить причины исчезновения из владимирова пантеона несомненно почитавшихся в то время Рода, рожаниц и Волоса, нам следует обратить внимание на топографическое размещение языческих святилищ в Киеве. Теперь, когда киевские ученые открыли точное местоположение капища 980 г., это можно сделать значительно надежнее, чем ранее.

Древнейшим известным нам языческим памятником Киева следует считать знаменитый жертвенник, найденный в 1908 г. В. В. Хвойко в старейшей части Старокиевской Горы, датируемой V—VIII вв.<sup>30</sup>

Жертвенник лежал на глубине около 3 м от поверхности. Исследователь характеризует его так: «Среди остатков различных сооружений, но-видному, *самыми древними* являются остатки каменного фундамента какого-то загадочного сооружения. Фундамент этот состоял из различных по величине камней серого песчаника ... иногда имевших сквозные отверстия».

Камни эти были сложены на глине, образуя эллиптическую фигуру (4,2×3,5 м), имевшую с четырех сторон по одному четырехугольному выступу (70—80 см в длину), которые были *обращены по странам света*<sup>31</sup>.

С запада (точнее с северо-запада) к этому жертвеннику примыкал еще один «столб», в котором «слой сильно обожженной глины чередовались с прослойками золы и угля»; вокруг — черена и кости домашних животных.

Сам Хвойко и археологи, прибывшие на XIV Археологический съезд, признали сооружение остатками языческого капища. К. В. Болсуновский, исходя из четырех строго ориентированных выступов, справедливо полагал, что жертвенник связан с культом славянского Световида<sup>32</sup>. (Рис. 72).

Атрибуцию Болсуновского можно принять с незначительной поправкой: у восточных славян Святовиту соответствовал Род<sup>33</sup>.

Чрезвычайно интересно местоположение капища этого верховного божества: оно расположено в самой сердцевине древнейшего Киева, в городке, условно называемом городом Кня, а «вокруг него располагались жилища V—VIII вв.»<sup>34</sup>

Капище Рода было, по всей вероятности, поставлено тогда, когда киевские горы превращались из резиденции племенного князька (Замковая Гора на берегу Киянки) в центр целого союза племен, когда легендарным Кием была построена крепостица на Старокиевской Горе, ставшая основой исторического Киева. В центре этой небольшой цитадели

<sup>30</sup> Хвойко В. В. Древние обитатели Среднего Приднепровья и их культура в доисторические времена (по раскопкам). Киев, 1913; Болсуновский К. В. Жертвенник Гермеса-Световида. Мифологическое исследование. Киев, 1909. Датировка окружающих капище жилищ обоснована С. Р. Килиевич в книге: «Детинец Киева IX—первой половины XIII веков» (Киев, 1982, с. 35); см. также: Каргер М. К. Древний Киев. М.; Л., 1961, т. II, с. 105—112.

<sup>31</sup> Хвойко В. В. Древние обитатели..., с. 66.

<sup>32</sup> М. К. Каргер совершенно напрасно писал, что Болсуновский «весьма наивно пытался» связать жертвенник с культом Световида (Древний Киев, с. 107). Четырехликие идолы, четырехгранные столбы, как и четырехсторонние композиции в орнаменте, действительно выражали идею защищенности «со всех четырех сторон», т. е. были прямо связаны с идеей повсеместности.

<sup>33</sup> Рыбаков Б. А. Святovit — Род.— В кн.: Liber Iozepho Kostrzewski octogonario a veneratoribus dicatus. Wroclaw, 1968, s. 390—394.

<sup>34</sup> Килиевич С. Р. Детинец Киева..., с. 35. См. также план детинца, приложенный к этой книге.





Рис. 72. ЖЕРТВЕННИК «СВЯТОВИТА-РОДА»  
(рис. В. В. Хвойко)

и находились два рассматриваемых жертвенника — каменный с выступами «на все четыре стороны» и более простой глиняный. Русская летопись о постройке капищ молчит, но известное армянское сказание Зеноба Глака, пересказывающее русскую легенду о создании в стране Палуш-Полян города в честь старшего из трех братьев — Куара-Кия — упоминает о двух идолах:

«Куар построил город Куары (Замковая гора Кия) ... И по прошествии времени, посоветовавшись, Куар и Мелтей и Хореан поднялись на гору Каркея (Старокиевская гора) и нашли там прекрасное место с благоуханием воздуха, т. е. был там простор для охоты и прохлады, а также обилие травы и деревьев (летопись: «и бяше около града лес и бор велик и бяху ловяще зверь»). И построили они там селение и поставили они *двух идолов*: одного по имени *Гисапей*, другого по имени *Деметра*»<sup>35</sup>.

Бог Деметр (мужского рода!) античной мифологии неизвестен, но по существу как бог рождающей силы, как двойник греческой Деметры он может быть соотнесен с русским Родом; бог Гисапей не определяется даже приблизительно.

Совпадение сведений армянской записи VIII в. с результатами археологических раскопок В. В. Хвойко весьма примечательно.

<sup>35</sup> Март Н. Я. Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Русь. — Избр. раб. М.; Л., 1935, т. 5, с. 60.

Здесь, в середине древнего «градка малого» князя Кия, в VI—VIII вв. действительно находилось капище двух языческих богов: главным был, очевидно, Род — «Деметр», а каковы были функции второго («Гисанея») нам, к сожалению, неизвестно.

Могло быть и так, что каменная вымостка с четырьмя выступами являлась не жертвенником, а постаментом идола, а глиняный столб рядом с ним — жертвенником. В пользу этого говорит обилие черепов и костей животных вокруг глиняного столба.

В X в. Киев сильно разросся, старая крепостица Кия перестала существовать как самостоятельное замкнутое фортификационное целое и на ее месте и за ее пределами возникли каменные княжеские терема. Появилось понятие «теремной двор», по отношению к которому определялось местоположение капища 980 г. — «вне двора теремного». Этому вполне соответствует место капища, открытого в 1975 г. Я. Е. Боровским и П. П. Толочко, но в решении топографических вопросов продолжает еще существовать давнее сомнение, вызванное летописной фразой: «... на томъ хълме ныне църкы святого Василя есть, яко же последи съкажем ...». К сожалению, никто из летописцев не вернулся к этой теме, и многое осталось неясным. Сама эта фраза носит явно вставной (и более поздний) характер, так как автор пишет далее: «Мы же на предънее възвратимся».

В средневековом Киеве в конце XII в. было построено две васильевских церкви: одна на «Новом дворе» в 1197 г. князем Рюриком-Василием Ростиславичем, а другая на «Великом дворе» его соправителем князем Святославом Всеволодичем в 1183 г.<sup>36</sup>

Относительно церкви 1197 г. существует предположение, что «Новый двор» находился в так называемом «Копыревом конце», занимавшем отрог высокого берега западнее города Владимира и юго-западнее древней «горы Кия» (Замковой)<sup>37</sup>. Здесь раскопана церковь, реконструкция которой (Ю. А. Асеев) очень близка к Пятницкой церкви рубежа XII—XIII вв. в Чернигове. По ориентировке здания можно думать, что она построена в зимнее время, когда восход солнца наблюдается на юго-востоке, что свидетельствует в пользу «васильева дня» (1 января)<sup>38</sup>.

Церковь же 1183 г. просуществовала до 1936 г. под именем Васильевской, или «Трехсвятительской» (святители: Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст). Она находилась на самом восточном мысу киевского детинца на высоком обрывистом берегу Днепра<sup>39</sup>.

До тех пор, пока не были открыты фундаменты капища 980 г., вопрос о местонахождении идола Перуна (944—971 гг.) был запутан: около теремного двора нет церкви Василия XII в., а две васильевских церкви находятся далеко от теремов. Исследователи исходили из того, что капище пантеона Владимира было поставлено на том самом месте, где в 944 г. князь Игорь приносил клятву Перуну. В настоящее время мы имеем

<sup>36</sup> Каргер М. К. Древний Киев, с. 456.

<sup>37</sup> Килиевич С. Р. Дитинец Киева..., с. 108.

<sup>38</sup> Асеев Ю. А. Архитектура древнего Киева. Киев, 1982, с. 139—141.

<sup>39</sup> Килиевич С. Р. Дитинец Киева..., с. 137.

возможность проверки летописного сообщения, исходя из того, что местоположение капища 980 г. определено точно и что оно не совпадает ни с одной из Васильевских церквей XII в.

Рассмотрим рассказ летописи об идоле Перуна (под 944 г.) подробнее:

«И наутрия призъва Игорь сълы (греческие) и *приде на хълм*, къде стояше Перун и покладоша оружие свое и щиты и злато ...»<sup>40</sup>.

Именно к этому рассказу о событии 944 г. относится примечание одного из летописцев-редакторов, сделанное несомненно после 1183–1197 гг.: «ныне же тамо церков святого Василия»<sup>41</sup>.

Берег Днепра в том месте, где потом была поставлена Васильевская-Трехсвятительская церковь 1183 г., составлял единое плато высокого берега с местом княжеского дворца и не мог быть назван отдельным холмом. Фраза летописи — «*приде на холм*» — не могла относиться к этому единому пространству с дворцом Игоря.

Более естественно считать древним холмом Перуна отдаленный отрог днепровских круч, расположенный на берегу Киянки в непосредственном соседстве с первоначальной резиденцией Кия — Замковой горой, т. е. тот холм, на котором построил Васильевскую церковь в 1197 г. Рюрик Ростиславич (храм в Копыревом конце). Этот обособленный холм был расположен рядом с горой Кия и с горой Щека<sup>42</sup>.

Топографию языческих капищ Киева мы предположительно можем представить себе так:

1. Древнейшими капищами на месте будущего Киева, по всей вероятности, следует считать капище Волоса на торговом Подоле у Почайны и холм Перуна рядом с Замковой горой Кия и Щековицей. Район холма Перуна и Подол наиболее насыщены археологическими находками римского времени<sup>43</sup>. Здесь интенсивно протекала торговая жизнь того пограничного пункта черняховской культуры, каким являлись высоты близ устья Десны во II–IV вв. н. э. Относится ли к этой древнейшей поре капище в Дорогожичах («Капичь») — неизвестно, но римские монеты поблизости есть, а соседнюю местность Юрковицу сопоставляют с летописной Хоревницей.

2. Вторым этапом языческого «кумирслужения» является установление идола «Деметра» в сердцевине маленького городка, поставленного князем Кием на Старокиевской горе (конец V — начало VI в.). Каменный алтарь с четырьмя выступами по сторонам света, по всей вероятности, был подножием каменного же идола Святовита-Рода. Никаких остат-

<sup>40</sup> *Шазмагов А. А.* Повесть временных лет, с. 60.

<sup>41</sup> ПСРЛ. СПб., 1843, т. II, с. 242. Под 6453 г.

<sup>42</sup> Холм Перуна хорошо обозначен на макете Киева. См.: *Асеев Ю. С.* Обрисы древнего Киева. Київ. 1981. На восьмом развороте альбома (пагинации в альбоме нет) наверху помещена панорама Киева XII в. со стороны Подола; справа — холм Перуна с Васильевской церковью 1197 г.

<sup>43</sup> *Толочко П. П.* Исторична топографія стародавнього Київa. Київ, 1970. Карта к с. 48.

ков изваяния не сохранилось, так как еще во времена христианки Ольги любой языческий идол под окнами княжеского терема был неуместен, а тем более идол Рода, имевший (судя по збручскому изваянию) фаллический облик. Предположительно время функционирования жертвенника Рода можно обозначить как VI — середина X в.

Что касается армянской «Истории Тарона» Зеноба Глака, в которую вкраплено (и переплетено с какой-то другой легендой) сказание об основании Киева, то наименование божества, которому поставлен идол на горе, «Деметром» не противоречит сущности бога Рода, так как означает как бы мужскую ипостась античной богини плодородия Деметры, а Род и рожаницы и являлись покровителями всего рождающегося. Правда, грекам бог «Деметр» неизвестен, как неизвестен им и «Артемид», упоминаемый русским «Словом об идолах». Такая маскулинизация греческих богинь могла произойти на славянской почве под воздействием идеи Рода-Святовита, верховного *мужского* божества, повелевающего вселенной и жизнью в ней.

3. Скрепление клятвой договоров с Византией в 907—911 гг. производилось в самом Царьграде: русские мужи клялись оружием и Перуном; другая группа клялась Волосом, временное капище которого мы можем хорошо представить себе по рассказу Ибн-Фадлана. В 944 г. клятва скреплялась только в церкви Ильи на Подоле и на холме Перуна; Волос не упомянут. Описание присяги 971 г. дает имена и Перуна и Волоса, но места их капищ не указаны.

4. Владимир, став великим князем в 980 г. (дата колеблется 978—980), произвел свою языческую реформу и местом для главного государственного капища избрал площадь перед своим теремным двором в центре новой расширенной крепости, получившей в науке наименование города Владимира.

Рассмотрим подробнее интереснейший фундамент языческого «кафедрального собора» Руси 980—988 гг.

В 1975 г. Я. Е. Боровский, П. П. Толочко и В. А. Харламов раскопали в Киеве под домом № 3 по Владимирской улице фундамент небольшого и весьма своеобразного сооружения, вытянутого параллельно княжескому кирпичному двору середины X в. на расстоянии 25—27 м к востоку от восточной дворцовой стены. Глубина сохранившейся части рвов фундамента от 50 до 90 см. Рвы заполнены щебнем, кусками штукатурки с фресковой росписью, битой плиткой, осколками шифера и голосников<sup>44</sup>. Среди щебня есть целые строительные блоки. Все материалы в засышке датируются X в. (Рис. 73).

Архитектурные фрагменты, которыми заполнены рвы, Я. Е. Боровский справедливо интерпретирует как остатки более раннего христианского храма, построенного, вероятно, при Ольге и разрушенного по приказу Святослава в 971 г.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Толочко П. П., Боровский Я. Е. Язычніцке капище..., с. 3—4, рис. 1. См. также: Новое в археологии Киева. Киев, 1981, с. 16—18, рис. 5; с. 64—66 и рис. 22—24.

<sup>45</sup> Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982, с. 48.

Очень важно отметить, что кирпичи разрушенного храма были не просто свалены во рвы, а частично уложены «кладкой на глине»<sup>46</sup>, т. е. образовывали собой самый фундамент сооружения с широкой датой 971—988 г., а наиболее вероятной, как и писали авторы раскопок, с узкой датой — 980 г.

Само сооружение представляло собой в плане очень своеобразную фигуру, основу которой составляет узкий прямоугольник (175×540 см), вытянутый с севера на юг, параллельно стене княжеского дворца и, очевидно, сознательно соотносительный с планировкой теремного двора.

У северо-восточного угла, как и у юго-восточного, фундамент образовывал большие закругления, названные исследователями «лепестками» (хотя общая фигура капища никак не напоминает цветок). Диаметр угловых кругов около 200 см. На северо-западном и юго-западном углу к основному прямоугольнику тоже примыкают круги-постаменты, но меньших размеров — 100 см.

Западный край сооружения почти прямой, без выступов, а в середине восточного края от основного прямоугольника отходит нечто вроде небольшой апсиды, которая на изданных чертежах 1979 г. (Толочко и Боровский), 1982 г. (Килиевич) показана с закругляющимися углами, а на чертеже 1983 г.<sup>47</sup> почему-то изображена в виде двух самостоятельных отростков. Будем придерживаться основной публикации 1979 г., так как видоизменение в издании 1983 г. ничем не мотивировано и едва ли не навеяно мыслью о шести богах в летописном тексте — тогда каждому божеству досталось бы по «лепестку».

Около северо-западного угла обнаружена обособленная округлая яма, почти примыкающая к основному фундаменту и тоже заполненная щебнем и плиткой; диаметр ее около 80 см. Аналогичная яма есть и на юго-запад от фундамента, но она отстоит от фундамента дальше, примерно на 2 м, и по краям ее прослежены следы 12 тонких жердей<sup>48</sup>.

У юго-восточного «лепестка» найдена огромная чашеобразная яма в 3 м диаметром, заполненная слоями прокаленной глины и золы с углями. Здесь же, как и в аналогичном жертвеннике Рода, найдено много костей домашних животных. Датирующей вещью является топор X в. Вокруг капищного комплекса в разное время были обнаружены многочисленные следы кострищ-очагов<sup>49</sup>.

Соотнесение всего сооружения с летописным упоминанием русского языческого пантеона, сделанное исследователями, мне представляется бесспорным, но превращение апсидообразного выступа главного сооружения в два лепестка вызывает сомнения. Летописный текст о пантеоне 980 г. очень четко говорит о первенствующем значении Перуна, а при шести равноправных «лепестках» фундамента у сооружения исчезает

<sup>46</sup> Килиевич С. Р. На горе Старокиевской. Киев, 1982, с. 27.

<sup>47</sup> Толочко П. П. Древний Киев, с. 42, рис. 19. «Апсида» частично уничтожена стеною дома № 3.

<sup>48</sup> Боровский Я. Е., Толочко П. П. Язичницьке капище..., с. 6.

<sup>49</sup> Новое в археологии Киева, с. 65.



Рис. 73. ФУНДАМЕНТ КАПИЩА 980 г. ОКОЛО «ТЕРЕМНОГО ДВОРА» В КИЕВЕ (раскопки 1975 г.)

1 — вид раскопок; 2 — план сооружения; 3 — предположительное размещение идолов

центральный постамент; главный бог лишается своего срединного положения.

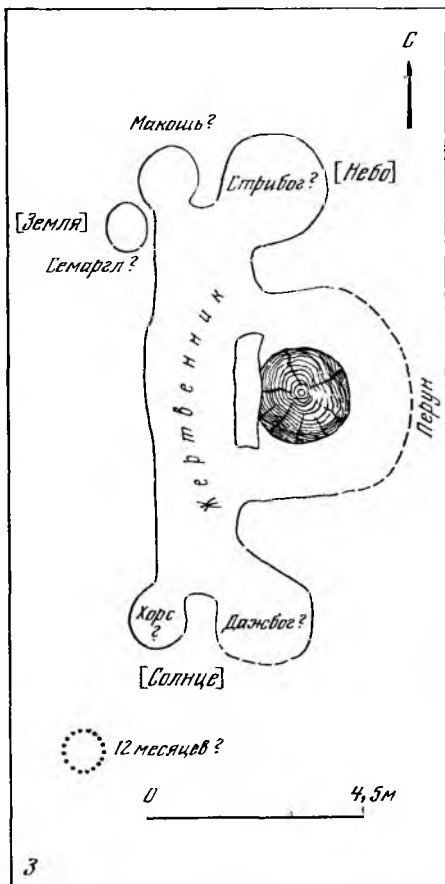
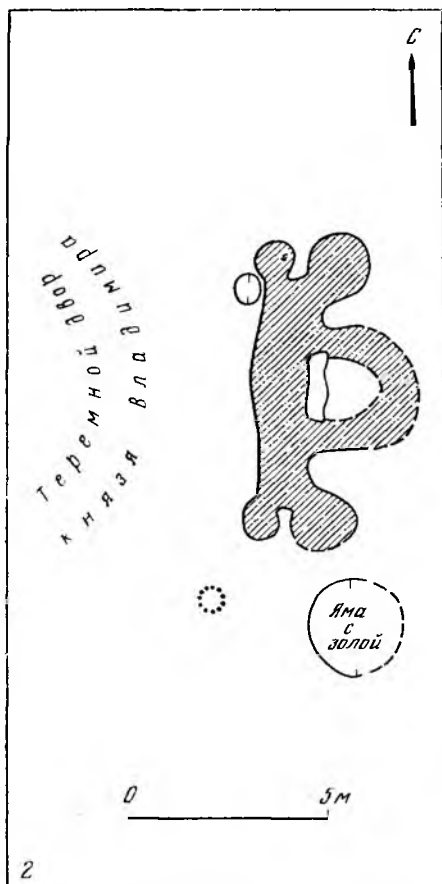
Исходя из того, что лицевой стороной капища должна быть западная, обращенная к княжеским дворцам, можно предположить следующий порядок размещения идолов в капище 980 г.

В центре всего комплекса в апсидообразном восточном выступе фундамента находился идол Перуна.

«Володимер ... постави кумиры на хълме... *Перуна бревяна*, а главу его сьребряву, а ус злат»<sup>50</sup>.

Автор сообщения почему-то счел необходимым сделать примечание относительно материала статуи только для одного Перуна. Деревянность идола Перуна подтверждена дважды рассказами о плывущем и «выдыбающем» боге как в Киеве, так и в Новгороде. Можно даже сказать определеннее — Перун был сделан из дуба. Центральное место всего комплекса 980 г. это — «апсида», обложенная фундаментом, по оставляю-

<sup>50</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 95.



щая свободным земляное пространство в 180 см в диаметре. Вот здесь-то и должен был находиться деревянный кумир первенствующего божества Перуна. Два больших симметричных круга по сторонам Перуна принадлежали, очевидно, двум первостепенным небесным богам — Стрибогу, повелителю неба и деду ветров, и Дажьбогу, божеству «белого света» и солнца. Поскольку в имени Стрибога исследователи видят «бога-отца»<sup>51</sup>, ему должно принадлежать наиболее почетное место у правой руки центральной фигуры. Наиболее естественно разместить рядом с небом богино земли — Макошь. В южной половине капища на большом постаменте будет Дажьбог, а на малом — Хорс, олицетворение светила Солнца. Наиболее вероятно, что идолы, окружавшие деревянного Перуна, были каменными, так как в противном случае не было надобности особо огова-

<sup>51</sup> Вей М. К этимологии древнерусского «Стрибог». — *Вопр. языкознания*, 1958, № 3, с. 96—99.

ривать деревянность Перуна. И фундаменты под эти каменные изваяния были сделаны *сплошные*, без земляного пространства, в которое можно было бы вкопать деревянного истукана.

В пользу того, что все идолы, кроме идола Перуна, были каменными, говорит и то, что при разрушении капища в 988 г. только одного деревянного Перуна повлекли к реке и сплывили по Днепру до Перишьей реки у Порогов. Остальных, очевидно, разбили на месте. Против каменных идолов отчасти свидетельствует то, что иноземцы говорили Владимиру: «бози ваши древо суть». Это же было сказано и по поводу принесения жертвы Перуну в июле 983 г.: «не суть то бози, но древсами делани суть». Но в пользу того, что остальные идолы, кроме идола Перуна (деревянное естество которого специально оговорено), были сделаны из камня, свидетельствует рассказ первой Псковской летописи:

Владимир «повеле кумиры *испроврещи*, а другия огневи предати»<sup>52</sup>.

Деревянные изображения, которые можно сжечь на огне, противопоставлены здесь иным, которые возможно только сбросить. Не подлежит сомнению, что в последнем случае подразумевались каменные идолы. В Новгороде, по словам поздней Иоакимовской летописи, Добрыня в 988 г. «идолы сокруша: *деревянии* сожгоша а *каменнии* изломав в реку ввергоша»<sup>53</sup>.

По всей вероятности, изображения Макоши и Хорса имели не только меньшие постаменты, но и были менее высокими, чтобы не загораживать стоящих позади них Стрибога и Дажьбога.

Все перечисленные пять божеств — антропоморфны. Один только Семаргл — пес с крыльями. Быть может, этим и объясняется то, что ему отведено особое место не на общей платформе, а рядом с ней. По предложенному мною размещению Семаргл (пес или грифон), покровитель растений и корней<sup>54</sup>, оказывается как бы у ног богини-матери, покровительницы плодородия — Макоши. Это вполне логично. В целом размещение идолов мы можем предположительно представить так:

#### ПЕРУН

<i>Стрибог</i>	<i>Дажьбог</i>
<i>Макошь</i>	<i>Хорс</i>
<i>Семаргл</i>	

Древний киевлянин, стоявший перед новым капищем, видел целую космогоническую систему: слева от него были божества неба, земли и растительной силы, справа, к югу от Перуна, — божества света (блага) и солнца, а в центре — огромный дубовый, украшенный золотом и серебром идол бога грозы, ставшего покровителем князей и дружины, главного бога государства. К югу от «кумирни» находился большой жертвенник — яма с несколькими слоями глины, свидетельствовавшими о посте-

<sup>52</sup> ПСРЛ, т. IV, с. 177.

<sup>53</sup> Татищев В. Н. История Российская. М., 1963, с. 39.

<sup>54</sup> Рыбаков Б. А. Русалия и бог Семаргл-Перефлут.



пенных подсыпках алтаря шести богов. Особый интерес представляет ямка (80 см) с южной стороны капища, окруженная 12 колымп. Число 12 всегда наводит на мысль о годичном цикле, о 12 солнечных месяцах. По предложенному размещению божеств эта яма ближе всего к изваянию Хорса, олицетворению Солнца. Вполне возможно, что здесь производились гадания или отмечались поочередно календарные даты.

Жертвоприношение русов на острове Хортице, описанное Константином Багрянородным, знает и священный дуб и круг из стрел:

*«...Там растет огромный дуб. Они (русы) привносят живых петухов, кругом втыкают стрелы, а иные кладут куски хлеба, мяса...»*

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПАНТЕОНА ВЛАДИМИРА

Изучение пантеона Владимира шло по преимуществу двумя путями: во-первых, выяснялись причины именно такого отбора главных божеств, при котором многие боги остались вне пределов княжеского пантеона, а, во-вторых, делались попытки выяснить этническую сторону, определить степень связи перечисленных в летописи богов со славянским миром.

Первый вопрос оказался безнадежно запутанным. Очень часто дело сводили к разновременному, произвольному или даже совершенно случайному перечню 5—7 богов, в смысл которого не следует даже и вдумываться.

Последним представителем этого направления является Г. Ловмянский<sup>55</sup>. О пантеоне, как о результате сознательной реформы, этот исследователь говорил в сослагательной форме: «если он (пантеон) вообще существовал, что не представляется правдоподобным...»<sup>56</sup>

Единственный достоверный бог для Ловмянского — Перун, к имени которого якобы присоединили имена некоторых других богов. Волос, по мнению автора, не языческое божество, а приспособление христианского святого Власия к нуждам язычников, происшедшее довольно поздно, в X—XI вв.<sup>57</sup>

Литературным творцом летописного перечня богов 980 г. Ловмянский считает летописца Никона, составителя свода 1073 г. Волоса-Власия Никон не включил в свой перечень, так как будто бы еще не знал ничего о Волосе, а договоров с Византией, где упомянут Волос, еще не читал<sup>58</sup>.

Связями Никона с Тмутараканью исследователь объясняет иноземное, иранское происхождение некоторых имен божеств<sup>59</sup>. Так, например, Дажьбога он считает киевским богом солнца, а Хорса — тмутараканским синонимом Дажьбога, хотя совершенно ясно, что Дажьбог — божество света и тепла вообще, аналогичное Аполлону, а Хорс может быть при-

<sup>55</sup> Lowmianski H. Religia slowian i jej upadek. Warszawa, 1979.

<sup>56</sup> Lowmianski H. Religia..., s. 119.

<sup>57</sup> Lowmianski H. Religia..., s. 107, 119.

<sup>58</sup> Lowmianski H. Religia..., s. 119.

<sup>59</sup> Lowmianski H. Religia..., s. 123.

равнен только к Гелпосу, божеству одного светила. Книжное искусственное происхождение перечня богов делает по мысли исследователя бессмысленным историческое толкование перечня, как пантеона. По Ловмянскому, никакой «реформы Владимира» не было.

Все построения скептиков, пренебрежительно относившихся к сведениям о 6 богах 980 г., рушились после замечательной находки в Киеве постамента для идолов владимирова пантеона. Возвращаться к рассуждениям о случайном происхождении имен богов не следует.

Второй вопрос, волновавший историков славянской религии, касался этнической стороны божеств, упомянутых в летописи под 980 г. Часто ставилось под сомнение славянское происхождение того или иного бога. Об этом писали еще в XIX — начале XX в. И. Е. Забелин, Ф. Е. Корш, Е. В. Аничков, Н. М. Гальковский и др. Не вдаваясь во все подробности этнической атрибуции, приведу сводный перечень предположений о происхождении богов Владимира:

*Перун.*

Кроме восточных славян известен у литовцев и латышей.

*Хорс.*

1. Хазарское божество (Забелин).
2. «Военное божество степных народов» (Аничков).
3. Божество иранского происхождения (Нидерле, Фасмер и др.).
4. Божество Полоцкой земли (Робинсон).

*Дажьбог.*

1. Чернигово-Северское божество (Аничков).
2. Киевское божество (Ловмянский).

*Стрибог.*

1. Иранское божество.
2. Славяно-Половецкое божество (Робинсон).

*Симаргл.*

1. «Бог степных народов» (Аничков).
2. Иранское божество (Гальковский и др.).

*Макошь.*

Финское божество (Аничков и др.).

Как видим, разногласия, во мнениях ученых, весьма значительна и следует добавить, что далеко не всегда эти мнения надежно аргументированы. Единственное, что из этих построений уцелело в свете новейших исследований — это ираноязычное происхождение ряда имен, к чему мы еще возвратимся.

Предполагаемая этническая пестрота пантеона Владимира требовала объяснения, и оно было найдено: «Это — боги разноплеменного состава». «Воздвигнутый Владимиром пантеон богов преследовал цели политического объединения». «Из политических расчетов свой собственный дружинно-юриковский Перун должен был быть обставлен богами подчиненных Игоревичам племен и народов...»<sup>60</sup>

<sup>60</sup> Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 327 и 341.

Эту же мысль почти одновременно с Аничковым высказал и Гальковский: «Может быть, Владимир поставил на холме не одних славянских богов подвластных ему народов»<sup>61</sup>.

Такое объяснение было принято и советскими исследователями, так как оно привлекало своей широкой историчностью и на первый взгляд примиряло все противоречия<sup>62</sup>.

Последним по времени сторонником гипотезы Аничкова является А. Н. Робинсон, писавший о «славяно-скандинавском» периоде русского язычества, сменепном затем «русско-половецким» периодом «при интернациональном происхождении ее (языческой символики) объектов»<sup>63</sup>.

Однако следует заметить, что вывод об объединении разноплеменных богов опирался только на иноязычные имена большинства тех *шести* богов, которые упомянуты под 980 г. При построении этой гипотезы не был учтен весь тот огромный и многообразный материал, который представляют нам средневековые письменные источники и фольклор славянских народов. Необходимо более широко охватить этногеографическую картину всего славянского мира и родственных племен, долгое время соприкасавшихся со славянами.

Первое, что бросается в глаза,— это отсутствие в пантеоне 980 г. многих божеств, связанных с литовско-латышскими племенами и их славянскими соседями. Таковы Лада, Леля, «Яже» (Jesse, Jesza), вилы и Велес-Волос, хорошо представленные в балтском, русском и польском фольклоре. Необходимо помнить о широком расселении балтских народов в Восточной Европе со времен бронзового века, когда пастушеские племена носителей «шнуровой керамики» заселили часть Верхнего Поволжья и доходили даже до Галича Вологодского. Вполне возможно, что именно тогда на всем этом обширном пространстве лесной зоны и распространялся культ Велеса-Волоса, «скотьего бога».

Этнографические данные о культе Лады и Лели тоже дают нам обширную область восточнопольских и литовских земель, а также зону расселения русских от Верхнего Днепра до Северной Двины. В этих же пределах чтился и Ярило (Herovitus западных славян).

Большая часть этого лесного пространства, заселенная восточнославянскими и литовско-латышскими племенами, входила в состав Киевской Руси, была подвластна Владимиру или платила дань.

Однако в пантеоне нет богов этих подвластных земель; нет ни Волоса, ни Лады, ни Ярилы, и тезис об объединяющем значении группы киевских божеств 980 г. теряет свою убедительность. Единственным «объеди-

<sup>61</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 24.

<sup>62</sup> Лауров Н. Ф. Религия и церковь, т. II, с. 84; Рыбаков Б. А. Первые века русской истории. М., 1964, с. 60—61.

<sup>63</sup> Робинсон А. Н. Солнечная символика в «Слове о полку Игореве». — В кн.: «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI—XVII вв. М., 1978, с. 38 и 57. В очень пространной статье исследователь нагромоздил много недоказуемых догадок: автор «Слова», по его мысли, был родным внуком Бояна и вассалом Святослава Всеволодича. Он, автор «Слова», продал свою землю матери этого князя. Олег «Гориславич» объявлен положительным героем поэмы и мн. др. См. с. 27, 88, 53.

нителем» остается только один Перун, которого никто из исследователей не относил к числу иноземных. По существу же давно доказано и вновь подтверждено исследованием В. В. Иванова и В. Н. Топорова, что культ Перуна, имеющий архаичное индоевропейское происхождение, в дальнейшем был характерен главным образом для балтийских и славянских племен<sup>64</sup>. Славянские походы VI—VII вв. на Балканы и длительные войны с византийцами выдвинули на видное место божество грозы, грома, небесного огня — Перупа.

Участие литовско-латышских племен в этих походах, зафиксированное и археологическими находками в районе Кюева и языковыми данными болгарских диалектов, привело к выдвижению у балтских дружин своего бога грозы — Перкунаса, т. е. того же Перуна.

Создание государственности с центром в Киеве закономерно сопровождалось выдвижением на первое место бога князей и воинов — Перуна, которому присягали на мечях и доспехах. В какой-то мере Перун, очевидно, выполнял роль божества, общего киевским князьям и их северо-западным соседям (литовским «конокормцам»), но славянский север, представленный в договорах с Византией Волосом, в составе пантеона не обозначен, что подрывает самую идею объединения божеств «подчиненных племен и народцев».

Отсутствуют в пантеоне и такие древние божества, как Род с рожаницами и Сварог, отец Дажьбога, связанный, очевидно, с арийскими племенами, населявшими приднепровскую лесостепь в эпоху энеолита<sup>65</sup>.

Вопрос об этих божествах может быть решен только после анализа состава интересующего нас пантеона, так как то, что мы считаем именами богов, может оказаться их эпитетами, а количество эпитетов у одного и того же божества ничем не ограничено. В приведенном примере имя Сварога является в большей степени эпитетом — «Небесный». Приступим к этому анализу.

*Перун.* Перун — наиболее ясное божество, обусловленное социальными изменениями, начавшимися еще в эпоху военной демократии, до создания государства Руси в IX в. Вполне возможно, что именно Перупа, «творца молний», и подразумевал Прокопий Кесарийский, когда писал в VI в. о верованиях славян — ведь он знал не внутреннюю жизнь славянских племен, а жизнь тех военных дружин, которые непрерывно воевали, вторгаясь в пределы Византии.

Очень показателен збручский Род-Святовит: из шести персонажей (считая самого фаллического Рода) Перун поставлен на четвертое место. Датируется этот идол примерно IX в. Следует учесть, что эта скульптура провинциальна; она выражает идеологию волынского-бужанских племенных верхов, а не правящей верхушки всей Киевской Руси. На первом месте (после Рода) збручский мастер, или жрец, руководивший им, поставил Макошь, богиню урожая, богиню жизненных благ с рогом изо-

<sup>64</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 4—30.

<sup>65</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 204 и 211.

билия в руке. В пантеоне Владимира это женское божество отеснено на последнее место; такое перемещение отражало мышление княжеских верхов, заботившихся не столько об урожае, сколько о военных победах. Демонстрация военной силы «всех русов» во время полюдя, длившегося всю зимнюю половину года, преодоление печенежских заслонов в степях от Порогов до Болгарии или до Каспия и новая демонстрация дружинной мощи в пределах Византии или оборона от разбойничьих племен Ближнего Востока на путях в Багдад или Балх — все это с особой силой выдвигало Перуна на первенствующее место, превращало бога грозы в верховное божество рождающегося государства. Владимир лишь закрепил процесс, начавшийся за пятьсот лет до него. Следует полностью согласиться с Е. В. Аничковым, считавшим, что Перун не извечное верховное божество славян, а бог княжеско-дружинных социальных верхов, прямо связанный с рождением государственности<sup>66</sup>.

*Макошь* (Макошь-дива). Макошь почти всегда упоминается в источниках рядом с вилами-русалками. Этимология имени этой богини подробно разобрана мною в первом томе «Язычества»<sup>67</sup>. Она связана со словом «къшь», «кошь», обозначающим «жребий», «судьбу» а также являющимся корневой основой слов, обозначающих различные емкости для зерна: «кошь» — корзина, возок для снопов; «кошьница», «кошуля» — плетеные из прутьев емкости. Плетеные возки для снопов известны по археологическим глиняным моделям со времен энеолита. Плетеный закут для овец назывался «кошарой». В русской ритуальной вышивке XIX в. на полотенцах-«набожниках» Макошь изображалась как центральная фигура всей композиции, подтверждая слова одного из средневековых поучений, что русские люди «кланяются, написавше жену в человеческ образ». На полотенцах для весенних обрядов Макошь изображалась с воздетыми к небу руками, как бы молящая верховное небесное божество оросить дождем вспаханные и засеянные поля. К дням летнего солнцестояния («Иван Купала»), когда земля уже почти вырастила новые колосья, Макошь изображалась окруженной солнечными кругами и с руками, указующими на землю<sup>68</sup>.

Все это дает право считать Макошь очень древним земледельческим божеством, «матерью урожая», богиней жизненных благ и изобилия.

На протяжении средневековья происходило отеснение Макоши христианской богородицей и замена ею древней языческой богини. Культ Макоши превратился в культ христианской Параскевы — Пятницы и в этом виде сохранился на русском Севере вплоть до начала XX в. «Наши предки молились св. Параскеве о всяком благополучии и счастье домашнем ... она признаваема была *покровительницей полей и скота*»<sup>69</sup>.

Совершенно исключительный интерес представляет апокрифический календарь конца XIX в., определяющий празднование 12 пятниц на про-

<sup>66</sup> Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 319.

<sup>67</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 379—392.

<sup>68</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 391, 401, 490, 486—491, 495, 511—526.

<sup>69</sup> Калинин Н. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси.— Зап. Русск. геогр. об-ва. СПб., 1877, т. VII, с. 309.

тяжении 12 месяцев. Возможно, что в нем отразились какие-то весьма архаичные, дохристианские расчеты ежемесячных календ, частично видоизмененные церковным пасхальным календарем<sup>70</sup>. Интерес этого расчета «двенадцатиц» (так был зашифрован культ Пятницы-Макоши) состоит в том, что отражает значительно более высокий уровень, чем поклонение неграмотных баб святой Параскеве. В составлении и распространении рукописей, прикрытых именем св. Климента, видна рука книжников, сознательно противопоставлявших народную, очевидно языческую в своей первооснове, архаику церковному календарю «двенадцатых праздников». Эти книжники второй половины XIX в. были в какой-то мере наследниками древних волхвов-знахарей, с которыми церковь боролась еще в XVII—XVIII вв. Что касается пятницного апокрифического календаря, то церковь пореформенной России строго преследовала его распространение: «Духовенство всеми мерами старается изъять из обращения эти остатки старины... Наши корреспонденты по крайней мере сообщают из разных мест, что им лишь с величайшим трудом удалось достать текст поучения Климента о 12 пятницах»<sup>71</sup>.

Читая эту запись известного собирателя фольклора С. В. Максимова, так и кажется, что действие происходит не в XIX в., а в далеком XI столетии, когда волхвы, поддерживаемые народом, противостояли наступавшему духовенству.

Женское божество плодородия, «покровительница полей и скота», изображенное на главной, лицевой грани збручского идола Рода и оказавшееся таким устойчивым на протяжении целого тысячелетия, не могло быть исключено из княжеского пантеона. Составители пантеона, волхвы X в., закономерно включили в состав главных божеств и ту богиню жизненных благ, культ которой возник у лесостепных земледельцев примерно за четыре тысячи лет до этой религиозной реформы.



Ключом к определению сущности пантеона и всего замысла реформы Владимира являются четыре божества, связанные в той или иной мере с иранской языковой стихией: Стрибог, Дажьбог, Хорс и Семаргл. Более или менее подробный разбор сведений об этих богах я дал в своей первой книге о язычестве, в том разделе, где речь шла о времени происхождения представлений о тех или иных божествах<sup>72</sup>. Это позволяет сократить здесь описательную часть и остановиться лишь на связи с событиями 980 г. и в частности на причинах отбора в пантеон именно этих четырех богов с индо-иранскими элементами в их именах.

Признаком близости к иранским языкам для первых двух имен (Стрибога и Дажьбога) может считаться наличие слова «БОГ» в составе их имен. По поводу этого слова лингвисты давно ведут дискуссию. Одни из них утверждают, что слово «бог» заимствовано славянами из иранских

<sup>70</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 389—391.

<sup>71</sup> Максимов С. В. Нечистая сила..., с. 510.

<sup>72</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Раздел «Рождение богинь и богов. Мужские божества», с. 417—437; 500—502.

или индийских наречий<sup>73</sup>. Другие отрицают такое заимствование. Третьи считают, что славянское «бог» не заимствовано, а родственно индо-иранским словам сходного значения или восходит к индоевропейскому понятию блага, богатства. Подробный обзор литературы вопроса сделан О. Н. Трубачевым<sup>74</sup>.

Но всей вероятности, при анализе причин несомненного сходства слов, обозначающих божество у славян и у индо-иранцев, необходимо учесть древнее и долгое соседство, восходящее к эпохе первых земледельцев Европы V—III тысячелетий до н. э. Б. В. Горнунг выделил такое понятие, как «древнейшая юго-восточная зона индоевропейского языкового единства («ДИОВЗ»)»<sup>75</sup>.

В то отдаленное время первобытные земледельческие племена, из которых впоследствии сформировались народы Европы, находились в тесном соприкосновении с племенами, расселившимися в дальнейшем в Иране и Индии. Размежевание между будущими протославянами и ариями еще не произошло. Такая ситуация вполне объясняет сходство слов, обозначающих понятия божества, блага, богатства.

Для восточных славян географическое пространство, в котором происходить указанные контакты, долгое время ограничивалось лесостепью и некоторой частью степных районов, т. е. зоной «прародины». Лесная зона, куда устремилась славянская колонизация на рубеже нашей эры, не знала этих контактов с индо-иранским миром.

Два других божества — Хорс и Семаргл — не вызывают сомнений в своем иранском происхождении. Более того, известный иранист В. И. Абаев считает, что оба имени заимствованы не из персидского, а из скифского<sup>76</sup>.

Рассмотрим этих четырех богов иранского или славяно-иранского происхождения с точки зрения их функций и соподчинения друг другу.

*Стрибог*. На первом месте должен быть поставлен Стрибог. Лингвист М. Вей, произведя анализ этого имени, считает, что на основе индо-иранских соответствий оно должно истолковываться как «Отец-бог» или «Небо-бог» («Pater bhagos»). Дополнением к этому должно быть определение «Мать-земля», что мы в нашем случае видим в Макоши, а в русском фольклоре как «Мать-сыра-земля»<sup>77</sup>.

К соображениям о Стрибоге можно добавить и старое русское слово «стрый», обозначающее брата отца; «стрый» — «отцовский».

Таким образом, имя Стрибога следует рассматривать как одно из

<sup>73</sup> Обзор литературы см.: *Niederle L. Slovanské starozitnosti*, s. 87. Автор недоумевает: «Слово перенято от индо-иранцев, но до сих пор неизвестно каким путем».

<sup>74</sup> Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1975, вып. 2, с. 161—163.

<sup>75</sup> *Горнунг Б. В.* Из предистории образования общеславянского языкового единства. М., 1963, с. 35.

<sup>76</sup> *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы на стыке Востока и Запада. М., 1965. «По-скифски это (персидское *sinmurg*) должно было звучать *Senmarg*, что ближе, чем персидское» (с. 116—117). Русские формы: Симаργл, Семарьгль, Сьмаргль. См.: *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян, с. 432—437.

<sup>77</sup> *Вей М.* К этимологии древнерусского «Стрибог», с. 96—99.

имен-эпитетов верховного небесного божества, более или менее равнозначных:

Стри—бог — «бог отец», *deus pater*, Юпитер.

Сварог — «небесный» (Уран).

Род — «начало жизни», бог Вселенной, находящийся на небе.

Верховный, небесный характер Стрибога подчеркнут тем, что в «Слове о полку Игореве» ветры названы «стрибожьими внуками». Следовательно, Стрибог на два мифологических поколения старше простых стихий, он — дед ветров, т. е. повелитель повелителя ветров.

*Дажьбог и Хорс.* Дажьбог — податель благ, «*deus dator*» и покровитель русских князей (или народа, возглавленного князьями?)<sup>78</sup>. Летопись начала XII в. определяет его так:

*«Съльнѹце цесарь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог»* («его же наричють Дажьбог»)<sup>79</sup>.

Хорс — (Хръсь) несомненный бог солнца, и слово это, как давно указывалось, близко к иранскому (перс. «*xorsed*» — солнце). Впрочем, вполне возможно, что имя Хорса (солнечного диска) не является прямым заимствованием, а восходит к отдаленным временам праславяно-арийских контактов в рамках ДЮВЗ (см. выше) в энеолите. «Хорс» связан с понятием «круга», «круглого»: «хоро», «хоровод», «хорошуль», «коло» (все слова обозначают ритуальный хоровод), а «коло» входит в состав многих обозначений круглого («круг», «колесо», «обод», «обруч» и т. д.)<sup>80</sup>. Для сторонников гипотезы объединения разноплеменных богов наличие в одном перечне двух солнечных божеств было главным обоснованием их тезиса. Однако в русской мифологии, как и в мифологии греческой, мы встречаемся с двумя формами солнечного культа: с одной стороны, это как бы культ солнцепости, «белого света», тепла, как сезонного условия жизни растительности (Аполлон), а с другой — культ самого светила, совершающего свой суточный объезд или облет земли и подземного мира на конях или лебедях (Гелиос, Феб).

Русские книжники XII—XIII вв. не воспринимали дневной свет, как результат солнечного излучения, а считали его эманацией божественной сущности:

*«Есть свет неосяжем и неисповедим, никим же где ся водворяеть... Рече бог: «Да будет свет!» и бысть свет, и нарече бог свет днем, а тму нарече ночью. ... Никто же бо может указати образа свету, но токмо видим бывает».*

Чувствуя неубедительность своего, опирающегося на библию отделения солнца от дневного света, автор добавляет:

*«И инде много о том глаголят, но не можем того всего писати, но и се разумным годе (достаточно) есть на уведенье, а неразумным аще*

<sup>78</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 10, 343—352, 367—370, 432—433.

<sup>79</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 354

<sup>80</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 434.



бых всех пророчество открыл — ни тому имуть веры, понеже бо разума в них несть...»

Солнце, как светило, рассматривалось только как субъект света: «вещь бо есть слнце свету ...»; солнце — не причина, не источник света, а всего лишь «дневное око»<sup>81</sup>.

В «Слове о полку Игореве» очень четко выражен именно такой взгляд на солнце — Хорса:

Всеслав князь людем судяше,  
Князем грады рядяше,  
А сам в ночь влъком рыскаше  
Из Кыева дорискаше до кур Тмуторокаия  
Великому Хрьсови влъком путь прерыскаше.

Направление пути из Киева в Тмутаракань — юго-восток. Это полностью соответствует словам поэмы: путь Всеслава Полоцкого пересекал *утренний* путь Хорса-солнца. Согласовать сведения о двух солнечных божествах очень легко: Дажьбог — бог сезонного солнечного тепла, времени вызревания урожая. Известен целый ряд слов из балтских языков (литовского, лагьшского, прусского, сохранивших много индоевропейских архаизмов), раскрывающих связь корня «dag» с понятиями «жары», «урожая», «лета». Исследователь сближает этот корень и с санскритским «dagh» — день, персидским «dagh» — испекать, палить<sup>82</sup>.

Семантика имени Дажьбога этими справками выясняется. Но следует заметить, что такого божества с таким именем ни в Прибалтике, ни в индо-иранском мире нет. Дажьбог известен в восточных славян и в восточной части южного славянства. У сербов он выступает как Дабог или Дайбог, т. е. как *deus dator*. В русских источниках тоже появляется форма «Дажьбог», т. е. «дающий бог», по это, очевидно, позднейшее осмысление. Сербский Дабог был богом плодов и злаков; его священными животными, как и у Аполлона, были волки<sup>83</sup>.

Итак, взаимное положение Дажьбога и Хорса в пантеоне Владимира выясняется: Дажьбог — Аполлон — божество более всеобъемлющее, связанное с солнечной стороной природы, с годичным солнечным циклом.

Летописная вставка о «цесаре Дажьбоге» — Солнце интересна еще двумя дополнениями:

1. «Ови (ранее) по луне чътяху (лунный календарь), а друзии дъвьми лета чътяху. Дъвою бо на десять месяцю число по томь (при Дажьбоге) уведаша (т. е. был введен солнечный счет на 12 месяцев).
2. Отънележе начаша человери дань давати цесарем»<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства... М., 1913, т. II, с. 78—79. Слово о твари...

<sup>82</sup> Niederle L. Slovanské starozitnosti. s. 111: Петров В. П. Назви слов'янських (давньоруських) божеств.—Тези доповідей VI Укр. славістичної конференції. Чернівці, 1964, с. 170.

<sup>83</sup> Кулишич Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 101.

<sup>84</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 351.

С именем мифического Дажьбога связывается начало счета по солнечному календарю и начало царской власти. Сам Дажьбог-Солнце — один из первых царей и законодателей. Он, разумеется, стоял в иерархии богов неизмеримо выше солнечного диска, Хорса, как Аполлон был выше Гелиоса у греков<sup>85</sup>.

*Сьмарьгль* (Симаргл). В свое время мною было написано небольшое исследование об этом неясном божестве, загадочность которого объяснялась тем, что имя его стало непонятным уже книжникам XII—XIII вв. и всячески искажалось.

Н. М. Гальковский, а затем К. В. Тревер показали, что под Семарглом нужно понимать мифическое существо, хорошо известное в иранской мифологии и представляющее собой крылатую собаку, священного пса Агурамазды Сэнмурва, покровителя семян и ростков<sup>86</sup>.

На Руси хорошо известны в прикладном искусстве XI—XIII вв. изображения Семаргла. Иногда этих крылатых исов помещали даже на церковных дверях (Суздаль).

Г. М. Бонгард-Левин и Э. А. Грантовский несколько развили тему, затронутую К. В. Тревер, и показали, что в более позднее время, в эпоху Фирдоуси Симураг понимался не только как «собака-птица» («сайна — мрига»), но и как грозная птица гигантских размеров:

Увидишь ты гору, главою до туч  
Там — птицу, чей облик суров и могуч  
*Симургом* зовут ее. Полного сил,  
Его ты с крылатой горой бы сравнил...<sup>87</sup>

О древности образа Семаргла («Саены», «Шьены») свидетельствуют упоминания в индийской Ригведе и персидской Авесте. Особенно важно, что это фантастическое священное существо «Саена — не единой природы, а о трех естествах, трех образов»<sup>88</sup>.

Возможно, что в связи с ипостасями Симурага-Семаргла нам следует пачать поиск в изобразительном искусстве не только собако-птиц с двумя лапами и крыльями, но и иных фантастических животных, близких к грифонам, которых называли «собаками Зевса»<sup>89</sup>.

К разбору этих интересных сюжетов нам придется возвратиться в связи с анализом семантики русского прикладного искусства X—XIII вв.

Имя Семаргла довольно быстро исчезло из русских антиязыческих поучений или же упоминалось в сильно искаженном переписчиками виде. Обычно это, ставшее непонятным, слово делилось на две части: чтут «Сима и Регла». У исследователей начались бесплодные рассуждения о значении каждого из этих двух «божеств».

<sup>85</sup> Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут, с. 91—116.

<sup>86</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I; Тревер К. В. Собака-птица: Сэнмурв и Паскудж.— В кн.: Из истории докапиталистических формаций. М.; Л., 1933, с. 324—325.

<sup>87</sup> Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1974, с. 98.

<sup>88</sup> Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии, с. 97.

<sup>89</sup> Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут, с. 112.

В. В. Иванов и В. Н. Топоров почему-то решили, что Семаргл это — «Sedmor(o)golv», т. е. «Семиглав»<sup>90</sup>, но иных доказательств, кроме общеизвестного мистического значения числа 7, не привели. В XII—XIV вв. в поучениях против язычества вместо Семаргла появляется Переплут, культ которого выражался в плясках и нитье из турьих рогов<sup>91</sup>. М. Е. Соколову принадлежит интересная догадка, что Переплут — бог растительной силы Ярило<sup>92</sup>. Г. А. Ильинский расшифровывает Переплута как бога изобилия и богатства, с чем вполне можно согласиться<sup>93</sup>.

С точки зрения иерархического положения Хорса и Семаргла в пантеоне 980 г., их следует считать божествами, находившимися ниже Дажьбога и Макоши, ведавшими только частями природных сил. В одном из поучений XIII—XIV вв., где уже не упомянут верховный бог Род, сакральное отображение картины мира дано в таком виде:

«А друзии веруют в *Стрибога, Дажьбога и Переплута*, иже вертячесь ему пють в розех, забывше Бога, створившего неба и землю моря и реки и источники. И тако *веселячесь* о идолах своих»<sup>94</sup>.

Здесь христианский бог, творец мира, заменен тремя языческими божествами, совокупность которых должна дать всеобъемлющее представление о Вселенной:

Стрибог — небо, ветры.

Дажьбог — солнце, свет, природа, условия жизни.

Переплут — растения, корни, жизненная ярая сила.

Опираясь на соображения, высказанные в первом томе «Язычества» и сделанные здесь дополнения, мы можем теперь расставить владимировых богов в порядке их условного старшинства, отмечая попутно сходные эпитеты и аналогии.

**ПЕРУН.** Глава княжеского пантеона. русский Зевс-громовержец, выдвинувшийся на первое место в условиях военных походов на Балканы VI в. н. э. и в процессе создания государственности Киевской Руси IX—X вв. как покровитель воинов, оружия, войн. После христианизации уподоблен пророку Илье.

**СТРИБОГ** — Род — Святovit — Сварог («Небесный»). Древнее первенствующее божество неба и Вселенной, «бог-отец» (deus pater). Уподоблен (под именем Рода) христианскому богу-творцу Саваофу. Под именем Сварога назван отцом Дажьбога. До выдвижения на первое место

<sup>90</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семантические системы. М., 1965, с. 25.

<sup>91</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, гл. 60.

<sup>92</sup> Соколов М. Старорусские солнечные боги и богини. Симбирск, 1887, с. 38.

<sup>93</sup> Ильинский Г. А. Одно неизвестное славянское божество.— ИАН СССР, 1927, с. 372.

<sup>94</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 60. «Слово Иоанна Златоустого».

воипского Перуна — главное, всеобъемлющее божество отдаленных предков славян. В греческой мифологии ему приблизительно соответствует Уран.

**ДАЖЬБОГ** — *Солнце — сын Сварогов*. Древнее божество Природы, солнечности, «белого света», податель благ (*deus dator*). Полностью соответствует античному Аполлону. Дажьбог и Стрибог оба были небесными богами, но богами «небес», а не «неба». Следует помнить, что в древности очень прочно укоренилось представление о «небесной тверди», разделяющей все надземное пространство на два яруса: в верхнем ярусе находились «хляби небесные» (запасы дождевой воды), а в нижнем, под гигантским куполом тверди, ходило солнце, а края купола опирались на край земли. Верхний ярус небес над твердью — царство Стрибога (Сварога, Рода). Нижний ярус с солнцем и землею — царство Дажьбога. Оба яруса вместе — «небеса», т. е. множественное число.

**МАКОШЬ** («Мать урожая» Мокошь). Древняя богиня земли («Мать-сыра-земля») и плодородия. Дополнением к ней служат «вилы» — русалки, обеспечивающие орошение нив росой. В архаической русской ритуальной вышивке изображается между двумя рожаницами — Ладой и Лелей. Может быть приравнена к греческой Деметре («Земле-матери»). На Збручском идоле изображена на главной лицевой грани с турьим «рогом изобилия».

**СЪМАРЪГЛ** (Симаргл). Божество семян, ростков и корней растений. Охранитель побегов и зеленей. В более широком смысле — символ «вооруженного добра». Посредник между верховным божеством неба и землей, его посланец. Расшифровывается благодаря обращению к индоиранской мифологии (Ригведа, Авеста): «Сайна-мрига» «Симург» — «собако-птица». «Внешний образ «собако-птицы» и, может быть, грифона. Вероятно, имел прямое отношение к Макоши, как божество растительности, связанной с почвой. В дальнейшем имя Семаргла заменилось именем Переплута («обогащающего»), родственного литовскому Пергрубию, «размножающему растения». В этнографических сборах ему, по всей видимости, соответствует Ярило, известный у западных славян в средние века (*Hierovitus*).

**ХОРС** (Хръсъ, «Великий Хръс»). Божество солнечного светила (но не света). Самостоятельного значения, вероятно, не имел, а представлял собою некое неотделимое дополнение к образу Дажьбога-Солнца. Солярные знаки могли в равной мере обозначать и Хорса, как конкретное дневное светило («око свету»), и быть символами Дажьбога. С именем Хорса (в основе понятие круга, «коло») связаны ритуальные «хороводы» и русское наречие «хорошо» — «солнечно». Отношение Хорса к Дажьбогу довольно точно определяется аналогией с Гелиосом и Аполлоном у греков.

В итоге выявляются как бы три разряда богов: на первом месте стоит общегосударственный *княжеский* бог Перун, воспринимаемый не столько как бог грозы и грома, сколько богом оружия, воинов и князей. Второй разряд составляют древние божества неба, земли и «белого света» — Стрибог, Макошь и Дажьбог. В третий разряд попадают божества

дополнительного характера: Хорс дополняет Дажьбога, и Семаргл — Макошь. В летописном перечне 980 г. их иерархическая значимость несколько нарушена.



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 (следы литературной деятельности которого мы видели выше) должно было задуматься над проблемой религиозного противостояния христианству.

Русские люди значительно выросли за предшествующее столетие. Их горизонт расширился, благодаря ежегодным заморским поездкам в христианские земли (Болгария, Царьград, византийский Левант) и на мусульманский Восток. Наблюдение различной обрядности, расспросы о религиозной сущности того или иного культа (то, что вылилось в форме летописного «испытания вер»), беседы с толмачами, знакомство с культовым искусством — все это развивало русских людей и раскрывало перед ними противоречивый мир соперничающих мировых религий и мелких сект.

Наиболее понятными были догматы и теология христианства, так как славянская Болгария приняла его на сто лет ранее того периода, о котором сейчас идет речь. Болгарский язык был настолько близок к русскому, что болгарские книги не переводились, а просто переписывались. Миссионерская деятельность на Руси велась греками и болгарями. Во всех городах Причерноморья, с какими приходилось иметь дело русским, — Херсонесе, Судаке, Керчи, Тмутаракани — христианство господствовало. Одним словом, главным соперником русского язычества, как религиозной опоры самостоятельности молодого государства, было христианство, византийское православие.

Помимо разрушения храмов, различных запретов и административных мер, необходимо было *противопоставление* христианству равнозначных *религиозных категорий*.

Выражением такого противопоставления и явился языческий пантеон Владимира.

Это был не просто набор каких-то славянских богов во главе с Перуном. Здесь видна обдуманная теологическая система русского жречества, содержащая в себе явное противопоставление христианству.

В том виде, в каком христианство преподносилось язычникам времен Владимира (а об этом мы можем судить по известной «речи философа»), на главное место в нем был поставлен библейский ветхозаветный творец мира, бог-отец Саваоф<sup>95</sup>. На втором месте — бог-сын, Иисус Христос. Евангельское учение в своей сущности этим философом не изложено; упомянуто лишь о загробном мире. Нет упоминаний и о троице, которая была бы совершенно непонятна язычникам. Снисходя к первобытному

<sup>95</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 107—124.

символизму, «философ» рассказал о значении женщины, дерева («древа животного») и об очистительной силе воды. Мария обрисована как женщина, воплотившая Слово бога и родившая сына бога<sup>96</sup>.

В известном соответствии с этим создан и пантеон Владимира 980 г.

## ХРИСТИАНСТВО

## ПАНТЕОН 980

- |                  |   |
|------------------|---|
| 1. Бог-отец.     | 1. <i>Бог-отец Стрибог</i> . По своему положению на небе мог быть назван и Сварогом («Небесным»).                     |
| 2. Бог-сын.      | 2. <i>Бог-сын Дажьбог</i> — Солнце сын Сварогов. В качестве «прибога» при Дажьбоге указан Хорс, как божество светила. |
| 3. Матерь божия. | 3. <i>Макошь</i> , женское божество, «мать судьбы», «мать урожая».  |

Не вписывается в эти параллели Семаргл, крылатый зверь, посредник между небом и землей. В известной мере он может быть сопоставлен с ангелами и архангелами, но христианские персонажи никогда не изображались териоморфно. Функциональное же сходство есть: и те и другие (ангелы и сэнмурвы-грифоны) являлись крылатыми посланцами небесного бога, посредниками между небом и землей, передатчиками жизненной силы людям земли.

Создав такой пантеон, русские волхвы могли уже вступать в богословские споры с христианами, миссионерское богословие которых, судя по «речи философа», было весьма примитивным.

Состояние соперничества с христианством объясняет нам и отсутствие в пантеоне 980 г. того верховного бога славян, который на пятьсот лет пережил и эту языческую реформу, и крещение Руси. Речь идет о Роде, включению которого в подбор богов мешал его фаллический облик (Збручский идол).

Возможно, что и невключение в пантеон Волоса — бога, почитаемого разнузданными карнавалами, звериными масками и буйными русалиями, тоже 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.

Единственно, в чем проявилось резкое, вполне осознанное противопоставление христианству, это — первенство Перуна. Воины, усмирившие Волжскую Болгарию, разгромившие окончательно паразитарное государство хазар, воевавшие на равных с Византийской империей и организовавшие противостояние сорока печенежским племенам, воины, державшие в руках многие десятки славянских племен, — эти киевские дружинники не могли поставить во главе своих основных божеств никого другого, кроме бога грозы, войны и побед. Таково было веление времени и так происходило у всех народов на ранней стадии государственности.

Уже этот беглый взгляд на содержание пантеона 980 г. показывает,

<sup>96</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 131.

что перед нами не случайный набор имен, накопленный несколькими летописцами, и не случайный, ничем не обоснованный подбор разноплеменных богов, а преднамеренно и обоснованно созданная система, кое в чем сопоставимая с христианством, а в главном резко от него отличная.

Создавалась эта система, надо думать, не юным Владимиром, едва начавшим свой княжеский путь. Возможно, что к этому был причастен Добрыня, известный по былинам как гуслир, но, по всей вероятности, создание языческой системы было делом целого сословия жрецов древней Руси.

Сословие, как мы видели, было могущественным и разветвленным. Уважение к колдовской силе волхвов сохранилось даже у церковных писателей более позднего времени; делая ученое примечание к легенде о смерти Олега, предсказанной волхвами, летописец-церковник неожиданно восклицает: «Се же не дивьпо, яко от вълхвования *сбывається* чародейство!»<sup>97</sup>

Нас должно интересовать, откуда, из каких глубин фольклорной памяти черпали волхвы-жрецы материал для своей интересной системы?

Анализ имен русских богов, вошедших в пантеон 980 г. (или эпитетов, дублирующих имена), показывает их глубочайшую древность, восходящую почти во всех случаях к индоевропейской эпохе. Таков, как уже говорилось, Перун. К земледельческому энеолиту, а может быть, и к неолиту необходимо возводить Ма-кошь<sup>98</sup>. Славянский Стрибог расшифровывается при помощи индийского «*paterbhagos*» — «бог-отец»; синонимичное Сварог объясняется из индийского «*Swarga*» — «небо». Дажьбог (более раннее, чем Дажьбог — *deus dator*) объясняют сопоставлениями с санскритским «*dagh*» — «день», персидским «*dagh*» — «припекать», «налить» (готское — *dags* — день, немецкое *Tag*); литовское «*daga*» — жара и урожай<sup>99</sup>.

Только два «прибога» — Хорс при Дажьбоге и Семаргл при Макоши — имеют, может быть, не столь древнее происхождение и восходят к скифской эпохе<sup>100</sup>, отражая, однако, не собственно скифскую (кочевническую) речь, а терминологию «скифов»-земледельцев, геродотовских скотов, почитателей плуга, находившихся под известным иранским влиянием.

Кочевнический скифский пантеон нам хорошо известен благодаря Геродоту; при сопоставлении со славянским<sup>101</sup> видно, что из шести скифских богов только три могут быть сближены со славянскими: Папай (Зевс) со Стрибогом, Гойтосир (Аполлон) с Дажьбогом и Апи (Гея) с Макошью («Мать-сырой-землей») <sup>102</sup>. Ни Хорса, ни Семаргла в запи-

<sup>97</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 42.

<sup>98</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 599—600.

<sup>99</sup> Петров В. И. Назви словянських божеств, с. 170; Вей М. К этимологии древнерусского «Стрибог».

<sup>100</sup> Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы..., с. 117.

<sup>101</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 433.

<sup>102</sup> В наименовании Гойтосира-Дажьбога звучит хорошо известное у славян понятие «гойть» — жить, содействовать жизни и благосостоянию. Отсюда былинное:

санном Геродотом кочевническом пантеоне нет; они, очевидно, как и в славянском, были на вторых ролях.

Кочевнические скифские племена богов резко отличаются от славянских по своей форме. Очевидно, упомянутые выше ирано-славянские и индо-славянские параллели следует возводить к более ранней эпохе непосредственного соседства праславян с армиями примерно в эпоху энеолита<sup>103</sup>.

Первобытная религиозная потребность древних земледельцев в таких персонажах, как бог неба, богиня земли, бог света и тепла, проявилась, как выяснено, очень давно, примерно на рубеже энеолита и бронзового века с утверждением в обществе патриархального начала.

Вот из этой глубины и шли представления о божествах, часть которых оказалась пригодной для построения пантеона, возникшего в момент противоборства с христианством.

При отборе в великокняжеский пантеон были использованы и второстепенные божества, представления о которых возникли позднее, примерно в скототское время. Это — Хорс, бог солнца-светила, и Семаргл, посредник между небом и землей, могучий защитник добра. В пользу скототско-скифского времени возникновения этих персонажей говорит скифское происхождение их имен, установленное В. И. Абаевым. Реальное обоснование существования образа птице-зверя Семаргла в скифское время мы получим в том случае, если будем понимать под ним не только крылатого пса, известного по средневековому сассанидскому искусству, но и грифона, «собаку Зевса», образ которого был хорошо разработан и у скифов<sup>104</sup>. Подробнее тема грифона-Семаргла будет рассмотрена ниже (см. главу 12).

Хорс в системе религиозных представлений скотов мог быть связан не столько с многозначным культом солнца (это место занимал сам Дажьбог), сколько с культом священного предка скототских царей. Мифологический предок скототских царей — Кола-ксай, «Солнце-царь» мог иметь в древнем пантеоне праславян место охранителя княжеской власти, покровителя наследников солнечного Кола-ксай — Светозара. Таким образом очень хорошо объяснилось бы наличие двух солнечных божеств (Дажьбога и Хорса) в пантеоне Владимира.

Обратим внимание на то, что в перечне богов 980 г. имя Хорса следует непосредственно за княжеским Перуном, впереди Дажьбога, стоящего на третьем месте.

В пользу такого толкования говорит и то, что устроитель пантеона, юный князь, при котором жреческое сословие волхвов осуществило интересную попытку торжественного воссоздания прадедовского язычества — Владимир — в эносе неизменно именуется «Солнцем» (реже

«Ой, ты, гой еси...» — т. е. «О, ты, счастливцев, удачливый...» Выбитый из своей жизненной колеи — «изгой».

<sup>103</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 604—602.

<sup>104</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 555.



«Красным Солнышком»). Приведенные ниже примеры взяты из сборников Рыбникова и Киреевских<sup>105</sup>.

Во славном во городе во Кieve  
У *Солнышка-князя* у Владимира  
Как было столованье — почестен пир...  
(«Ставр Гоудинович». Рыб., ч. II, с. 93)

Как *Солнышко* Владимир князь  
По хорому по гридне похаживал...  
(«Михайло Потык». Рыб., ч. I, с. 213)

У князя было у Владимира  
У Киевского *Солнышка* Сеславича... (Святославича)  
Было пированьицо почесное...  
(«Данило Ловчанин». Кир., 3, с. 32)

У князя Владимира у *Солнышка* Сеславьевича  
Была пирушка всеслая...  
(«Дунай». Кир., 3, с. 78)

Завелся у *Солнышка* Владимира почестный пир  
На многие князи и бояре...  
(«Иван Гоудинович». Рыб., 3, с. 113)

*Солнышко* Владимир стольно-Киевский  
Заводил свой хорош почестен пир...  
(«Алеша и Тугарин». Рыб., 3, с. 95)

Вот у нас есть *Солнышко* Владимир князь  
Владимир князь стольно Киевский...  
(«Женитьба Владимира». Рыб., 3, с. 12)

Тут выходит *Солнышко* Владимир князь  
Владимир князь стольно-Киевский...  
(«Дунай». Рыб., 3, с. 97)

Приеждает он во Киев-град  
Ко *Солнышку* ко князю ко Владимиру на широкий двор...  
(«Илья Муромец и Соловей разбойник». Рыб., 4, с. 12)

Тут *Солнышко* Владимир стольно Киевский  
По три дня он билиц — волшебниц скликивал...  
(«Добрыня». Кир., 2, с. 26)<sup>106</sup>

<sup>105</sup> Рыбников П. П. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1861, т. I; М., 1862, т. II; М., 1864, т. III; М., 1867, т. IV. Киреевский П. В. Песни, собранные П. В. Киреевским. изд. 2, вып. 3, М., 1878; вып. 4, М., 1879.

<sup>106</sup> В более поздних сюжетах встречается и форма «Красное Солнышко» (былины «Сорок калик», «Никита Залешанин». См.: Киреевский, вып. 3, с. 82; вып. 4, с. 48.

Второе, эпическое, былинное имя Владимира — «Солнышко» встречается во всех древнейших былинах X в.: «Дунай», «Женитьба Владимира», «Михайло Поток», «Данило Ловчанин», «Иван Годинович», «Илья Муромец и Соловей разбойник». Ни один другой князь или богатырь никогда не наделялся в эпосе этим почетным именем. Как только был создан в конце X в. киевский былинный цикл, так его центрирующая фигура, великий князь киевский, сразу же был награжден именем, совпадающим с именем мифического родоначальника «царей», правивших некогда в этих же самых землях Среднего Поднепровья. Что это — случайное совпадение, на которое не следует обращать внимания, или же здесь существует какая-то историческая связь?

Русских князей, правнука и прапраправнуков Владимира Солнышка автор «Слова о полку Игореве» называет «дажьбожьими внуками», что в переводе с мифологического языка на обыкновенный означает «внуки солнца», так как Дажьбог — Солнце-Царь.

Въстала обида в силах Дажьбожа внука  
Вступила девою на землю Трояню...

Тогда при Олзе Гориславличи  
Сяшется и растяшет уسوبцами,  
Погибашеть жизнь Дажьбожа внука...  
В княжих крамолах вещи человеком скратишась...

В первом случае речь идет об Игоре Святославиче, а во втором о его деде, Олеге, правнуке Владимира Солнышка<sup>107</sup>.

Если дед (Олег) и внук (Игорь) названы одинаково «дажьбожьими внуками», то ясно, что выражение автора поэмы о внуке божества следует понимать расширительно, но не в смысле всех русских людей (тогда применялось бы множественное число), а в смысле единого повелителя всех частей Русской земли, всех ее «сил», всей ее «жизни», правителя, облеченного божественной властью. Невозможно считать внуком божества только одного Олега Гориславлича, *при котором и от усобиц которого* погибала жизнь некоего «дажьбожьего внука». Подразумеваемый в поэме внук Солнца — не конкретный князь XI или XII в., а какой-то

<sup>107</sup> Сюжеты, связанные с мифологемой солнца затронуты А. Н. Робинсоном (Солнечная символика в «Слове о полку Игореве». — В кн.: «Слово о полку Игореве». М., 1978, с. 7—58. Из всей весьма пространной статьи А. Н. Робинсона следует согласиться только с одним его тезисом, что под «дажьбожьими внуками» следует понимать того или иного русского князя» (с. 52—53). Приурочение вслед за Аничковым Дажьбога только к Черниговскому княжеству ничем не оправдано. Несolidно звучит и привязка Хорса к Полоцку. В высшей степени своеобразна периодизация русских представлений о Вселенной и человеке в X—XII вв., обрисовываемая Робинсоном:

1. Славянско-скандинавский период.
2. Византийско-болгарский период.
3. Русско-половецкий период (с. 38).

Вероятно, на автора подействовали пантюркистские фантазии Олжаса Сулейменова.

общий их родоначальник, при котором и обида-смерть не вступала в его силы и «жизнь» его не погибала. Такими общими родоначальниками были: Игорь Старый, Святослав и Владимир-Солнце. Игорь и Святослав отпадают, так как по законам эпоса их трагическая гибель не могла послужить прославлению их в качестве правителей, находившихся под покровительством Дажьбога. Остается «Солнышко Владимир стольно-Киевский».

С древним скототским мифом о среднеднепровском царе-солнце Колаксае Владимира-Солнце роднит и та семейно-историческая ситуация, которую мы знаем по летописи. Кола-ксай — младший из троих сыновей Таргитая. Владимир — младший сын Святослава, да еще «робичич», рожденный от ключницы. Кола-ксай побеждает своих старших братьев и овладевает священным золотом и главным царством. Из троих сыновей Святослава отцовский престол после борьбы достается *младшему*, Владимиру.

В первом томе «Язычества» я уже останавливался подробно на историческом анализе восточнославянских волшебных-богатырских сказок, сохранивших устойчивые фрагменты древнего эпоса, восходящего к отдаленной первобытности бронзового века и скифо-скототского времени<sup>108</sup>.

Опорной точкой для значительного хронологического углубления явился рассказ Геродота о происхождении скифов-пахарей (скототов).

Родоначальником считался Таргитай (сопоставим с греческим Аполлоном Таргелием и иранским Траетаоной). У Таргитая было три сына, когда с неба упали священные золотые предметы: плуг с ярмом, топор и чаша. Золото далось в руки только самому младшему из братьев — Кола-ксаю, «Солнце-Царю». Солнечный царь хранил священное золото в обширнейшем из царств трех братьев.

В русских сказках действуют трое братьев-богатырей; в состязаниях побеждает самый младший — Световик, Зоревик. Световику достается Золотое царство. Сказку «Три царства» известнейший знаток фольклора Ю. М. Соколов считал «самой популярной сказкой русской устной традиции»<sup>109</sup>.

Информаторы Геродота сказали ему, что события, упомянутые в легенде, происходили за тысячу лет до них, т. е. примерно около середины II тысячелетия до н. э. От записей Геродота до записей русских и украинских фольклористов прошло две с половиной тысячи лет и все же очень много деталей (вплоть до имени Таргитая — Тарх Тарахович в сказках) в сказочном фонде сохранилось и позволяет надежно считать восточнославянскую (русскую, украинскую и белорусскую) сказку отголоском древних мифических или мифо-эпических сказаний праславян.

Ко всем пержиточным явлениям, ко всем рудиментам отдаленных эпох, проделавшим многовековой путь, прежде чем они стали объектом

<sup>108</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 559—596; 605.

<sup>109</sup> Соколов Ю. М. Русский фольклор. Л., 1941, с. 321.

изучения этнографов, необходимо применять понятие экстраполяции. Для эпохи Киевской Руси нам неизвестны следы существования сказаний о трех царствах. Новый эпический жанр, возникший в эту эпоху — былины — не вобрал в себя ни одного элемента мифа о Кола-ксае — Солнце, но тот непреложный факт, что миф был зафиксирован (для той же территории) за 13 столетий до Владимира и что спустя 9 столетий после Владимира он был записан на всем пространстве последующего расселения славян, позволяет применить принцип экстраполяции.

Если одно и то же явление с одинаковыми характерными признаками мы наблюдаем на протяжении известного промежутка времени и если мы знаем его достоверно только в двух конечных точках, то мы имеем право экстраполировать его на промежуточные отрезки, а в нашем случае имеем право предполагать наличие мифов о Царе-Солнце и в промежуточную эпоху Владимира.

Былинный полуэпитет, полутитул *«Солнышко Владимир князь»* следует, очевидно, считать сознательным возрождением скототской архаики, мифологическим освящением великого князя Руси древним именем, извлеченным мудрыми волхвами из обширного фонда преданий и сказаний о первых боях с кочевниками киммерийцами, о постройке первых укреплений, о войнах со Змеем Горынычем и воишествными «змеихами» девичьего царства женоуправляемых сарматов.

Неудивительно, что в пору разработки различных теологических вопросов славянского язычества, когда обдумывался новый государственный пантеон, младший из трех сыновей великого князя, получивший в конце концов «золотое царство» Киева, был уподоблен мифическому родоначальнику правителей Среднего Поднепровья (скифы-пахари — Киевская археологическая группа), геродотовскому «Солнце-Царю», сказочному «Световику», «Светозару»<sup>110</sup>.

Именно в этом смысле понимал «даждьбожьего внука» и живший два столетия спустя после Владимира I автор «Слова о полку Игореве». В связи со сказанным становится понятным почетное место в пантеоне 980 г. второстепенного Хорса — он напоминал о солнечной сущности предка великого князя.

Пантеон Владимира 980 г. был в высшей степени интересным религиозно-идеологическим явлением, свидетельствующим о глубоких разработках, ведшихся верховными жрецами Руси.

Перун  
Хорс  
Дажьбог  
Стрибог  
Семаргл  
Макошь

<sup>110</sup> Летописи сохранили одну характерную черту биографии Владимира, который был сыном ключницы княгини Ольги. А в сказках есть целый раздел, в котором герой — сын дворцовой прислуги.

Во-первых, в пантеоне нет ни малейших следов воздействия варягов. Более того, первое сообщение о жертвах Перуну говорит, что именно варяг был обречен на жертву славянскому богу в 983 г. Это было прямым продолжением антиваряжской политики Владимира-Добрыни, использовавших наемников-варягов как военную силу и изгонявших их по миновании надобности далеко за пределы Руси.

Ни одно из имен славянских божеств (как вошедших в пантеон, так и не вошедших в него) не находит аналогии ни в скандинавской, ни в германской мифологии: Водан—Один, Тор—Донар, Фрейя и Фрейр и др. неизвестны славянской мифологии и фольклору.

Зато очень хорошо просматривается давнее, относящееся к сер. I тысячелетия до н. э., воздействие *иранской* мифологии: Дажьбог, Хорс, Семаргл и само основное слово «бог» — это наследие скифо-сколотского времени.

Нет, вопреки мнению ряда исследователей, ни финских, ни тюркских наименований. Связи прослеживаются лишь с ближайшими северо-западными соседями — балтскими племенами: Перун — Перкунас, а из невключенных в пантеон — Волос-Велес.

Во-вторых, пантеон 980 г. утверждал княжескую власть, ставя на главенствующее место Перуна, перед которым клялись, положив обнаженные мечи, щиты и золото. Архаичная солнцеподобность «царя» подчеркивалась тем, что непосредственно за Перуном в перечне богов следует Хорс, бог солнечного светила.

Великокняжеский характер культа Перуна подчеркивался тем, что святилище этого бога было установлено не только в столице державы, но и на самом северном пределе ее в Новом-городе на Волхове.

В византийском Царьграде тоже был установлен идол русского Перуна, около которого скреплялись клятвой договоры с империей; Перун освящал, очевидно, договоренность о военных делах, о мире и военной помощи, а Волос — торговую сторону договора.

В-третьих, пантеон отражал важнейшие элементы древней картины мира и силы, управляющие отдельными его частями: небо — Стрибог; «белый свет» и солнце — Дажьбог; посредник между небом и землей — Семаргл; плодоносящая земля — Макошь.

Второстепенный Семаргл скоро был забыт и во время рецидива язычества в 1060-ые — 1070-ые гг.

Упоминается только пять основных божеств. Из них после крещения Руси на первое место выдвигается бог света и плодородия, родоначальник русских людей (по «Слову о полку Игореве») — Дажьбог.

Все эти персонажи возникли в представлении древних праславян, вероятно, еще в каменном веке.

В-четвертых, к тактичности волхвов, создававших пантеон, следует отнести то, что в него не были включены ни Род, изображавшийся в виде лингама, ни Волос, связанный с разгульными «волчьими праздниками» зимних святков.

Оба эти божества, широко почитаемые на Руси, были недостаточно

благопристойны для государственного пантеона, создаваемого в условиях соперничества с внешне благообразным христианством.

В пантеон 980 г. не были включены и такие архаичные божества, как две рожавицы, культ которых идет из эпохи мезолита и дожил до XVII в. н. э., а в фольклоре (Лада и Леля) — до XX в. Нет в нем и архаичного Ящера (JASSE). На всем составе божеств пантеона Владимира-Солнца ощущается тяготение к южным традициям скифо-скототской эпохи.

В-пятых, пантеон 980 г. содержал, очевидно, как средство противостояния христианству, три божественных образа, которые могли быть прямо сопоставлены (или противопоставлены) христианским: бог-отец — Стрибог; бог-сын — Дажьбог и женское божество, аналогичное христианской богородице (особенно в бытовом культе) — Макошь.

Таковы были различные идеи, вложенные в пантеон языческих богов, идолы которых были водружены на обломки христианского храма у теремного великокняжеского двора в самом центре города Владимира.

**Часть третья**  
**ДВОЕВЕРИЕ**  
**(XI—XIII вв.)**

Глава десятая  
**ДОМ**  
**В СИСТЕМЕ ЯЗЫЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ**

Глава одиннадцатая  
**НАРОДНЫЕ ОБЕРЕГИ**

Глава двенадцатая  
**ЯЗЫЧЕСТВО В ГОРОДСКОМ БЫТУ XI—XIII вв.**

Глава тринадцатая  
**ЯЗЫЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ И ПРАЗДНЕСТВА**  
**XI—XIII вв.**

Глава четырнадцатая  
**ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ**  
**СЛАВЯНО-РУССКОГО ЯЗЫЧЕСТВА**

В конце 980-х годов Русь приняла христианство, как общерусскую государственную религию. После осады и взятия столицы византийских владений — Херсонеса-Корсуни — киевское боярство и князь Владимир могли уже не опасаться того, что империя будет расценивать принятие веры из рук цесаря и патриарха как знак признания вассальной зависимости Руси от греков. Условия диктовал победитель, который хотел закрепить мир женитьбой на византийской царевне; «еже и сбыстася».

Принятие христианства сразу поставило Русь в один уровень с передовыми государствами того времени, облегчило дипломатические связи, так как люди средневековья придавали очень большое значение религии, а христианство охватило к этому времени примерно три четверти Европы, Закавказье и значительную часть Ближнего Востока. Одним из политических результатов крещения было то, что сын Владимира по договоренности с цесарем Византийской империи получил высочайший в Европе титул «цесаря», т. е. императора. А сын, внуки и внучки Владимира породнились с крупнейшими королевскими домами континента. Дело было, разумеется, не в одной религии, а и в объективном политическом могуществе Руси, но христианство оформило эту новую силу, и в Европе стало три монарха самого высшего ранга: цесарь Византии, император «Священной Римской империи» (Германия) и цесарь (царь) Руси, великий князь Киевский.

На Руси христианство появилось не в том первородном виде, в каком оно было в первые века своего существования; оно давно уже перестало быть религией бесправных и угнетенных, ожидавших компенсации лишь в потустороннем мире.

Со времен Константина Великого (306—337), крестившего Византию, христианство стало государственной религией и все дальше и дальше отходило от принципов «нового завета», опираясь все в большей степени на полный коварства, жестокости и автократизма «ветхий завет» (Библию).

Силу такого государственного христианства составляло сочетание принципа незыблемости и безграничности власти, взятого из Библии, с принципом покорности и смирения, взятым из евангельского учения. Вся последующая христианская литература шла по этому пути; христианское духовенство принимало активное участие в разработке государственного законодательства.

Казалось бы, что с общеисторических позиций следует приветствовать церковь, которая укрепляла новую феодальную формацию, создавая



идеологию нового господствующего класса, содействуя его сплочению и входя составной частью в этот класс.

Однако необходимо учитывать то, что христианская церковь не только укрепляла феодальную государственность (что на восходящей стадии феодализма содействовало прогрессу), но и очень умело, во всеоружии разнообразных средств церковной литературы, искусства, театрализованного богослужения противодействовала классовой борьбе, объявляя всякое сопротивление властям вне закона божеского и человеческого.

Вот с такой диалектически противоречивой сущностью христианство и появилось на Руси в X в. Организационно христианство пришло с готовой схемой церковного управления; во главе митрополит (или архиепископ), в крупных областях — епископы, которым подчинено все областное духовенство и игумены монастырей. Открытым некоторое время оставался вопрос о степени самостоятельности русской церкви — будет ли она автокефальной, независимой под властью киевского князя или же Византии удастся удержать ее во власти цареградского патриарха и императора.

В культурном отношении греческая церковь располагала большим фондом богослужебной, богословской и исторической литературы и высоко развитым искусством (архитектура, живопись). Для Руси благоприятным обстоятельством было то, что родственная Болгария, принявшая христианство на 120 лет раньше, вела богослужение на славянском языке (а не на греческом или латинском) и к концу X в. создала большой запас переводов христианской литературы, вполне доступной по языку и для русских.

Христианство на Руси на рубеже X и XI вв. ограничивалось городами и преимущественно городами Среднего Поднепровья; здесь были центры епархий: Чернигов, Белгород, Юрьев-на-Роси. С точки зрения нашей, языческой, темы чрезвычайно интересно, что первой резиденцией митрополитов, первым церковным центром Руси стал не Киев, а Переяславль-Русский, расположенный рядом с древним Трахтемировским городищем, которое, по высказанному выше моим предположениям, было одним из главных (во всяком случае самым грандиозным) языческих святилищ скототского времени. Церковным центром Переяславль был с 991 по 1037 г., после чего митрополия была перенесена в Киев, а переяславский епископ носил еще титул митрополита и в конце XI в.<sup>1</sup>

Тысячелетнее язычество очень медленно отступало под настойчивым натиском православного духовенства. Деревня по существу стала христианской едва ли ранее XIII в., а пережитки языческих трупосожжений в виде огромных костров над могилой («дымы» по житию Константина Муромского) дожили кое-где до конца XIX в. В городах Киевской Руси строились церкви; они снабжались богослужебными книгами, утварью, обслуживались причтом; вокруг городов, сразу за крепостными стенами, возникали монастыри, являвшиеся «узлами прочности» церковной орга-

<sup>1</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви, М., 1901, т. I (первая половина тома) с. 339—342.

низации; духовенство устраивало в городах торжественные молебны, крестные ходы, читало проповеди; но язычество продолжало быть сильным не только «по украином», но и в больших городах. Для характеристики соотношения в русских городах христианского начала и языческого достаточно привести известное «Слово о твари ...», составленное русским книжником в XII в. Автор упрекает предшествующие поколения русских людей в том, что они создали языческую религию: «во лжю створиша отци наши, идолом кланяхуться во образ человекъ и послужаща твари». Автор «Слова...» бичует и своих современников за поклонение изображениям языческих богов («написавше свет болваном кланяхуться ему»); эти изображения света (Святовита?) являются «тварью», т. е. творением человеческих рук «написаней во образ человекъ на прелесть малоразумным».

Далее в этом русском, не переводном «Слове...» идет интереснейшее противопоставление пустующих христианских церквей шумному многолюдству языческих игрищ:

«... Мнози ся лентя и зле живутъ (ленясь слушать чтение божественных книг), яко же имяя не ведати чтомых книг — то же и срамеются тем и не содрогнуться, но слабе живутъ и не слушая божественных словес. Но аще плясци или гудци (танцоры и скрипачи) или ин кто игрецъ позоветъ на *игрище* или на какое *зборище идольское* — то вси тамо текут, радуясь...и весь день тот предстоит позорствующе тамо ... (когда же нас приглашают в церковь) мы позеваю (ще) и чешемся и протягаем, дремлем и речем: «Дождь» или: «Студено» или леностно ино ... А на позорищех (театрализованных представлениях) ни крову сущю, ни затишью, но многажды дождю и ветром дышащю или въялици (метель) — то все приемлем радуясь, позоры дея на пагубу душам. А в церкви крову сущю и заветрию дивну — и не хотять прити на поученье, леняться ... Да не вем, како ны буде милость обрести от бога не послушаеще святых писаний!»<sup>2</sup>

В предшествующем разделе мы видели, что накануне принятия христианства языческая система достигла своего апогея. Стихийно создававшаяся на протяжении многих столетий, эта система в условиях впервые сложившейся государственности и в противоборстве с появившимся христианством, вооруженным мощным арсеналом византийской культуры, стала напряженно совершенствоваться, обновлять под покровительством княжеской власти свой ритуал, воскрешать архаичные пласты народной мифологии, соучаствовать в создании нового народного эпического жанра.

<sup>2</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. II, с. 82. М., 1913.

Полное название произведения: «Слово истолковано мудростью от святых апостол и пророк, и отецъ о твари, и о днии рекомом неделе, яко не подобает крестьяном кланяться неделе, ни целовати ее — зане тварь естъ». Далее буду пользоваться сокращением: «Слово о твари». Старейший список относится к XII—XIII вв.

Наши сведения о языческих волхвах и их роли в формировании религиозно-суеверных представлений народа и дружинных верхов Киевской Руси крайне скудны. Подлинных материалов IX—X вв. о сословии жрецов, как мы видели, очень мало. Для воссоздания общей картины необходимо было пользоваться ретроспективно очень поздними этнографическими и фольклорными данными. К этому методу ретроспекции необходимо прибегнуть еще раз, используя уже не отдаленные пережитки XIX в., не перепутанные за много столетий фрагменты сказок и былин, а поучения дерковников XI—XIII вв. против окружавшего их язычества и широкую струю продуманной и повсеместно утвердившейся языческой символики в прикладном искусстве деревни и города. Символика эта настолько многообразна и устойчива даже в быту самого высшего слоя русского общества XI—XII вв., что заслуживает специального внимательного рассмотрения.

Языческий, сакрально-магический смысл многих сюжетов не подлежит сомнению, и сложение целой системы таких образов, иногда слегка завуалированных под христианско-апокрифическую символику, иногда откровенно языческих, явно свидетельствует о том, что наследие языческого периода, «мудрости волшебной», было весьма значительным.

Анализ языческих представлений с одной стороны позволяет нам проникнуть в истинную семантику средневекового прикладного искусства христианской поры, а с другой стороны, будучи взят ретроспективно, позволит нам подойти к более важной исторической теме — к вопросу о теологических, магических и космогонических разработках, произведенных в языческую пору русскими волхвами, «руководителями религиозной жизни народа».

Забегая вперед, можно в двух словах сказать, что «золотой и серебряный фольклор» XI—XIII вв. раскрывает перед нами огромную и вздумчивую работу русских языческих жрецов, предопределившую систему мышления златокузнецов на два—три столетия вперед. Этот вывод после его обоснования мы должны будем приплюсовать к общей характеристике русского жреческого сословия.

Дальнейшее рассмотрение целесообразно построить так: первоначально ознакомиться с заклинательной системой, охранявшей, по мнению средневековых людей, их жилища от упырей-вампиров. В этой теме отделить деревенский материал от городского не представляется возможным.

Вообще же контраст между городом и деревней, усилившийся по мере развития феодальных отношений, требует отдельного рассмотрения русской деревни XI—XIII вв. и одновременного города.

Последний раздел, связанный с языческими «игрищами», «позорищами» и «русалиями», продолжавшими существовать не только в первые века после крещения, но и во времена «Стоглава» (а в виде молодежных и детских забав и в XX в.), снова объединит город и деревню.

## Глава десятая

# ДОМ В СИСТЕМЕ ЯЗЫЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Дом — мельчайшая частица, неделимый атом древнего общества был весь пронизан магическо-заклинательной символикой, с помощью которой семья каждого славянина стремилась обеспечить себе сытость и тепло, безопасность и здоровье. К сожалению, археологический материал по славянскому и древнерусскому жилищу дает нам значительно меньше данных о язычестве, чем раскопки более ранних племенных святилищ. Исключение представляет Новгород Великий, где в домах XI—XIV вв. обнаружено много элементов бытового язычества, вплоть до миниатюрных изображений домовых, покровителей дома.

Скудость подлинных материалов, синхронных изучаемой нами эпохе, может быть компенсирована привлечением необъятного и богатого по содержанию этнографического материала, собранного преимущественно в русской, белорусской и украинской деревне XIX в. Мы уже видели на примере севернорусской вышивки, что народное искусство хранит чрезвычайно глубокий пласт религиозных представлений (богини рожаницы, Макошь, Лада, Купала и мн. др.). Ткани с вышитым узором составляли неотъемлемую часть каждого дома; в доме они делались, дом и домочадцев они украшали<sup>3</sup>.

Разумеется, что русская деревня времен Тургенева и Льва Толстого уже не знала языческого содержания своих вышивок, что вышивальщицы лишь бессознательно повторяли старые узоры, так как уже не могли объяснить их содержания. Эстетическое начало давно заслонило собой архаичный смысл, и только романтика давней старины (которая входила составной частью в эстетический комплекс) и бережное отношение к родным традициям позволили русской пореформенной деревне сохранить языческие сюжеты в состоянии, пригодном для научной расшифровки.

Правомочность привлечения этнографического материала к анализу эпохи, отстоящей от XIX столетия на одну-полторы тысячи лет, проверяется, как уже говорилось, методами экстраполяции: если одно и то же явление наблюдается в эпоху *предшествующую* Киевской Руси и существует в сходном виде спустя тысячу лет *после нее*, то мы вправе рассматривать Киевскую Русь как *промежуточное звено* в эволюционной цепи и по принципу экстраполяции допустить существование интересующего нас явления и в эпоху Киевской Руси.

<sup>3</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. Раздел «Русские вышивки и мифология», с. 471—527.

Рис. 74. ДРЕВНОСТЬ ЗАКЛИНАТЕЛЬНЫХ  
УКРАШЕНИЙ КРОВЛИ ДОМОВ

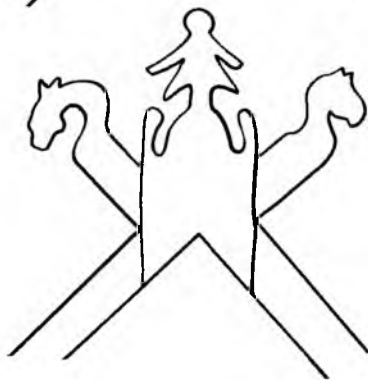
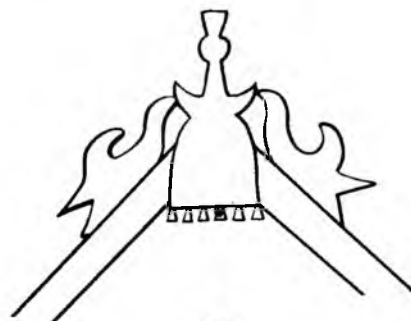
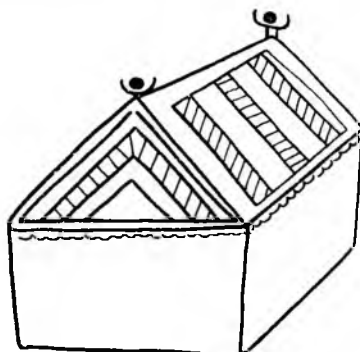
(наверху энеолит;  
внизу — по материалам этнографии)

По отношению к вышивке пример уже приведен во вводном разделе: самый устойчивый сюжет северно-русской вышивки — женская фигура с воздетыми к небу руками и с птицами по сторонам — известен у праславян уже в VII в. до н. э., за две с половиной тысячи лет до сбора вышивок этнографами<sup>4</sup>.

Применительно к дому нас может особенно интересовать архитектурная домовая резьба, столь щедро представленная в крестьянском искусстве: конек на крыше, резные причелины с громовыми знаками, наличники окон и т. п. Именно эти части строений и не доходят до археологов, которым, как правило, достаются только нижние венцы срубов, фундаменты печей, утрамбованные плоскости полов; по терминологии русской сказки, этнографы получают верхки, а археологи — только корешки.

Право на использование драгоценных этнографических сборов дает нам опять-таки материал, позволяющий применить экстраполяцию. В южных областях русские и украинские хаты украшаются не только коньками (часто парными), но и резным изображением женской фигуры иногда в сопровождении птиц. Сюжеты очень близки к тем, которые преобладают в вышивках: женщина с воздетыми руками, по сторонам которой изображены две птицы и два коня (или всадника).

В Словакии для украшения стрехи дома употребляется специальная композиция из обожженной глины, представляющая собой торс женщины с поднятыми к небу руками. На голове женщины помещен петух<sup>5</sup>.



<sup>4</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 341.

<sup>5</sup> Slovenské ľudové umenie. Bratislava, 1954, рис. 510. Украшение датировано 1823 годом.

Женские фигуры с воздетыми руками на месте конька кровли известны с глубокой древности и тем удостоверяют наше право на ретроспективное использование обширного и в высшей степени интересного этнографического материала.

По счастью, археологический материал сохранил нам изображения домов (модели и рисунки на глиняных плакетках), отстоящие от этнографического на 5000 лет<sup>6</sup>.

Стены энеолитических жилищ покрывались узорами, в которых преобладал мотив ужа-покровителя («господарика»), встречался сложный солярный знак и есть схематичное изображение треугольного фронтона дома, увенчанного человеческой фигурой с поднятыми к небу руками. (Рис. 74).

Следовательно, идея охраны стен, окон и кровли жилища при помощи различных магических изображений возникла в незапамятной древности и просуществовала очень долго. Здесь, впрочем, следует сделать оговорку: метод экстраполяции позволяет говорить о сохранности *внешней формы*, но необязательно о сохранении того же самого содержания, которое могло постепенно выветриваться. Для установления осознанности семантики закликательного орнамента на стенах, окнах и крышах домов в древней Руси нужны дополнительные материалы. И они у нас есть.

Рассмотрим любопытное свидетельство летописи о нашествии вампиров на Полоцкое княжество и его столицу в 1092 г.

«В лето 6600. Предивно бысть чюдо Полотьске, в мьчте: бывъши ноци, тутън (топот) станяше, по улици яко человеци рищуце беси. *Аще кѣто вылезяше ис хоромины*, хотя видети, абие уязвен будяше невидимо от бесов язвою и с того умираху. *И не смеяху измазати ис хором.* По семь же начаша в дъне являтися на копих и не бе их видети самех, но конь их видети копыта. И тако уязвляху люди полотьския и его область. Тем и человеци глаголаху яко *навие биють полочаны*»<sup>7</sup>.

Появление навий в Полоцке описано как предвестие целого ряда несчастий и невзгод по всей Руси: злые силы причинили засуху — леса и болота «взгарахуся сами»; половцы напали на Русь; «в си же времена мьнози человеци умираху различными недуги» — за зиму в Киеве скончалось 7000 человек. В Радзивилловской летописи есть миниатюра, посвященная бесчинствам навий в Полоцке. Вопреки прямому смыслу текста о невидимости злых духов, художник изобразил безобразных чудовищ, скачущих верхом по улице Полоцка. Горожане запирают дома, закрывают ставни<sup>8</sup>. (Рис. 75).

Навии — мертвецы или, точнее, невидимые души мертвецов. Иногда исследователи говорят о культе навий, как о культе предков, но от этого следует предостеречь, так как предки это — свои, родные мертвецы, не-

<sup>6</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 163—165, рис. на с. 165.

<sup>7</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 271—272.

<sup>8</sup> Фотомеханическое воспроизведение Радзивилловской (Кенигсбергской) летописи. СПб., 1902.



Рис. 75. ПОЛОЧАНЕ ПРЯЧУТСЯ ОТ «НАВИЙ» В СВОИ ХОРОМИНЫ.  
1092 г. (миниатюра Радзивилловской летописи)

изменно дружественные, деды, покровительствующие своим внукам и правнукам. Навьи же — это чужие, иноплеменные мертвецы, души врагов и недоброжелателей, души людей, которых за что-то покарала сила природы (души утопленников, съеденных волками, «с дерева падших», убитых молнией и т. п.). Очень полно раскрывает сущность навий болгарский фольклор: навьи это — птицеобразные души умерших, летающие по ночам, в бурю и дождь «на злых ветрах». Крик этих птиц означает смерть; «пави» нападают на беременных женщин и па детей и сосут их кровь. Они — вампиры (упыри), чрезвычайно опасные для людей<sup>9</sup>.

Недаром летописец-церковник приравнял навий к бесам, к злым демонам христианской мифологии. Принесение умиловительных жертв этим вампирам, субъектам зла, было самой архаичной стадией древних верований: «а прежде того клали требы упиремь и берегням».

Упыри-вампиры и навьи — порождение первобытного анимистического мировоззрения, когда вся природа во всей своей совокупности и многообразии мыслилась насыщенной духами зла (упыри) и добра (берегини).

<sup>9</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 36.

Нам очень трудно представить себе эту анимистическую повсеместность, повсюдность опасных духов зла. Только заговоры, служившие словесным противоядием против них, в какой-то мере дают нам представление о сущности анимистического мировоззрения.

В своей первой книге о язычестве я уделил значительное место заговорам, как последним, дожившим до XX в. отголоскам первобытного анимизма<sup>10</sup>. На первый взгляд может показаться, что к заговорам там проявлено излишнее внимание, но дело в том, что только подробное перечисление в колдовских заговорах всех мест в природе и в поселке, где могут оказаться злыдни-упыри, приближает нас к пониманию первобытной психологии. Упыри, невидимые навьи, по мнению веривших в них славян, могут напасть на человека везде, всегда и отовсюду:

...во дни и в ноци, на пути,  
при реках и берегах, морях и реках,  
и езерах, и источниках водных,  
при горах и холмах, и песках,  
и на распутиях, и водах, и при косогорах,  
и дебрях, и лесах, и во болотах,  
и при полях, и огородах... истоках и кладезях.  
И во всяком построении:  
жилом, дворном и недворном, полевом и степном,  
и в храмах божпих, и молитвенных домах,  
и при распутии часовенок...<sup>11</sup>.

Анимистическая повсеместность рассеянного в природе зла столь велика, что ей не может противостоять даже сила всемогущего христианского бога, который, судя по заговору, записанному в конце XIX в., не мог защитить человека ни в православной церкви, ни в моленной, ни у придорожной часовни.

Однако средневековый русский человек не был совершенно незащищен в то время, когда по улицам Полоцка помчались на невидимых конях полчища навий-вампиров, наносившие полочанам смертельные удары. Люди попрятались в своих домах. Дом был крепостью, неприступной для навий: «и не смеяху излазити ис хором». Вампиры могли справиться только с теми любопытными, которые покидали свою крепость, «вылезали ис хоромины». Полоцкий эпизод 1092 г. был, по всей вероятности, отражением какой-то общерусской эпидемии (вспомним 7000 умерших киевлян), а для нас он интересен как показатель преломления реальных явлений (действия бактерий, бацилл, вирусов) в сознании простых людей XI в.; они отнесли смерть сограждан, вылезавших из своих хоромин, за счет упырей-навий.

Чем же были защищены хоромы от повсеместно разлитого «на злых ветрах» губительного начала? Это прежде всего доброжелательные язы-

<sup>10</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 133—142.

<sup>11</sup> Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы.— Живая старина, 1909, вып. 2, с. 48.



ческие символы, размещенные на самых уязвимых участках жилища и двора: изображения солнца, «громовые знаки», фигура богини на вершине строения, конские головы в качестве «кнеса», подковы у дверей и т. п. Обратим внимание на то, что и в архитектуре и в одежде был последовательно проведен один и тот же принцип размещения заклинительного орнамента — орнаментировались все проемы, все отверстия, через которые всевозможные злыдни могли проникнуть к человеку. В одежде магическим охранительным узором покрывались: ворот, обплата рубахи, подол, разрезы на рубахе или сарафане. Сама ткань считалась непригодной для духов зла, так как в ее изготовлении участвовали предметы, изобильно снабженные магическим орнаментом (трепало, прялка, ткацкий стан). Важно было защитить те места, где кончалась заколдованная ткань одежды и начиналось тело человека.

То же самое мы видим и в народной архитектуре: декоративные (а в свое время магически-заклинительные по своему смыслу) элементы располагаются на ворбтах, вокруг окон, у застрехи; то или иное священное изображение (конь, оленья голова с рогами, богиня и птицы, солнце) увенчивало наивысшую точку дома — щипец крыши. Сумма подобных берегов, постоянно присутствующих на всех уязвимых участках дома, и превращала каждую «хоромину» в недоступное для навий убежище всех членов семьи. Внутри дома (на случай проникновения злыдней) все обиходные предметы тоже были покрыты, как увидим ниже, охраняющими знаками, облегчавшими одоление зла внутри убежища.

Заклинительные действия начинались уже при постройке дома, при выборе места под будущее жилье. По сведениям этнографа В. В. Богданова, белорусы в середине XIX в. освящали выбранную для усадьбы площадку таким образом: на всем предполагаемом месте усадьбы чертил-ся на земле большой квадрат; его делили крестообразной фигурой на четыре части. Затем глава семьи отправлялся «во все четыре стороны» и приносил из четырех полей четыре камня, которые укладывались в центрах малых квадратов. В результате на месте будущей усадьбы появлялась та идеограмма плодородия, которая известна нам начиная со времен энеолита и вплоть до русских подвенечных вышивок начала XX в.<sup>12</sup>

Этнографы зафиксировали множество магических обрядов и поверий, связанных с постройкой дома. Для строительства избы выбирались в лесу особые деревья, не относящиеся к разряду «буйных» или «стоеросовых». Закладку строения следовало начинать, «когда наполняется месяц», т. е. после новолуния<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 42—52.

<sup>13</sup> Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов.— В кн.: Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. Раздел: «Обряды при постройке дома», с. 131—134. В 1983 г. вышла книга А. К. Байбурина «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян» (Л., 1983). Здесь кое-что добавлено по сравнению с работой Е. Э. Бломквист, но автор совершенно не коснулся орнаментики дома, хотя она, как увидим далее, очень широко раскрывает «представления восточных славян».

Под углы первого венца бревен клали с магической целью: клочок шерсти, горсть зерна, ладан, воск. Археологические материалы свидетельствуют о том, что иногда под угол дома укладывали конскую голову. Возможно, что с этим древним обычаем связана русская сказка о девочке-семилетке, сиротке, обращавшейся за советом к «кобыльей голове». Впрочем, этот сюжет мог возникнуть и под влиянием веры в волшебную силу «коника» (от слова «кон» — «начало», «основа»), священного печеного столба, которому нередко по созвучию с названием лошади придавалась форма конской головы<sup>14</sup>.

Во все время сооружения бревенчатого сруба внутри него должно было находиться молодое деревцо с иконкой на нем. Когда воздвигали стропила, то деревцо укрепляли на щипце кровли, на месте будущего конька.

Особыми обрядовыми действиями сопровождалось укрепление матицы (сволока), на которую настилался потолок («стель»): к ней привязывали вывороченный мехом наружу полупушок (отголосок культа медведя?) и каравай хлеба, пирог или горшок с кашей. В это же время с верхнего венца сруба со всякими добрыми пожеланиями разбрасывали хлебные зерна и хмель<sup>15</sup>. На матице нередко вырезали «громовой знак» — колесо Юпитера-Рода с шестью спицами<sup>16</sup>.

После завершения постройки устраивался пир; если же изба строилась «толокой», т. е. с помощью родичей и соседей, то участников торжественно кормили после каждого этапа строительства.

В новый дом «первым входил хозяин с квашней и иконой в руках, за ним — хозяйка с курицей, дальше шла молодежь»<sup>17</sup>. Вселение семьи в новопостроенную избу сопровождалось обрядом перенесения огня из старого жилья и переселения домового из старого подпечья в новое. Домового зазывали и приглашали: «Домовой, домовой! Пойдем со мной!» Или же хозяин, стоя в воротах и кланяясь на три стороны, возглашал: «Батюшка домовой и матушка домовая, батюшка дворовой и матушка дворовая со всем семейством, пойдемте к нам на новое жилище с нами жить!» Домового переносили в горшке с жаром из старой печи на хлебной лопате<sup>18</sup>.

Внутри дома проводился целый ряд языческих празднеств. Речь идет не только об узкосемейных делах вроде крестин, постригов, сватовства, свадьбы, похорон. Почти все общесельские или общеплеменные многочеловечные «соборы» и «события» проводились в двух планах: какая-то часть обряда совершалась на площадях, в святилищах и требищах, а какая-то — каждой семьей в своей хоромине, у своей печи, у своего коника.

Новогодние гадания и заклинания будущего урожая, колядки и щедровки, маскарады, медвежьи комоедицы, масленичные разгульные пиры с блинами, обряды, связанные с первым выгоном скота, поминание

<sup>14</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, рис. на с. 35.

<sup>15</sup> Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 132.

<sup>16</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, рис. на с. 455.

<sup>17</sup> Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 133.

<sup>18</sup> Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 134.

умерших предков, празднование урожая и многое другое — все это начиналось в каждой семье, внутри дома, где глава семьи («князь» по свадебной терминологии) выполнял функции жреца и руководил всем праздничным церемониалом.

Это положение можно пояснить одним примером. По свидетельству Саксона Грамматика («Gesta Danorum» XII в.), у западных, балтийских, славян жрец храма верховного божества Святовита ежегодно проводил следующий обряд:

«... В жертву Святовиту приносился пирог из сладкого теста, круглый и вышиною почти в человеческий рост. Пирог ставился в храме между народом и жрецом, и жрец, спрятавшись за ним, спрашивал у народа — видят ли его? Когда отвечали, что виден лишь пирог, то жрец желал, чтобы и на другой год за пирогом его не было видно. Этим обрядом, по мнению ран (племя балтийских славян), испрашивалось обилие жатвы на будущее время; поверье, распространенное и у других славянских народов»<sup>19</sup>.

Точно такая же магическая церемония с пирогами производилась под Новый год на Украине в XIX в., по только происходила она не в общем храме, а в каждой хате, где в «щедрый вечер» хозяин дома прятался за горку испеченных пирогов и, созвав домочадцев, вопрошал: «Чи бачите ви мене?»<sup>20</sup>

Очевидно, древний жрец славян XII в. совершал в храме в общеплеменном масштабе то, что делали домохозяева, «огнищане» в масштабе своей семьи в своем доме.

Вторым этапом после домашних обрядов было вынесение праздника вовне, в места общего «мирского схода»; дом же оставался тем пунктом, где начиналось и где кончалось каждое языческое священнодействие, какой бы масштаб оно ни принимало в момент кульминации. Недаром словосочетание «домашний очаг» приобрело устойчивый социальный смысл. Средневековые еретики-стригольники, отвергавшие монополию церкви на культовую деятельность, опирались на древнюю и устойчивую славянскую традицию, утверждая, что «дом мой — храм мой».

С точки зрения средневековых людей, еще не изживших анимистического представления о повсеместности субъектов зла — навий — и еще приносивших, по словам современника, жертвы упырям, чрезвычайно важным являлся вопрос о снабжении дома-жильа, дома-храма достаточным количеством постоянных оберегов, отпугивающих и отгоняющих от дома всякую вредную нечисть. В этнографическом материале мы видим множество декоративной резьбы, украшающей русские избы Севера и Поволжья с явно языческими элементами, но перед нами вновь и вновь встает проблема доверия, правомочности перенесения пышной декорации наличников и причелин XIX в. в отдаленное средневековье. По отношению к южным сюжетам (богиня и птицы на щипце кровли) мы получи-

<sup>19</sup> Гильфердинг А. История балтийских славян. СПб., 1874, с. 163—164.

<sup>20</sup> Сулицов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.

ли право экстраполяции, но на Севере у нас нет таких четких энеолитических прототипов, и богатое убранство северных изб, породившее в городах России «ропетовский» стиль выставочных павильонов XIX в., при первом знакомстве вызывает сомнение в его архаичности. Большую роль в этих сомнениях играет техника исполнения: тонкая резьба, пропиловка ажурного рисунка, сходство с корабельной резьбой волжских торговых флотилий, в ряде случаев явное подражание белокаменным образцам московского барокко XVII—XVIII вв. и т. п.

Но отбросим пышную орнаментику поволжских изб<sup>21</sup>, на которую действительно влияла «корабельная резьба». Исключим из рассмотрения случаи воспроизведения в дереве элементов нарышкинского барокко. Не будем особенно придираться к изощренной и в основном поздней технике ажурного процила, памятуя о том, что в русской крестьянской вышивке языческие сюжеты тысячелетней древности зачастую вышивались не нитями домашнего прядения, а цветным гарусом, изготовленным на станках фабрик Морозова или Прохоровской мануфактуры.

Обратим внимание на те севернорусские постройки, которые не испытывали влияния ни поволжских строителей барж, ни московских архитекторов вроде Ропета (Петрова). Возьмем одну из типичных изб старой стройки из Вологодчины, орнаментика которой опубликована И. В. Маковецким в числе многих других подобных образцов<sup>22</sup>. Фасад избы украшен солнечными символами в самой верхней части по контуру торца кровли. Каждый солнечный знак сопровождается скульптурным изображением головы коня. Щипец кровли увенчивает массивный конек, «кѣнѣсь», от которого вниз опущено досчатое «полотенце» с солярным знаком. Причелины, спускающиеся по кромке кровли, завершаются внизу тоже знаком солнца, а концам жердей с крюком на комлевом конце («куриц»), держащих желоб для слива дождевой воды, придана форма конской головы. Кони эти непосредственно соседствуют с солярными знаками причелин и зрительно совмещаются в единый образ солнечных коней. Три конно-солнечных символа фасада избы представлены в двух разных уровнях: ближе к земле, на конце кровли слева и справа по фасаду, расположены два символа; третий конно-солнечный символ помещен в самой верхней точке здания и развернут фронтально.

Перед нами очень важная система расположения солярных символов, система, идущая из древности и связанная с геоцентрическими представлениями о движении солнца вокруг земли: левый от зрителя край кровли — восходящее, утреннее солнце; верхний конек на щипце кровли — полдневное солнце в зените; правый край кровли — вечернее заходящее солнце. Соединение каждого солнечного символа с фигурой коня подчеркивает динамичность всей композиции. Солнце не просто показано

<sup>21</sup> Званцев М. П. Домовая резьба. М., 1935; Маковецкий И. В. Памятники народного зодчества Верхнего Поволжья. М., 1952; Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 373—377; Жегалова С. К. Русская деревянная резьба XIX в. М., 1957.

<sup>22</sup> Маковецкий И. В. Архитектура русского народного жилища Севера и Верхнего Поволжья. Троицкая слобода Тотемского района. М., 1962, табл. 24.

в трех позициях, оно показано в своем ежедневном *движении* по небосводу; кони Феба влекут солнечную колесницу от востока к западу через священную точку полдня... и в архитектурной орнаментике мы видим и головы копей и колесовидные символы солнца.

Геоцентрические представления о дневном пути солнца по небу на конях (или на лебедях) и о ночном пути по подземному океану на водоплавающих птицах возникли, как можно думать, еще в бронзовом веке, когда на сосудах для умерших, ушедших в подземный, ночной мир, внизу на днище изображалось ночное, подземное солнце<sup>23</sup>.

При обращении к русскому этнографическому материалу удалось проследить полное воплощение этой идеи в сложной орнаментике прялок: на лопасках прялок изображалась земля (на более ранних — как вспаханное поле; на поздних — как многообразие жанровых ситуаций деревни и города), освещенная с разных сторон солнцем. На двух боковых «серьгах» лопаски помещали восходящее и заходящее солнце, а дневной путь солнца отмечался несколькими солнечными знаками в верхней части прялки, расположенными как бы по дуге небосвода. В центре прялки помещалось или огромное солнце как субъект света («вещь бо есть солнце свету» XII в.) или же искристая композиция из семи шестилучевых розеток, символизировавшая «белый свет», светящийся как бы сам по себе, независимо от ведра или пасмурности дневной небосвод, «святovit» («свѣтовит») по древнеславянской терминологии<sup>24</sup>.

Солнечная символика прялок отличается от орнаментики других бытовых предметов тем, что здесь, помимо солнечного света, особое внимание уделено ночному, подземному солнцу. Под горизонтом земли изображалось и ушедшее вниз солнце, и керосиновая лампа как символ противостояния ночному мраку, и древний ящер, хозяин подземного мира<sup>25</sup>.

Внимание к четвертой, подземной позиции солнца в орнаментике прялок объясняется тем, что прялки как орудие труда предназначены в основном для вечерней работы, как правило, проводившейся уже после раннего захода зимнего солнца, или для посиделок, затягивавшихся нередко и за полночь, «до вторых петухов».

Символическая орнаментика севернорусской избы в основном была построена на изображении на самом здании *дневного хода солнца над землей*.

Еще раз следует подчеркнуть, что в обширном этнографическом материале перед нами не просто множество солярных знаков, не сумма отдельных символов, а продуманная система, созданная на основе геоцентрического мировоззрения: злыдни-упыри могут бесчинствовать повсюду, они — вездесущи, повсеместны; в систему зла входит вся природа и все живое, обвеваемое «злыми ветрами». Этой темной анимистической системе вампиризма должна была быть противопоставлена система све-

<sup>23</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 234—249.

<sup>24</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, рис. на с. 241, 247.

<sup>25</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, рис. на с. 243.

та, изгоняющего не только тьму, но и порождения тьмы. Древний славянин обратился к Солнцу, зафиксировав его на своем жилище в его непрерывном движении по небу. Повсеместности упырей была противопоставлена повсеместность солнечного света; при этом была подчеркнута закономерность неизбежного прихода солнца в новый день вместе с утренней зарей. Эту мысль о непрерывном приходе солнечного света поэтично выразил киевский летописец Моисей в своей кантате 1198 г.

Небеса безсловесное естество суще  
и сочувственно  
и самовластно.  
Но точью светлостью солнца  
и растением луны,  
украшением звезд  
И непременно храняще уставы временем  
владычна повеления  
поведают славу его... (бога) <sup>26</sup>.

Право на ретроспективное опускание этнографических данных до уровня славяно-русского средневековья нам дает анализ сюжета знаменитых вщижских арок XII в. (подробнее см. выше). Две бронзовые арки представляли собой обрамление напестольной сени над алтарем, долженствовавшей изображать модель вселенной <sup>27</sup>. У подножья каждой арки изображены ящеры и крылатые псы-симарглы как символы подземного и земного мира. По дуге арки расположены три круга с птицами, обозначающие три позиции солнца: два нижних круга (птица клюет ветку) — восход и закат солнца; верхний круг (птица с распростертыми крыльями) — полдень. Каждая позиция солнца отмечена маленькой подставкой для свечи. Вщижские арки датируются второй половиной XII в. и, следовательно, показ движения солнца по небосводу мы вполне можем отнести к средневековью.

Древнейшим на славянской почве примером показа динамики дневного солнечного пути при помощи трех позиций солнца является неоднократно упоминавшийся браслет из Радолинка, на котором есть и утреннее и вечернее солнце, влекомое лебедями, а над ними в зените — полдневное солнце (без лебедей); к нему молитвенно простирает руки женщина. От Киевской Руси эта композиция отстоит на полторы тысячи лет <sup>28</sup>. Следовательно, у нас есть право на экстраполяцию.

Архитектурный декор обычного славянского жилища был, разумеется, проще кружевной резьбы богатых изб XIX в., но важную для древнего славянина солнечную символику он мог выразить и другими средствами. Представление об этом нам дает своеобразная домовая резьба Севера и главным образом Сибири, где сохранилось много старинных изб без

<sup>26</sup> ПСРЛ. СПб., 1843, т. II, с. 154.

<sup>27</sup> Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X—XIII вв. Л., 1971, с. 81—89, рис. 120—123.

<sup>28</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 341.

вычурной пропиленной орнаментики, но с явно выраженной конно-солнечной символикой<sup>29</sup>. Охлупни на крышах изб делались из массивного комля таким образом, что из корневых отростков вырезалась голова коня, изредка птицы, а под конем ствол дерева срезался так, чтобы виден был весь круг торца бревна (с его кольцами и радиальными трещинами), служивший в этом случае как бы изображением солнца. Позднейшие дощатые «полотенца» с пропиленным знаком солнца прикреплялись к коньку именно в этом месте<sup>30</sup>.

Такая упрощенная форма изображения солнца была вполне доступна строителям славянских деревенских изб. В городах же русского средневековья, как мы видим по раскопкам в Новгороде, домовая резьба была не менее изощренной, чем та, которую мы знаем по этнографическим данным.

Космологическая система защиты от духов зла предусматривала не только солнце и его путь по небу, но и самое небо, как предполагаемоеместилище дождевой воды.

Представление о верхнем контуре двускатного фронтона дома, как о небосводе, по которому солнце совершает свой дневной путь слева (от зрителя) направо, от одного нижнего конца кровли вверх к щипцу кровли, к ее «шелому» «коньку» и далее вниз к другому нижнему концу кровли, подкреплялось в этнографическом (а как увидим ниже и в археологическом) материале изображением звезд и небесных водных запасов. Как уже неоднократно приходилось говорить, картина мира древних земледельцев существенно отличалась от нашей тем, что они еще не знали механики образования облаков и туч из земных испарений и предполагали, что дождевая влага берется сверху, из каких-то небесных запасов воды, хранящихся на уровне «верхнего неба», находящегося над «средним небом», по которому движутся солнце и луна. Это представление отражено в гимнах Ригведы и в трипольской росписи IV—III тысячелетия до н. э.<sup>31</sup> Верхнее небо отделено от среднего «твердью небесной» (библия). Запасы воды на небе носили в древнерусском языке наименование «небесных хлябей». Сильный дождь, ливень («прапруда») определялся фразой: «разверзлись хляби небесные», т. е. открылась, получила свободу небесная вода и ринулась вниз, на землю. В глазах русских книжников хозяином небесных вод был господь-бог: «Обратитесь кь мьне (говорит во время засухи писатель от имени бога) и обращюся к вам, глаголеть господь. И аз отъверзу вам хляби небесные и възвращю от вас гнев мой...»<sup>32</sup>

Первобытное представление о двух небесах («водном» и солнечно-воздушном), разделенных прозрачной «твердью» как стеклянным куполом, сводом (отсюда «небосвод») сохранилось и в средневековых комментариях к библии. Иоанн, экзарх Болгарии, в X в. писал в своем «Шесто-

<sup>29</sup> *Маковецкий И. В.* Архитектура..., табл. 92; *Ащепков Е.* Русское народное зодчество Западной Сибири. М., 1950.

<sup>30</sup> *Ащепков Е.* Русское народное зодчество..., рис. 137, 138, 146, 150 и др.

<sup>31</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян, с. 168—170, 194—197.

<sup>32</sup> *Шахматов А. А.* Повесть временных лет, с. 214, 1068 г.

дневе», посвященном толкованию «Книги бытия», т. е. творению мира богом:

«Дъве небеси: и твърдь бо нарече бог «небо». Обычно же божественному писанию и въздуха «небо» нарековати»<sup>33</sup>.

То есть:

«Существует двое небес, так как и твердь бог назвал небом. Небом же в божественных писаниях называется также и воздушное пространство».

«Твердь» и в библейском и в средневековом понимании удерживала хляби небесные где-то в недосыгаемой вышине над воздушным пространством обычного неба. Это раздвоение неба на две зоны отразилось и в существовании в русском языке не только формы единственного числа (небо), но и формы «небеса». (Рис. 76).

В речи философа, убеждавшего Владимира принять христианскую веру, очень четко проведено представление о двух небесах и о двух водах:

«Въ въторый день сътвори (бог) *твърдь*, яже есть *посреде воды*; сего же дъне разделишася воды: пол их (половина вод) възиде на *твърдь*, а пол их — *под твърдь*. В третий дънь сътвори (из вод под твердью) море и реки и источьники и семена»<sup>34</sup>.

Этнография дает нам устойчивое и широко распространенное изображение небесных хлябей верхнего неба на причелинах домовых кровель. Самым частым является *волнистый* орнамент или узор из городков, которые на расстоянии тоже воспринимаются как волны. Обычно волны избяного «небосвода» идут в два—три ряда, как бы подчеркивая глубину хлябей. Очень часто наряду с волнистыми линиями изображаются небольшие кружки, очевидно, символизирующие дождевые капли, те «груды», которые, по мнению язычников, веривших в Рода, являлись причиной жизни на земле как эманация божественной оплодотворяющей силы.

Этнографических примеров изображения «хлябей небесных» на причелинах фронтонов очень много<sup>35</sup>.

Причелины с изображением волнистых струй известны нам в Новгородской области, в Архангельской, Вологодской, Ярославской, Ульяновской, Горьковской, в русских селах Карелии и в ряде других мест Средней России и Севера.

<sup>33</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1913, т. II, стлб. 357.

<sup>34</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 107.

<sup>35</sup> Забелло С., Иванов В. Н., Максимов П. Н. Русское деревянное зодчество. М., 1942, рис. 16, 17, 18, 21, 24, 26, 32, 33, 34, 35, 66, 68, 72, 73, 74, 84, 85, 88, 92, 112; Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., рис. 21, 34, 79, 87, 89; Маковецкий И. В. Архитектура..., табл. 27, 28, 32, 33, 34, 38, 50, 52, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 87, 95, 98; фото 12, 14, 16, 19, 35, 56, 57, 58, 59, 67, 73, 74, 77.





Рис. 76. ИЗОБРАЖЕНИЕ БИБЛЕЙСКОЙ ЛЕГЕНДЫ О РАЗДЕЛЕНИИ ВОД НА ЗЕМНЫЕ И НЕБЕСНЫЕ («превыше небес»).  
Шитье XV в.

Исключительно важным для наших разысканий является наличие точно таких же причелин, с таким же струйчатым узором в древнем Новгороде. Как известно, культурный слой Новгорода хорошо сохраняет дерево. В солидном исследовании Б. А. Колчина опубликован ряд причелин городских домов 1055—1422 гг.<sup>36</sup> (Рис. 77).

Здесь же в раннее время применяется не только резьба, но и пропиловка сквозного кружевного узора, которая так хорошо известна нам по многочисленным образцам XIX в.

Семантика узоров новгородских причелин XI—XV вв. дает нам два ряда: во-первых, привычную идеограмму воды в виде переплетающихся струй (1177—1197 гг.), а во-вторых, более устойчивое, удержавшееся с середины XI в. вплоть до последнего рубежа сохранности дерева в археологических слоях, т. е. до XV в., изображение женских грудей, то в виде скульптурно выполненного узора, где этот сюжет является повторяющимся раппортом (1055 г.), то в виде парных изображений двух грудей, тщательно обозначенных резчиком (1281—1422 гг.), но также образующих в своей повторяемости волнистый узор.

Прежде чем напомнить о давней символике земледельцев энеолита, где дождевые потоки уподоблялись потокам молока Матери-богини<sup>37</sup>, отметим близость в русском средневековом языке таких слов, как «грудь» и «груда». «Грудие росное» — капли росы, живой росы, помогающей растениям небесной влаги — «*родивъши* капли росныя»<sup>38</sup>. Русские язычники в XII—XIII вв. полагали, что роса, опадающая с небес в виде тумана-облака, посылается богом неба Родом именно как всерождающая влага жизни.

«... Род сеяя на воздухе мечеть на землю *груды* (капли) и в том рождаются дети...»<sup>39</sup>

Нас не должно смущать наличие женских грудей при оформлении образа небесной воды — ведь мужскому патриархальному божеству Роду предшествовали две рожаницы, две небесных богини, культ которых потом сопровождал культ Рода и даже пережил его, уцелев в бессознательных пережитках до XIX в., отраженный в целой серии крестьянских вышивок<sup>40</sup>.

Ритуальная живопись трипольской культуры, полнее, чем где бы то ни было в Европе, раскрывающая сущность аграрно-магических представлений древних земледельцев, постоянно связывает воедино идею дождя, небесной воды, с образом грудей двух небесных богинь (прототип двух русских рожаниц), расположенных то равномерно по всему тулову сосуда, то группирующихся попарно<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево. М., 1971, рис. 12 и 13 на с. 32 и 33 и табл. 22.

<sup>37</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 168—169.

<sup>38</sup> Срезневский И. И. Материалы..., с. I, стлб. 600.

<sup>39</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 97.

<sup>40</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 475—501.

<sup>41</sup> Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита.— Сов. археология, 1965, № 1, рис. 10, 12, 16, 19; № 2, рис. 32.

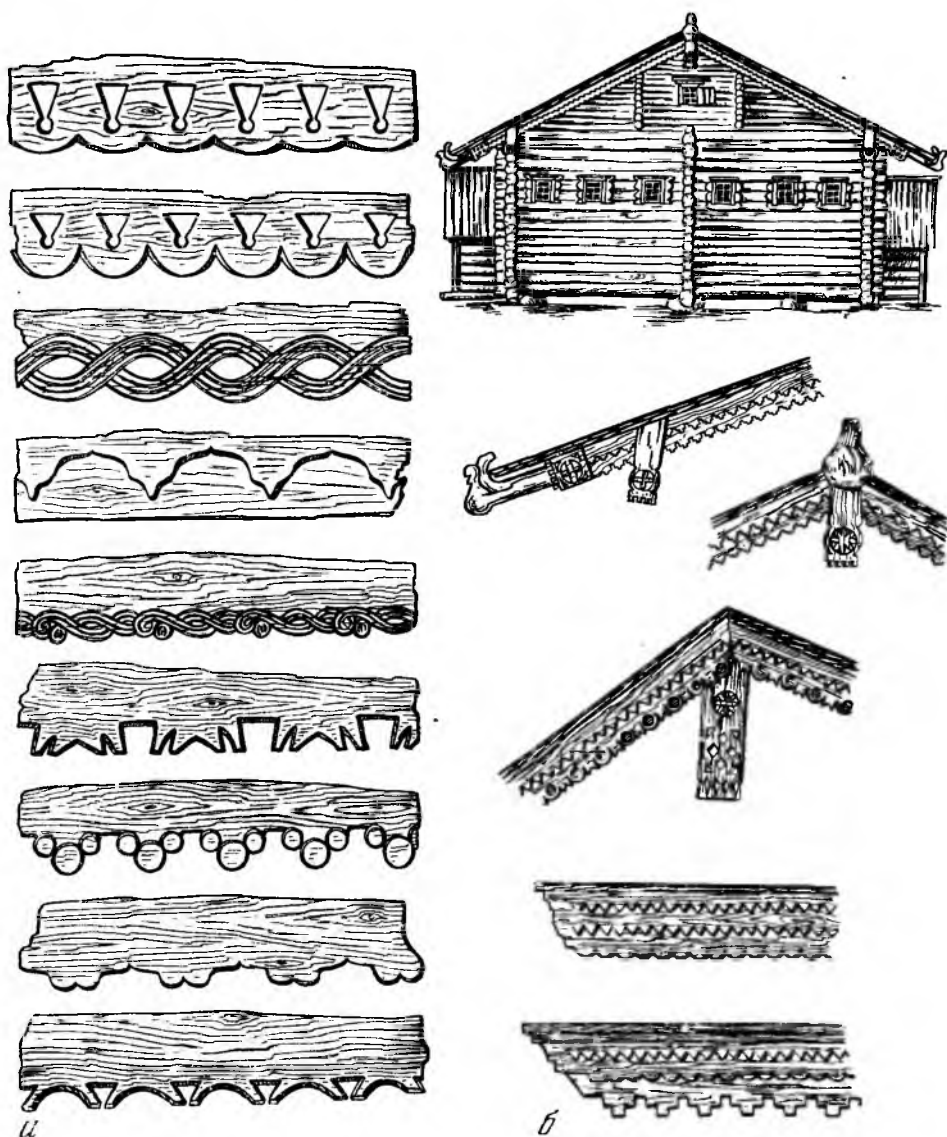


Рис. 77. КОМПЛЕКС ЗАКЛИНАТЕЛЬНОЙ ОРНАМЕНТИКИ РУССКОЙ ИЗБЫ.  
 Причелныны-«хляби» (Новгород XII—XV вв.) (а);  
 солнце, кони, «хляби небесные» (б)

Задолго до открытия трипольской росписи А. Н. Афанасьев писал: «Уподобление дождя молоку заставило видеть в тучах женские груди или коровье вымя»<sup>42</sup>.

Энеолитическое искусство полностью подтвердило тезис, возникший только на фольклорном материале и казавшийся противникам мифологической школы сомнительным.

Новгородские средневековые причелины, синхронные поучению против языческого Рода, орошающего землю животворными грудями-каплями, дают нам оба воплощения идеи небесной воды — и ритмично расположенные по всей длине причелины женские груди (1055 г.) и парные изображения грудей (1281 г. и 1422 г.). Домовая резьба XIX в. содержит почти все элементы небесно-водяной символики, которые известны нам в новгородской резьбе: схематическое изображение пары женских грудей, зафиксированное находками XIII—XV вв., широко бытует в домовая резьбе русского Севера<sup>43</sup>.

Использование мотива женской груди в качестве повторяющегося раппорта на всем протяжении причелины точно так же широко представлено в русском архитектурном декоре. Иногда этот мотив передавался округлыми выступами на нижней кромке причелин (идущими или непрерывно или же попарно, с интервалами между парами)<sup>44</sup>, но значительно чаще он изображался в виде пропиленных небольших зубчатых (ступенчатых) городков, которые на расстоянии, для смотрящего снизу человека, давали полную иллюзию той символической фигуры груди, которую так тщательно и натуралистично вырезал новгородский резчик времем Ярослава Мудрого<sup>45</sup>.

Новгородские причелины дошли до нас в виде разрозненных досок и обломков; по ним трудно судить о системе изображений символики верхнего неба. В этнографическом же материале (которым с этой стороны никто не интересовался) мы видим именно систему, хотя нередко с перепутанными уже элементами. Причелины русских изб украшались в два—четыре ряда. Верхний ряд чаще всего был занят зигзаговой линией, являвшейся архаичной и устойчивой идеограммой воды, в данном случае — «хлябей небесных», недостижимых дождевых запасов; изредка зигзаг заменялся упрощенным меандром. Ниже шел ряд городков или парных изображений женских грудей, очевидно, связанных с представлением о небесных богинях-рожаницах, которые, по мысли древних охотников, рождали «оленьцов малых» на потребу людям и волкам, а, по мысли земледельцев, проливали дождь на поля. Эти два основных ряда иногда перемежались рядами сквозных круглых отверстий, которые могли быть

<sup>42</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865, т. I, с. 671 и 435.

<sup>43</sup> Например: Забелло С. и др. Русское деревянное зодчество, рис. 73, 85 и 88; Званцев М. П. Домовая резьба, рис. 7.

<sup>44</sup> Например: Забелло С. и др. Русское деревянное зодчество, рис. 74; Званцев М. П. Домовая резьба, рис. 7.

<sup>45</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности, рис. 13—4.

осмыслены как дождевые капли. Такими же кружками нередко снабжались городки и полукруги нижнего ряда.

Часто встречается (притом в разных отдаленных местах) сочетание в одном ряду полукругов-грудей с кружком посередине и коротких зигзагов между ними<sup>46</sup>. Здесь, очевидно, зубчики между полукругами можно толковать как добавление идеограммы воды к изображению туч-грудей.

Как правило, нижним орнаментальным рядом причелин бывают полукруги-груды (часто с кружком посередине), реже городки, но в ряде мест (Вологодская область, Заонежье, Архангельская и Горьковская области) встречаются какие-то неясные отростки, обращенные вниз. В нижегородской пышной резьбе, возникшей под воздействием корабельной резьбы, это — декоративные листья; в Карелии на таких отростках изображали 3—4 кружка, которые могли символизировать стекающие вниз дождевые капли. Вологодская резьба дает четкое изображение птиц<sup>47</sup>.

Система построения декора избяных причелин состояла в том, что здесь проводились две неразрывно связанные друг с другом идеи: во-первых, наличие в верхнем небе (над твердью) запасов дождевой воды (зигзаги и меандры), а во-вторых, передача этой воды вниз, на землю к пахарям, показанная посредством мифологического символа грудей небесных богинь, орошающих землю «родивыми» «грудами росными». Широкое бытование этой системы на всем русском Севере и опора на новгородские материалы XI—XV вв., в которых четко прослеживаются все элементы позднейшего декора, а также опора на древнюю систему энеолитической росписи (зигзаги-хляби в верхнем ярусе и груды двух небесных богинь в среднем), позволяют нам считать ряды узоров русских причелин XIX в. не случайным набором орнаментальных приемов, а пережитком (может быть, в значительной мере уже бессознательным) древних космологических представлений о небесах, дающих дождь.

Изображение небесных вод было, однако, лишь частью более общей картины мира, где небесно-водный ярус был только отдаленным фоном, а главным являлось солнце в своем размеренном пути по небосводу среднего неба. (Рис. 78).

Чрезвычайно важно отметить, что во всем декоре русских изб XVIII—XIX вв., на всем обширном пространстве двенадцати северных губерний России солнечные знаки, изобилующие в этом декоре, *никогда* не помещались выше небесно-водной зоны, т. е. не нарушали архаичных представлений о верхнем небе. Зоной движения солнца было со времен энеолита среднее небо, находившееся *ниже* небесно-водной зоны верхнего неба, распложенного за невидимой твердью<sup>48</sup>.

Расшифровке безмольного археологического материала помогают, как мы знаем, наиболее архаичные гимны индийской Ригvedы, записанные во

<sup>46</sup> Например: *Маковецкий И. В.* Архитектура..., табл. 55—1 и 2; табл. 87—2; *Забелло С.* и др. Русское деревянное зодчество, табл. 72 и 73.

<sup>47</sup> *Чекалов А. К.* Народная деревянная скульптура русского Севера. М., 1974, рис. 26.

<sup>48</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян, с. 194—195.

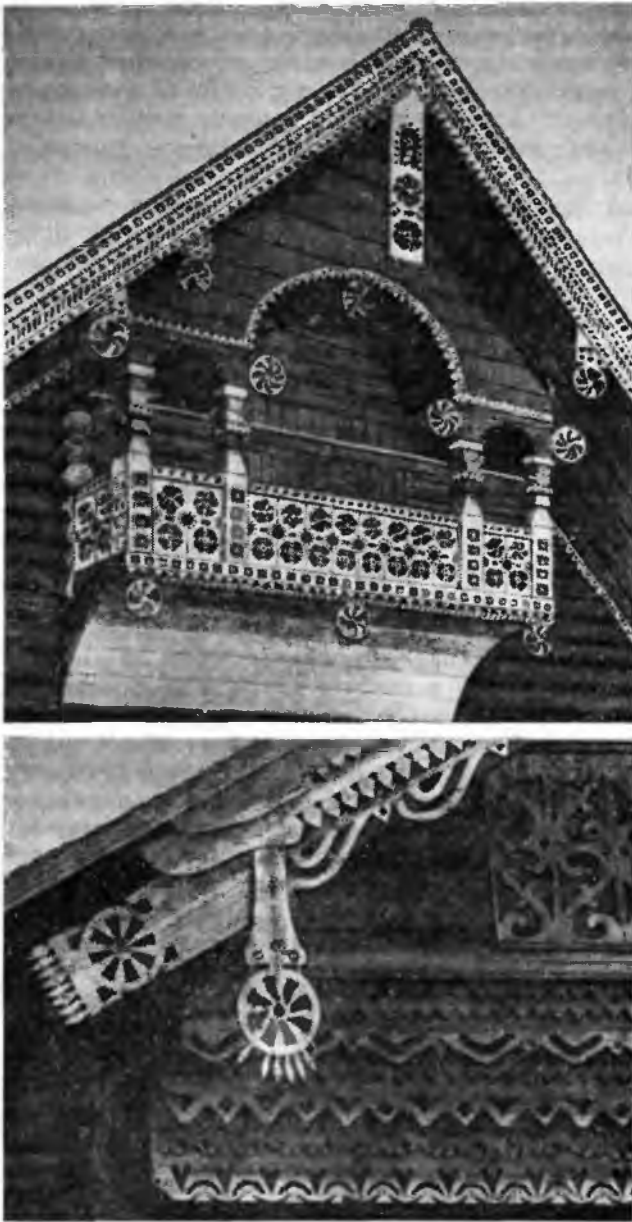


Рис. 78. СИМВОЛЫ ЗЕМЛИ И СОЛНЦА  
НА ПРИЧЕЛИНАХ И «ПОЛОТЕНЦАХ» (фото)



II тысячелетии до н. э., в которых вертикальный разрез мира представлен так:

1. «Свах» — верхнее небо с запасами воды.
2. «Бхувах» — воздушное пространство со звездами, солнцем и луной.
3. «Бхух» — земля, почва<sup>49</sup>.

С удивительной строгостью соблюдалась эта древняя картина мира в системе архитектурного убранства, явившемся повторением макрокосма в микрокосме славянского жилища: путь солнца по среднему небу подчеркнут тем, что для показа солнечных знаков в надлежащей зоне применялись искусственные, не игравшие никакой конструктивной роли особые доски — «полотенца», спускавшиеся от причелин вертикально вниз. Солярные знаки на этих полотенцах размещались ниже зоны небесных вод причелин на фоне затененного кровлей фронтона. Три позиции солнца, обозначающие показ его дневного хода — восход, полдень, закат — достигались тем, что околоземные положения светила при восходе и закате обозначались помещением солярных знаков у нижнего торца обеих причелин и оказывались таким образом в общей композиции домашнего декора *ниже* той части причелин, на которой изображались «хляби небесные». Иногда и здесь, для показа утренне-вечерних позиций солнца, прибегали к помощи двух вертикальных полотенцев у краев причелин.

Иногда путь солнца отмечался не тремя стандартными позициями, а дополнительно еще несколькими промежуточными знаками, прикрепленными к нижней кромке причелин-неба<sup>50</sup>. Дневной ход солнца в этих случаях отмечался двенадцатью солнечными знаками.

Рассмотрим солнечные знаки, входившие в общую систему обороны русского дома от упырей и навий.



Прежде всего следует сказать, что в указанных трех позициях (утро, полдень и вечер) всего фронтального декора русской избы солярные знаки изображались не просто как один из элементов убранства, а вполне осмысленно, с глубоким символическим значением. В этом убеждает то, что они почти никогда не помещались изолированно, а всегда в комплексе с другими символами — земли, засеянного поля, иногда воды. Взаимное положение разных символов в одном комплексе дополнительно подчеркивало динамику солнечного дневного хода.

Гарантией сознательного, преднамеренного размещения знаков и комплексов знаков является широчайшее распространение их одинакового осмысления на всем русском Севере — от Новгорода до Устюга и от Архангельска до Подмосковья<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Древнеиндийская философия / Пер. с санскрита В. В. Бродова. М., 1963, с. 187.

<sup>50</sup> *Забелло С.* и др. Русское деревянное зодчество, рис. 72 и 73; *Чекалов А. К.* Народная деревянная скульптура..., рис. 7.

<sup>51</sup> Примеры взяты из книг: *Забелло С.* и др. Русское деревянное зодчество, рис. 72, 73, 84, 88; *Маковецкий И. В.* Архитектура..., табл. 56, 58, 87, 128;



Сами солнечные знаки представлены несколькими типами. Наиболее устойчивым является круг с 6 радиусами («колесо Юпитера»). Встречается круг с крестом внутри него, а иногда и с восемью лучами. Восходящее или заходящее солнце может быть показано полукругом (дугую вверх) с тремя лучами.

Особый интерес представляют многочисленные знаки, изображающие «бегущее» солнце: внутри круга вырезают несколько дугообразных линий, расположенных радиально; они создают впечатление катящегося колеса с изогнутыми спицами. Направление искривленности всегда одинаково: верхняя линия в круге имеет выпуклость влево, нижняя — вправо, чем определяется и положение всех промежуточных спиц этого солнечного колеса. Иногда движение солнца выражено только тремя такими дугами, но обычно их бывает много.

Рядом с символом солнца почти всегда соседствует тот или иной символ земли, поля. (Рис. 79).

Расшифровка знаков, обозначающих землю, основывается на двух проведенных в первой книге «Язычества» анализах. Во-первых, это древний, еще энеолитический символ поля и плодородия в виде ромба или квадрата, поставленного на угол и разделенного на четыре части<sup>52</sup>. Это знак устойчиво бытовал несколько тысячелетий. Он хорошо отражен в русском средневековом прикладном искусстве<sup>53</sup> и в церковной декоративной росписи и широко представлен в этнографическом материале, преимущественно в узорах свадебной одежды невесты, что еще раз свидетельствует о связи с идеей плодородия.

Вторая группа знаков на избяных причелинах прямо соотносится с русскими прялками из того же северного региона, на которых в соседстве с солнцем резчик изображал вспаханную землю в виде большого прямоугольника или ромба, прочерченного вдоль и поперек<sup>54</sup>. На причелинах изб мы видим и прямоугольники и ромбы, образованные рядами небольших отверстий. Кроме того, на кромке причелин почти всегда вырезаны ромбы.

В первичной расшифровке семантики резьбы я опирался на обильный сравнительный материал, исследованный в разделе «Глубина памяти», но убедительным раскрытие смыслового содержания домовой резьбы может стать только после рассмотрения комплексов знаков, после ознакомления с сочетаниями символов солнца и земли. Они четко группируются по суточным позициям солнца — в одну группу войдут комплексы, отвечающие восходящему и заходящему солнцу, а в другую — полдневные, изображающие солнце в зените.

Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура..., рис. 7; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 50, 307, 457; Русский Север. М., 1972, с. 39; Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., рис. 87, 89; Вишневская В. М. Резьба и роспись по дереву мастеров Карелии. Петрозаводск, 1981, рис. 6; Architecture of the Russian North. Л., 1976, рис. 107.

<sup>52</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 44—51.

<sup>53</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и скульптура.— В кн.: История культуры древней Руси. М., 1951, т. II, табл. 195 на с. 405.

<sup>54</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 247, таблица прилок.

*Утро и вечер.* На нижних концах причелин, соответствующих в общей картине небесного хода солнца восходу и закату, почти всегда находятся рядом знаки солнца и знаки земли. Чаще всего солнце изображается *ниже* земли — оно еще только должно взойти; иногда над землей помещают половину солнечного знака — солнце восходит. Иногда солнце показано уже взшедшим, находящимся над землей; в этих случаях земля показана не прямоугольником, а как знак плодородия, перекрещенным квадратом. Материала для установления надежной корреляции недостаточно, но отметить такое тяготение следует для дальнейшей проверки.

В комплексе нижних концов причелин очень часто солнце изображается «бегущим», что вполне соответствует зрительному восприятию хода солнца — при восходе и закате особенно ощутимо движение светила, быстро поднимающегося или опускающегося по отношению к горизонту.

*Полдень.* Полдненное солнце изображалось на фасаде избы на самом верху, под главенствующей фигурой щипцового коня, но, как уже говорилось, все же ниже «хлябей небесных», являвшихся *верхним* небом. Для того чтобы соблюсти архаичную стратиграфию мира и оставить солнце в надлежащем ему ярусе, старинные умельцы приделывали к щипцу короткую доску-«полотенце», свисавшую вертикально вниз по фасаду. Вот на нижнем конце этого полотенца и размещался полуденный комплекс солнечных знаков.

Полуденный комплекс всегда был богаче утренне-вечерних. Чаще всего здесь изображались *два солнца* подобно тому, как на календаре месяц летнего солнцестояния (июнь) обозначался не одним крестом, как другие солнечные фазы, а двумя крестами.

Два солнца, расположенные одно под другим, могли быть одинаковыми (обычно с шестью лучами), но одно из них могло быть дано в динамической форме бегущего колеса. В отдельных случаях над солнцами помещалось изображение православного креста, придававшее ясность семантике солнечных знаков — они тоже были священны и обладали такой же апотропейческой силой, как и крест, которым отгоняли бесов.

На некоторых полотенцах изображался как на прятках весь суточный ход солнца: наверху три дневных позиции солнца (утро, полдень и вечер), внизу две позиции ночного подземного солнца, а в центре — огромный лучистый круг, символизирующий «белый свет», вселенную, сияющую, по мнению русских людей XII—XIII вв., «неосыжаемым и неисповедимым светом».

Символы земли, как правило, отсутствуют в полуденной композиции, но иногда земля все же изображается. В этих случаях она обязательно сопряжена с солнцем: или солнце светит на подступающую к нему (сверху и снизу) землю или же маленький символ земли помещают между двумя бегущими солнцами, и он оказывается как бы всесторонне освещенным.

*Входы во двор и в дом.* Если основная часть усадьбы древнего славянина или средневекового горожанина была надежно ограждена от носителей зла монументальным, во всю ширь фасада, изображением макрокосма и как бы всесторонне освещена движущимся по небосводу

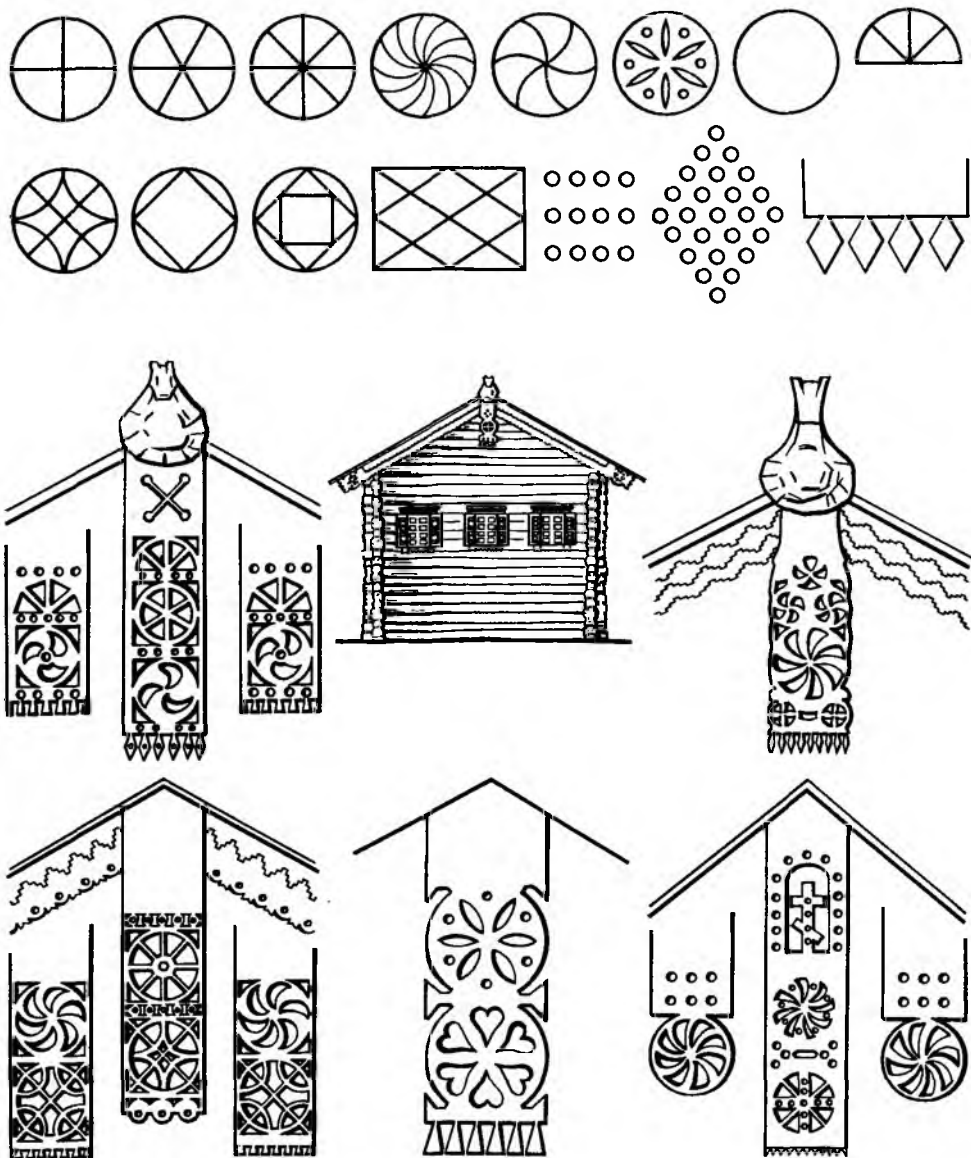


Рис. 79. СХЕМЫ СИМВОЛОВ СОЛНЦА И ЗЕМЛИ

солнцем, то во всей системе дворовых строений оставалось еще очень много лазеек и всяческих скважин, сквозь которые могли проникнуть в жилье или в хлева вредоносные навьи, против которых и здесь нужно было принять свои меры. На кольца ограды надевались имевшие магическую силу битые горшки, навешивались счастливые камни с естественным отверстием («куриный бог»), по периметру двора при каждом празднике рассыпались остатки ритуальной еды, в воротах в ответственный момент первого выгона скота клали рогатину, «которая в звере бивала», и во всех случаях зывали к помощи багюшки-домового, дворового, банника, овинника, «кутного бога» и других «доброхотов» и «доброжилов», представителей своего усадебного воинства.

В качестве постоянных бберегов над воротами часто помещали или одиночный сслярный знак или знакомые нам три солнца, символизирующие день от утра до вечера. Солнечный символ, как правило, представлен в его шестилучевом варианте, соединяющем в себе и символику неба, Рода<sup>55</sup>. Очень часто обработка воротных столбов в виде схематичных антропоморфных фигур-идолов.

Крестьянский двор XIX в. был в меньшей степени, чем дом, снабжен защитительными символами, что, быть может, связано с временным пребыванием людей во дворе, а защитная система, по-видимому, была рассчитана преимущественно на ограждение от навий именно человека. Если в образе навий скрывались известные нам теперь болезнетворные бактерии, бациллы, микробы, вирусы, то такая направленность системы будет вполне понятна. Когда человеку необходимо было покинуть свой двор, выехать в мир, подстерегающий его множеством коварных злыдней, он оказывался защищенным от них, во-первых, своей одеждой, полной закликательных знаков (см. ниже), конской сбруей с бубенцами, игравшими у всех народов апотропеическую роль, и орнаментацией телеги или саней<sup>56</sup>. Здесь мы видим и солнце в трех позициях, и квадраты земли, и даже нечто вроде обозначения пути в виде двух параллельных линий колесной или санной колеи. Дуга над головой коня была украшена тремя солнцами в позиции восхода, зенита и заката<sup>57</sup>.

Из надворных или примыкающих ко двору построек интересны амбары, хранилища «гобина» — урожая.

Близ знаменитых Кижей известен амбар с любопытной заменой солнечного знака женской фигурой<sup>58</sup>. На боковых причелинах и на центральном полотенце вырезана женская фигура с *опущенными к земле* (а не поднятыми к небу, как на щипцах кровли) руками. Как удалось выяснить при анализе русской ритуальной вышивки, женская фигура на

<sup>55</sup> *Маковецкий И. В.* Заметки о памятниках деревянной архитектуры Поволжья.— Сообщ. Ин-та истории искусств. М., 1951, рис. 61, 63; *Он же.* Архитектура русского народного жилища Севера и Верхнего Поволжья. М., 1962, рис. 103; *Ащепков Е.* Русское народное зодчество..., рис. 172, 173, 231, 253.

<sup>56</sup> *L'art populaire Ukrainien.* L. 1982, рис. 95; *L'art rustique en Russie,* Paris, 1912, № 276, 385, 462, 466—470.

<sup>57</sup> *Богуславская И. Я.* Русское народное искусство, Л., 1968, рис. 8.

<sup>58</sup> *Вишневская В. М.* Резьба и роспись..., рис. 10.

полотенцах пзображалась двояко: на предназначенных для весенних празднеств — с поднятыми к небу руками, а для летних молений об урожае — с руками, обращенными к земле, как бы указывающими на колосящиеся хлеба. Возникает предположение, что эта вторая жепская фигура — славянская Макошь, богиня урожая<sup>59</sup>.

Макошь, самое имя которой означает «Мать урожай», — вполне подходящая охранительница амбара с запасами обмолоченного зерна в нем. Зерно в амбаре хранилось в сусеках, больших деревянных ларях. Здесь же хранился и драгоценный семенной запас для будущего сева. Может быть, поэтому мы находим в орнаментации сусеков два основных мотива: солнце (иногда в традиционных трех позициях) и буйную, гипертрофированную зелень.

Вход в дом — дверь — сравнительно бедно обставлена охранительными символами. Иногда встречается солнечная символика со знаками, расположенными по полукругу притолоки (Гудульщина)<sup>60</sup>. Но обычно ограничивались такими оберегами, как подкова у порога и три креста на притолоке, прокопченные «четверговой свечой». Подковы в древней Руси почти не применялись, и что заменяло их у порогов древнерусских жилищ — неизвестно. У двери внутри дома находился коник (может быть, от этого и появился впоследствии обычай прибивать подкову), а под лавку близ дверей всегда клали топор, который был и реальным и вместе с тем магическим средством защиты от видимого и невидимого зла<sup>61</sup>.

Вход в подклет, в котором не было ни печи, ни коника, иногда снабжался охранительной символикой. В центре композиции изображалось одно солнце, иногда с лучами, обращенными вниз<sup>62</sup>.

Несравненно больше внимания уделено окнам, сквозь которые могли проникнуть вездесущие навьи. Щели в оконницах, сквозняки, зимний холод, все то, что могло причинить болезнь, — все это преобразалось в сознании древних людей в образы невидимых, неосязаемых навий, несущих людям «на злых ветрах» различные несчастья. В связи с этим возник такой важный элемент заклинательного декора, как наличник, обрамление окна, обычно обильно насыщенной языческой символикой. Обрамление окон представляет очень большой интерес — ведь оконный проем это не только «окно в мир», в «белый свет» для обитателей избы, но и глазок для чужих людей и сторонних злых сил, которые могут подглядеть в него жизнь внутри жилища, проникнуть внутрь или хотя бы сглазить тех, кого удастся увидеть в окно. Недаром колдовские заговоры стремятся оградить от соглядатаев: «из окна глядящих и сквозь оконницу смотрящих».

К величайшему сожалению, многие сотни тысяч русских деревенских и городских наличников XVIII—XX вв. не были в свое время изучены этнографами в полной мере, хотя этот объект в отличие от вышивок был

<sup>59</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 486 и след.; рис. на с. 493, 495, 523.

<sup>60</sup> Музей народной архитектуры та побуту УРСР. Київ, 1981, с. 65.

<sup>61</sup> Изображения коников см.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 35.

<sup>62</sup> Ащепков Е. Русское народное зодчество..., рис. 172, 173.

на виду и не требовал особых розысков. У нас нет не только сводного исследования о наличниках двух десятков северных областей России и Белоруссии, но нет и полной картотеки этого ценнейшего источника сведений о народном искусстве и его семантике. Поэтому современным исследователям очень трудно всесторонне обобщить этот важный материал<sup>63</sup>.

Орнаментальные композиции наличников с известной долей условности можно разбить на три группы. В одну группу войдут наличники с преобладанием солнечных знаков, продолжающие ту же защитную систему, которая применялась и для дома в целом<sup>64</sup>. Солярийный знак мог занимать срединное положение над окном; там же могла находиться привычная композиция из трех солнц. Иногда обозначался суточный ход солнца помещением знаков вокруг всего окна или сверху и снизу. Солнечные знаки ставились и на ставнях (так, чтобы они были видны днем при открытых ставнях). (Рис. 80).

Другую группу составят наличники, типичными представителями которых можно считать образцы из Ярославского Поволжья. Особенностью композиции следует считать наличие полукруга или двускатного покрытия в середине верхнего карниза и двух фигур по сторонам полукруга. Внутри полукруга-небосвода нередко помещали лучистое восходящее солнце. Над солнцем по дуге изображались «хляби небесные» в виде волнистых или зигзаговых линий (иногда в несколько рядов) и капель-точек. «Хляби» нередко шли по всему карнизу, отделяя всю небесную сферу. Солнце иной раз изображалось в виде круга с четырьмя крестообразно расположенными внутри круга кринами-ростками, устойчивым аграрно-магическим символом, хорошо известным со времен Киевской Руси. По обеим сторонам «небосвода» размещались в небесном ярусе два крупных украшения, представлявшие собой сочетание сильно стилизованной женской фигуры с символами растительного плодородия. Иногда женская фигура определяется вполне четко, иногда же растительные символы искажают ее.

Важно отметить, что в большинстве случаев женское существо как бы беременно ростком, находящимся в его чреве. Иногда внутри большой фигуры помещается меньшая, что выражает ту же самую идею: «*Nabet illa in alvo...*».

<sup>63</sup> *Чижикина Л. Н.* Архитектурные украшения русского крестьянского жилища.— В кн.: *Русские. Историко-этнографический атлас*. М., 1970; Наиболее полной является книга С. Б. Рождественской «Русская народная художественная традиция в современном обществе» (М., 1981). Книга основана на результатах многолетней экспедиции в 21 область, которая собрала шесть тысяч фотографий (с. 8). Книга снабжена подробной библиографией. Приношу благодарность Софье Константиновне за предоставление мне большой серии фото и рисунков наличников. В большинстве других работ по русскому жилищу тема наличников рассматривается лишь попутно.

<sup>64</sup> *Ащепков Е.* Русское народное зодчество..., рис. 75; *Маковецкий П. В.* Архитектура..., табл. 71, 75, 77; *Званцев М. П.* Домовая резьба. рис. 80; *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки..., рис. 90, 93.

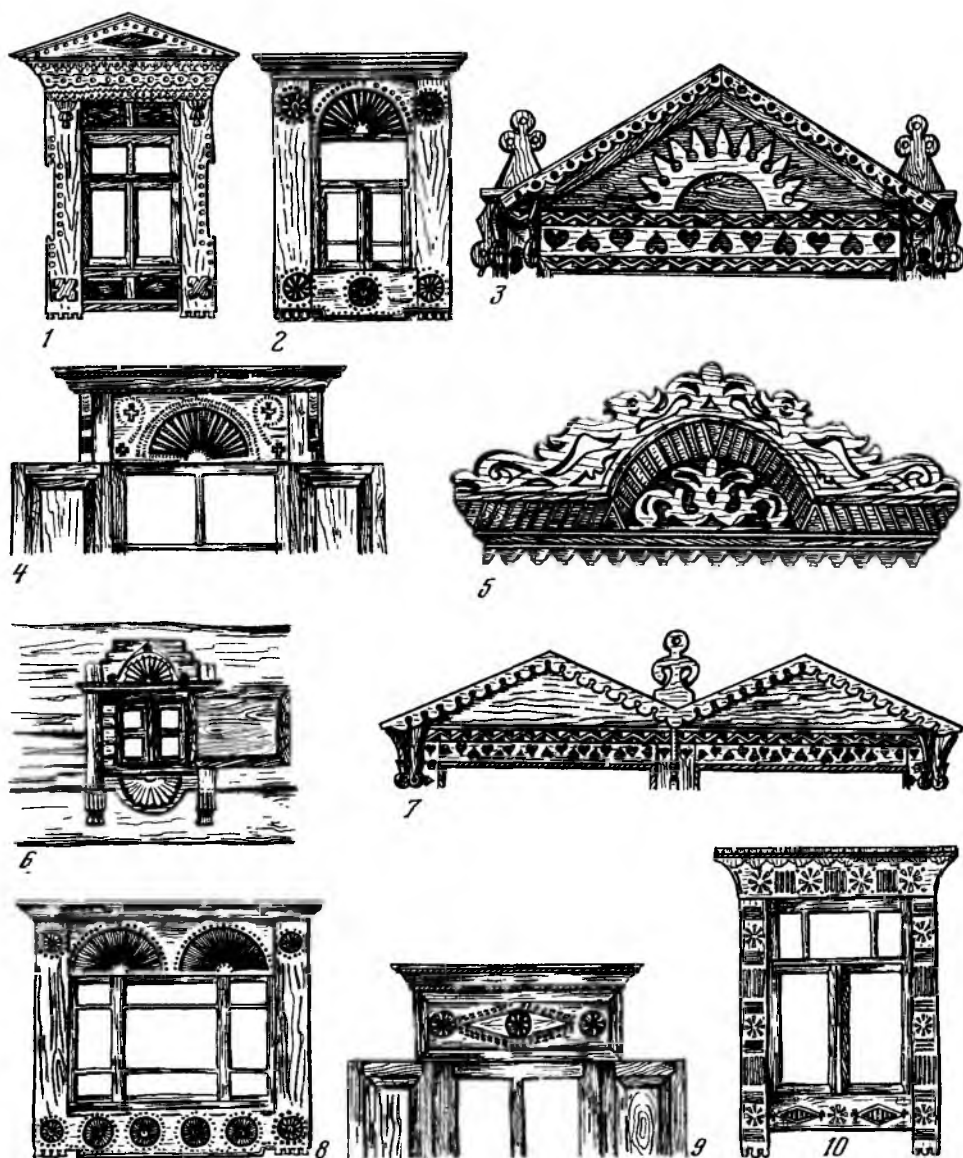


Рис. 80. НАЛИЧНИКИ ОКОН

1, 2, 4, 8, 9, 10 — б. Вятская и Вологодская губ.; 5 — г. Кострома; 6 — Поволжье;  
3, 7 — Новгород

Парность женских фигур, их пребывание в небесном ярусе выше солнца и «хлябей небесных», усиленное внимание к теме беременности и рождения — все это заставляет предполагать, что здесь перед нами *две рожаницы*, две архаичные богини плодovitости и плодородия, которым на Севере, судя по поздним копиям церковных поучений против рожаниц, поклонялись по крайней мере до XVII в. включительно. Над «небосводом» в зените помещался еще один орнаментальный узел, подобный боковым рожаницам, но эта фигура всегда уступала боковым в размере и четкости. Чувствуется, что она введена в композицию как ее орнаментальный стержень со значительно меньшей смысловой нагрузкой: растительное пачало там еще ощущается, а женское — очень слабо.

Третья группа композиций на наличниках отличается от предыдущих, во-первых, отсутствием небосвода (карниз ровный, горизонтальный), во-вторых, отсутствием связанных с небосводом «хлябей небесных», а в-третьих — наличием только *одной* центральной фигуры, иногда подобной рожаницам предыдущей группы, а иногда и резко отличной, и, в-четвертых — наличием различных зверей по сторонам средней фигуры.

Идея такой композиции совершенно иная, чем в предыдущей группе. Там явно ощущалось стремление передать земледельческую картину мира с ее водными небесами, движущимся солнцем и двумя рожаницами, щедро оснащенными только аграрными символами. Здесь же больше звериного элемента, не всегда показаны растительные символы плодородия, и центральная фигура чаще похожа на архаичную «владычицу зверей», чем на женское земледельческое божество.

Перед нами две концепции, отражающие две разных стадии восприятия природы и управляющих ею сил. Совершенно особый интерес представляет географическое размежевание этих двух типов композиции охранительного узора на наличниках<sup>65</sup>.

Композиция с небосводом, «хлябями небесными» и двумя рожаницами, хорошо известная нам по новгородским материалам XI—XIII вв., встречена преимущественно на Волге в Ярославской и Костромской областях до Кинешмы включительно. Композиция с одной фигурой и зверями наблюдается преимущественно в более южных областях (Ивановской, Владимирской), но частично проникает и в костромское течение Волги.

Существенные смысловые различия двух композиций и намечающееся географическое размежевание их заставляют нас углубить поиск в далекое средневековье, когда здесь, в междуречье Волги и Клязьмы, происходило соприкосновение и слияние индоевропейцев — славян и финноугров мерян. Археологическими следами этого слияния являются полуславянские полумерянские курганы X—XII вв. в Ярославско-Владимир-

<sup>65</sup> Полного представления о географическом распределении тех или иных сюжетов мы не можем получить, во-первых, по состоянию сборов материалов (весьма неполных), а во-вторых, и потому еще, что в XIX в. плотники-декораторы занимались отхожим промыслом и бродили по селам разных уездов. Мы можем говорить лишь о тяготении сюжетов к той или иной местности.



ском междуречье Волги и Клязьмы, в которых обряд погребения славянский (курганы), а женские украшения — мерянские (шумящие привески с лягушачьими лапками)<sup>66</sup>.

Славянский элемент на Волге, как это хорошо показано В. В. Седовым, представлен новгородскими словенами.

Мерянский элемент тяготел к Клязьме, где славянская колонизация велась кривичами.

Колонизация ярославского Поволжья новгородцами закреплялась действиями княжеской власти, заинтересованной в полном овладении тем участком волжской магистрали, к которому сходились пути княжеских данников и из «Оковского леса» (истоки Волги, Тверца, Медведица), и из восточных владений Новгорода (р. Молога), и из Белоозера (Шексна). Главный город этого района — Ярославль — построен, как известно, Ярославом Мудрым, но, к сожалению, год его основания неизвестен. Исходя из историко-археологической ситуации X — начала XI в., можно утверждать, что Ярослав Владимирович, лично заложивший город на мысу Медвежий Угол<sup>67</sup>, сделал это не в качестве великого киевского князя (1019—1054), а в то время, когда он на протяжении 25 лет (с 990 по 1015 гг.) был князем Великого Новгорода. Давняя стихийная колонизация словен новгородских на Верхнюю Волгу была закреплена постройкой княжеского центра большой округи.

Все сказанное выше имеет прямое отношение к нашей теме о двух типах наличников в этом регионе. Наличники с небосводом, «хлябями небесными» и двумя рожаницами (память о которых в церковных поучениях прослежена до XVII в., а в народных поучениях по конец XIX в.), особенно часто встречающиеся на избах Ярославской области, мы должны связать с новгородской словенской колонизацией. Существование в Новгороде еще в XI в. сложной композиции с изображением волнистых «хлябей небесных» документально подтверждено, как мы видим, археологическими находками. Идея движущегося по небосводу солнца путем показа трех его позиций тоже была, как показано выше, известна средневековым новгородцам<sup>68</sup>.

Другая система закликательного узора над окнами с одной богиней, окруженной зверями, распространена там, где в X—XII вв. проживали мерянские племена, творцы особого зооморфного стиля украшений, на которых, кроме центральной человеческой фигуры, изображались различные животные и птицы: кони, быки, олени, петухи, гуси, утки<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Рябинин Е. А. Зооморфные украшения древней Руси X—XIV вв. Л., 1981. Карты: рис. 17—18; Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982. Карта 35. Некоторые сопоставления этнографических материалов с мерянскими археологическими сделала О. В. Круглова. См. ее статью «Древняя символика в произведениях народного искусства Ярославской области» (Сов. археология. 1971, № 1, с. 264—269).

<sup>67</sup> Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье. Л., 1941, с. 36—40.

<sup>68</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево, с. 33, рис. 13, табл. 16, рис. 1. Die Kultur des mittelalterlichen Nowgorod.— Wikinger und Slawen. Berlin, 1982, S. 241, Tabl. 248.

<sup>69</sup> Рябинин Е. А. Зооморфные украшения...

Шумящие зооморфные подвески встречаются на всем широком славяно-финском пограничье, но некоторые типы можно связывать именно с волго-клязьминской мерей: тип VII—А (по Рябшину) и тип XVII. Здесь мы встретим и парную композицию из коней (или петухов) и центральной человеческой фигуры и как обязательный элемент, характерный именно для этого региона, — лягушачьи лапки на цепочках, подвешенные к основному украшению<sup>70</sup>.

Мотив лягушачьих лапок на женских украшениях X—XII вв., распространенный в зоне давних и тесных контактов русского и мерянского населения, невольно заставляет вспомнить известную русскую сказку о Царевне-Лягушке, в образе которой скрывается некое женское божество природы, оживляющее воды и леса, повелевающее птицами и буйными ветрами и способствующее домашним делам вроде тканья полотна и выпечки хлеба<sup>71</sup>.

Царевна-Лягушка (она же Василиса Премудрая) выглядит в сказках как божество, сходное с поздней великорусской Макошью, покровительницей домашнего женского дела и особо — ткачества (Лягушка оборачивается веретеном). Центральная фигура композиции наличников волго-клязьминского типа, по всей вероятности, и является такой богиней природы и покровительницей дома.

Географически область наличников XIX в. со зверями и с центральной женской фигурой в композиции совпадает довольно точно с областью распространения древних зооморфных подвесок с лягушачьими лапками. По всей вероятности, эта мерянская область сохранила многие черты местного финно-угорского мировоззрения.

Сказочная встреча Ивана-Царевича с Лягушкой является фольклорным отражением соприкосновения русских дружинников или княжеских данщиков, вириков и емцов с местным мерянским населением. В археологии это отразилось в сочетании русского курганного обряда погребения (финны хоронили без курганных насыпей) с мерянским убором погребенных женщин, в котором видное место занимают лягушачьи лапы. Вся страна, где скрывается Царевна-Лягушка, это — болота, глухие леса с одинокими избушками, построенными колдуньями. Царевна-Лягушка оказывается в каких-то родственных отношениях с этими колдуньями, схожими с Бабой-Ягой. Братья Ивана-Царевича женились на русских, а стрела Ивана упала в болото, и вернула ему стрелу не русская девица, а заколдованная Царевна-Лягушка, представительница местного мерянского населения.

Так предположительно можно объяснить существование двух типов композиций в узоре наличников: сложная композиция с солнцем и небосводом восходит, по-видимому, к славянам-колонистам, шедшим со стороны Новгорода и из самого города, а композиция с женской фигурой посреди птиц и зверей, очевидно, связана с туземным мерянским субстра-

<sup>70</sup> *Рябшин Е. А.* Зооморфные украшения.... с. 34. рис. 9: с. 20. рис. 5; табл. VII—12, VIII—7. XIV—XV и XVI—6.

<sup>71</sup> *Афанасьев А. Н.* Русские народные сказки. М., 1914. т. 4, с. 33—46, № 150.

том. В обоих случаях охрана окна от ушырей и навий возлагалась на изображение мира: русский, земледельческий, вариант представлен объемным трехмерным пространством небес, а мерянский вариант — более плоскостным, свойственным охотничьим воззрениям, образом земли, населенной зверями и птицами. Вполне естественно, что со временем в эту архаичную картину проникли чисто земледельческие славянские символы плодородия в виде распускающейся почки, ростка.

Наиболее изощренным охранительным комплексом является украшение окон светелок, чердачных помещений второго этажа. Поднятые на значительную высоту, они были видимы издали, и поэтому их магическая сила простиралась дальше, чем у обычных окон. Эти наличники представляли собой целые теремки с фронтоном, витыми столбиками и узорчатым подножием. На первый взгляд они кажутся слишком далекими от архаичного убора рядовых жилищ, слишком поздними по времени сложения всей композиции и деталей орнамента вроде русалок — сирен и львов. Подобную резьбу, распространенную в Нижегородской губернии на домах XIX в., справедливо связывают с «корабельной резьбой», с украшением расшив и барок, ходивших тогда по Волге <sup>72</sup>.

Все это как бы отодвигает наличники-теремки от нашей темы охраны жилых строений посредством заклинательного узора. Однако при более внимательном рассмотрении оказывается, что дистанция здесь не так велика.

Во-первых, в систему корабельной рези входило украшение не только самого корабля (нос, борта, корма), но и тех жилых помещений, которые на нем находились: «на палубе красовалась нестро разузоренная резьбой на стенах и ставнях «казенка», рубка лоцмана» <sup>73</sup>. Постройка такого типа упоминается в былине о Соловье Будимировиче, историческая основа которой восходит к середине XI в. Корабль Соловья описан так:

На том было Соколе-корабле  
Нос, корма — по-туриному,  
Бока взведены по-звериному...  
На том Соколе-корабле  
Сделан муравлен *чердак*,  
В чердаке была *беседа* —  
Дорог рыбий зуб;  
Подернута беседа рытым бархатом <sup>74</sup>.

«Чердак» и «беседа» — помещения для людей и в смысле охранительной символики вполне могут быть приравнены к жилым домам.

Во-вторых, наличие теремков и вышек, подобных корабельному чердаку, в жилых строениях русского средневековья документировано не только терминологией (терем Ольги упоминается в середине X в.), но и

<sup>72</sup> Блоквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 373—378, рис. № 99<sup>б</sup>.

<sup>73</sup> Блоквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 373.

<sup>74</sup> Былины. М., 1919, с. 133—134.

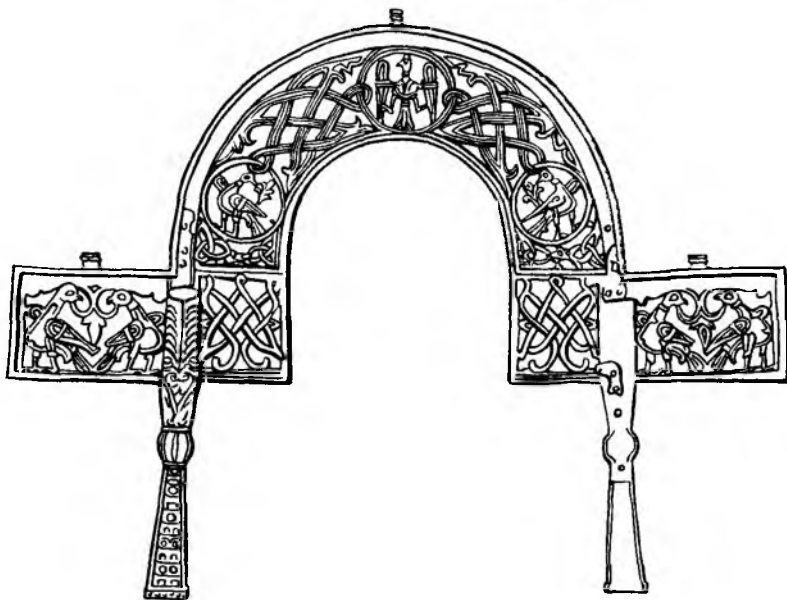


Рис. 81. ПУТЬ СОЛНЦА ПО НЕБОСВОДУ  
(Вщиж XII в.; Нижегород. губ. XIX в.) (схема)

археологическими находками в Новгороде: из слоя второй половины XI в. происходит маленькая деревянная модель двухэтажного теремка с колоннами, украшенными «дыньками» и четырехскатной крышей<sup>75</sup>.

Третьим и самым весомым аргументом в пользу использования для нашей темы нижегородских наличников-теремков является полная аналогия композиции наличников с композицией знаменитых вщижских бронзовых арок середины XII в. работы мастера Константина. Вщижские арки (подробнее они будут рассмотрены в другой главе) представляют собой напрестольную сень, *изображение вселенной*, ставившееся на церковный алтарь<sup>76</sup>. (Рис. 81).

Картина мира здесь трехъярусна: нижний, подземно-водный (донный), ярус представлен мордами ящеров; средний, земной, ярус — знаком растительности и птицами, клюющими зелень, а небесный ярус показан полукругом небосвода и посредством хорошо знакомых нам трех позиций солнца. Утреннее и вечернее солнце обозначены кругами, внутри которых даны сидящие на ветке, так сказать, приземленные птицы. Полуденное солнце в зените арки-небосвода передано фигурой летящей птицы с распростертыми крыльями; лапы этой полуденной птицы наро-

<sup>75</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности... Резное дерево, табл. 12, рис. 2.

<sup>76</sup> Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство..., с. 81—91.



что подняты для того, чтобы показать полет, отсутствие земной опоры.

Средневожские паличники-теремки XIX в. почти полностью повторяют композицию напрестольной сени XII в. Возьмем в качестве примера один такой теремок, хорошо сохранивший все свои элементы<sup>77</sup>. Небосвод здесь представлен не полукругом, а двускатным фронтоном, как на избах. Верхнюю кромку образуют волнистые линии «хлябей небесных». Ниже — три позиции солнца, как и на избах. В полукруглой выемке небес — растительный символ из листьев. Под небесами идет фриз из трех метоп с изображением птиц в окружении зелени, точь-в-точь, как на вичижских арках. Иногда птицы даны точно по вичижской схеме: боковые птички сидят, а средняя, полуденная, изображена в полете<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Круглова О. Русская народная резьба и роспись по дереву. М., 1974, рис. 6—7.

<sup>78</sup> Жегалова С. К. Русская деревянная резьба XIX в. М., 1957, табл. XV, рис. 2.

Нижний ярус дает в центральной метопах русалку-«берегиню», символизирующую водную стихию на земле; в боковых метопах — сухопутные львы. На других образцах в нижнем ярусе мы видим, как и на вщижских арках, только двух ящеров или двух русалок без сопровождения львов. Битые столбики-колонны, связующие небесных птиц с русалкой, возможно, выражают идею дождя (?). Подобных наличников от окон светлиц и горенок известно довольно много. Композиция их довольно стандартна<sup>79</sup>.

Вщижская аналогия сослужила нам хорошую службу — мы теперь знаем, что композиция наличников-теремков с тремя солницами, птицами и ящерами родилась не в XIX в., а уже существовала во времена Андрея Боголюбского (церковь во Вщиже строилась, по-видимому, при его дочери Марии Андреевне). Возникнуть же она могла и значительно раньше.



Подводя итоги обзору закладной орнаментики внешнего вида восточнославянского жилища, следует сказать, что она удивительным образом сохранила почти в полной неприкосновенности древнюю, идущую чуть ли не из энеолита оберегающую символику. Фигуры «великой богини» на фронтонах энеолитических моделей соотносятся с деревянными женскими фигурами (с конями или птицами) над фронтонами украинских хат, а те в свою очередь находят полную аналогию в русской ритуальной выпивке<sup>80</sup>.

Деревянная резьба русского Севера создавала на фасаде и на крыше дома сложную и глубоко продуманную, создававшуюся тысячелетиями, систему защиты от вездесущих и всепроникающих ульрей-навий. Важно отметить, что архитектурный декор не был простой суммой отдельных знаков, даже таких значительных и могущественных, как знак Солнца. Это была защита при помощи макрокосма, тщательно воспроизведенного во всех своих основных элементах в декоре жилища, которое становилось микрокосмом семьи. Этот, созданный руками человека, микрокосм повторял картину мира, возникшую в представлениях предков славян (да и многих других народов) где-то в глубинах бронзового века. Внизу была священная земля предков, освященная специальным аграрно-магическим обрядом. Наземный ярус мира, тот, в котором жили люди, был в изобилии снабжен магическими охранительными знаками, которые нам предстоит еще внимательно рассмотреть. Выше этого человеческого, жилого яруса воспроизводились небеса, два неба, как и положено в древней картине мира, где среднее небо, облекающее землю,

<sup>79</sup> *Василенко В. М.* Избранные труды о народном творчестве X—XX вв. Архитектурная резьба. М., 1974, рис. 9, 13, 15, 16. Наличник с двумя ящерами — рис. 13; *Жегалова С. К.* Русская деревянная резьба, табл. XIV и XV; *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки.... рис. 99<sup>b</sup>—2; *Круглова О.* Русская народная резьба..., рис. 5, 6, 7; Памятники Поволжья. М., 1972, рис. 201; *Арбат Ю.* Путешествие за красотой. М., 1966, рис. на с. 129.

<sup>80</sup> *Бубнова Ольга.* Выпивка. М., 1933, табл. II—III и XX.

небо светил и воздуха, отделено от верхнего голубым куполом придуманной древесиной «тверди». Выше тверди — обиталище Рода, верховного повелителя вселенной, распорядителя «хлябей небесных», запасов воды, необходимой для пашен и создателя непрерывно возобновляемого жизненного начала.

На русской избе (а в средние века и на городских домах, как мы знаем по Новгороду) изображались тщательной резьбой и «хляби небесные» верхнего неба, и солнце, восходящее над землей, и архаичные знаки земного плодородия, и символ Рода-Юпитера — солнечное колесо с шестью спицами.

Но самым главным для русского человека в деле охраны своей «хоромины» от почной вредоносной нечисти было противопоставление ей светлого начала солнечного дня. Могушественным и страшным своей повсеместностью вампирам противопоставлен ход солнца от восхода до заката; верхнюю точку дома с ее широким обзором окружающего пространства обороняет сияющее, как бы удвоенное полуденное солнце и солнечный копь-охлупень, венчающий кровлю.

В грозу и бурю солнечные символы, называемые в народе «громовыми знаками» («от грома»), должны спасти от удара молнии, от пожара, так как они выражают идею ясного дня, безоблачного неба.

В ночи, когда реальное солнце пойдет своим подземным путем, когда полчища невидимых враждебных навий могут приблизиться к человеку, «аще вылезет он из хоромины своей», то в его дому, в его языческой крепости он будет огражден заклинательным изображением на всем фасаде дома спасительного светопосного начала — движения солнца, неотвратимого возврата света, ежесуточно побеждающего полный опасности мрак. (Рис. 82). В этом, вероятно, и есть причина такой долговечности древних орнаментальных форм, в которых их первичная сущность (забота о безопасности и благе) постепенно перерастала в категорию эстетическую, сохраняя бессознательно какие-то реминисценции борьбы добра со злом, света с тьмой. Все светлое, ясное, красное, как восходящее солнце, стало обозначением красивого, прекрасного, сохранив прямую связь с первоначальным: «красна-девица», «весна-красна», «ясен-сокол мой» ...

По поводу обилия солнечных знаков в архитектурной резьбе и в украшении утвари нельзя не вспомнить слова одного из первых советских исследователей русского крестьянского искусства В. С. Воропова:



Рис. 82. КОЛЫБЕЛЬ СО ЗНАКОМ «ПОЧНОГО (ПОДЗЕМНОГО) СОЛНЦА»

«... Древне-языческий символ солнца ...— главное и постоянное око народной бытовой резьбы ... Она вся изнутри освещена немеркнущим языческим культом солнца». «Система орнаментальных кругов в их мерном и повторном чередовании есть символически-художественное выражение чередующихся дней, повторяющихся восходов, течений и заходов солнечных ...»<sup>81</sup>

К этому можно добавить только то, что показ макрокосма и движения солнца был для наших предков не только средством отображения действительности — в свое время он был средством защиты своего домашнего микрокосма от разлитого в мире невидимого вредоносного начала.

\*

*Внутри дома.* Анимистическое мировоззрение древнего славянина не позволяло ограничиться защитой своего дома только извне, какой бы могучей ни представлялась ему система ограждения каждого дома воспроектированием всего мироздания. Нужно было предусмотреть все повседневные бытовые дела, обезопасить все вносимое в дом и снабдить человека всем арсеналом языческих символов на тот случай, когда возникнет необходимость покинуть свою защищенную хоромину. Поэтому все, что относится к приготовлению и потреблению пищи, все, что связано с изготовлением одежды и самой одеждой, вся мебель (особенно кровать) и сундуки для хранения добра — все это щедро покрывалось сакральной орнаментикой, которая, как увидим, по своей смысловой основе не отличалась от системы ограждения дома извне.

Внутри дома главным оберегом семьи была печь. Недаром слова «семейный очаг» приобрели широкий нарицательный смысл. У печи давались клятвы, у печного столба заключались договоры, в печурки прятали молочные зубы детей, в подпечье обитал покровитель дома — домовый. Это был «кон» — начало начал, основа основ (осетинское «кон» означает очаг). Когда-то появилось и обособленное изображение этого понятия, которому по созвучию с конем-лошадью нередко придавалась форма конской головы (не с ней ли советовалась сиротка-семилеточка?). «Коники» у печи были священным местом в избе<sup>82</sup>.

Белорусы называли угловой столб печи «дедом» и в какой-то мере отождествляли его с домовым. Само слово «домовой» нередко заменялось словами «столбовой», «старый», «господар». В тех случаях, когда было необходимо добыть живой огонь, его получали посредством вращения веретена в какой-нибудь щели печного, кутного «деда». Печной столб превращался в представителя «дзядоў», предков-покровителей. Возможно, что в древности такому столбу-деду придавались антропоморфные черты, пережитком чего можно считать изготовление «копки» — небольшой выемки в верхней части (рот идола?), куда прятали пуговицы новорожденных. Антропоморфные коники известны в Приладожье<sup>83—84</sup>.

<sup>81</sup> Воронов В. С. Народная резьба. М., 1925, с. 12—13.

<sup>82</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 35.

<sup>83—84</sup> Габе Р. М. Материалы по народному зодчеству западных финнов. Л., 1930, табл. IX и XXII.



В русских былинах печной столб упоминается как место, на котором сидит колдунья, произносящая заклятье<sup>85</sup>.

С домашним культом печи и огня связаны, как мне кажется, любопытные находки в новгородском культурном слое. Это — распиленные вдоль бычьих астрагалов со сферической выемкой посреди распила и со знаками креста или солнца на выпуклой внешней стороне. Эти предметы могут быть осмыслены как верхняя часть снаряда для добывания огня — в паз астрагала могло одним концом упираться веретено, на другом конце которого загорался огонь; снаряд требовал лучка, тетива которого обматывалась вокруг веретена или чурки. Наличие орнаментальных крестиков на астрагалах убеждает в их связи с огнем.

Вторым священным местом в избе была матица (укр. «сволок»), главный срединный брус потолка. С матицей тоже связан ряд обрядов и юридических обычаев. Общеславянским, а следовательно, и весьма древним, является устойчивый обычай вырезать на матице «колесо Юпитера», круг с шестигранником и шестилучевой розеткой внутри него. Часто и здесь мы видим три позиции светила<sup>86</sup>.

По сторонам солнечного круга с шестиугольником (который мог означать и более широкое понятие «белого света», знак Рода) обычно располагались идеограммы земли или вспаханного поля<sup>87</sup>.

Иногда знак солнца заменялся православным восьмиконечным крестом, что свидетельствует о длительности веры в магическую силу матицы. Здесь повторена часть небесного комплекса, оснащавшего фасад дома, но произведена характерная замена: вместо «хлябей небесных», совершенно излишних внутри дома, здесь более определенно показана земля; солнце светит на землю и ее обитателей.

Установление семантики восточнославянского народного искусства, вычленение отдельных устойчивых пиктограмм (знаки солнца, обозначение земли и воды, дождя, знаки плодородия и т. п.) сделано мною на основе анализа орнаментации прялок в первом томе «Язычества»<sup>88</sup>. Обращение к иным материалам полностью подтвердило результаты анализа, что может быть проверено по всем приводимым ниже данным.

В каждом доме было специальное священное место, где впоследствии ставили иконы — «красный угол», «красный кут». Киот — «божница» — украшался ритуальными полотенцами — «набожниками», и православные иконы соседствовали с набожниками, на которых зачастую вышивались архаичные языческие сюжеты: богини Лада и Леля и суровая Макошь<sup>89</sup>.

На киотах для икон, не взирая на их принадлежность к новому культу, истреблявшему языческую архаику и в частности культ солнца и «белого света», мы видим ту же самую систему оберегов, которая так

<sup>85</sup> Астахова А. М. Былины Севера. М.; Л., 1938, т. I, с. 152.

<sup>86</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, рис. на с. 455.

<sup>87</sup> См. также: Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 386, рис. 103.

<sup>88</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 236—248.

<sup>89</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Раздел «Русские вышивки и мифология», с. 471—527.

явно проступает во внешней и внутренней орнаментике дома. Для Севера примером может служить киот из Медвежьегорского района<sup>90</sup>. Две горизонтальные доски киота сплошь покрыты резьбой: по углам — солнце (три в «бегущем» варианте; одно в виде «белого света»), а между солнцами — обычная пиктограмма вспаханной земли (перекрещенные прямоугольнички); на нижней доске между солнцами и землей даны размашистые зигзаговые линии воды (подземный океан?). Вертикальные столбики, соединяющие горизонтальные доски, сделаны витыми, струйчатыми, может быть, напоминая о дожде; рядом с ними дощечки с таким узором (зигзаг и дырочки), который в домовой резьбе присущ «хлябям».

Для Украины можно взять в качестве примера доски от киота из Левобережья<sup>91</sup>. На одной доске чередуются правильные квадраты вспаханной земли (составленные из девяти маленьких квадратиков) и огромные шестилучевые солнца. Сверху вниз текут зигзаговые линии воды. Вода показана и внизу. Вторая доска более сложна: общим фоном там является небо, составленное, как соты, из множества шестиугольников с шестью радиусами внутри каждой ячейки (основа знака Рода), что в своей совокупности давало изображение «белого света», рассеянного по всему небосводу.

Солнце здесь изображено очень оригинально: оно дано двумя концентрическими кругами, образующими неширокое кольцо, на котором косые черточки как бы обозначают «бегущее солнце». Внутри кольца точно так же, как и на первом киоте, показаны девять квадратиков вспаханной земли. С солнцами-кольцами чередуются церковные («гогольфские») кресты, что опять-таки подтверждает символическое, религиозное значение других знаков, изображаемых наравне с христианскими символами. Всю композицию на киоте можно выразить фразой: «солнце посреди сияющего неба обегает землю, а крест равноправен с солнцем».

Итак, расположенная в красном углу христианская божница XIX — начала XX в. с ее набором икон оказалась примером двоеверия, сосуществования церковных изображений, заимствованных тысячу лет тому назад, с древними символами, идущими из значительно более глубоких пластов времени. Если бы мы убрали из такого киота диссонирующие с ним иконы, то оставшаяся символическая орнаментика, вышитые палочки в языческих богинях были бы вполне пригодны для размещения в божнице древнего «кутного бога», «беса хормождителя» — домового.

Новгородские раскопки и здесь радуют нас интересными находками. В ранних, языческих по времени, слоях Новгорода (X—XI вв.) найдены небольшие схематичные деревянные фигурки бородатых мужчин в шапках. справедливо считаемые домовыми<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> Вишневская В. М. Резьба и роспись по дереву..., рис. 5.

<sup>91</sup> L'art populaire Ukrainien. L., 1982, tabl. 97.

<sup>92</sup> Голчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево, с. 43—44, рис. 17, табл. 33, рис. 4.

Поясные фигуры бородатых домовых изготовлены из одного куска с подставками и несомненно предназначались для установки на неподвижной полочке; божница в красном куту была самым подходящим местом для такого кутного бога. (Рис. 83).

Деревянные домовые резко отличаются от детских кукол-лялек и вполне соответствуют образу «дедушки домового». Важным аргументом в пользу такой трактовки является то, что фигурки бородатых мужчин встречены только в нижних языческих пластах культурного слоя Новгорода и исчезают к середине XI в. То, что эти поясные скульптуры не являются изображениями определенных богов славянского пантеона вроде Перуна или Велеса, явствует из полного отсутствия у них каких бы то ни было атрибутов (турьего рога, молнии и т. п.). Это — бородатые старички, вполне подходящие под обобщенное понятие предков-дедов.

Этнографические сведения XIX в. о внешнем облике домового вполне подтверждают эту атрибуцию. С. В. Максимов пишет: «Во Владимирской губернии домовый одет в свитку ... и всегда носит *большую лохматую шапку*; волосы на голове и на *бороде у него длинные*». Корреспонденция из Пензы как бы воспроизводит новгородские находки: «Из-под Пензы пишут, — продолжает Максимов, — что это старичок маленький, словно обрубок или кряж, но с *большой седой бородой*»<sup>93</sup>.

Именно такими обрубками и выглядят обобщенно вырезанные бородатые старички из Новгорода, как правило, одетые в шапки. Домовой Орловской губернии — «здоровый, как медведь, на *голове шапка*»<sup>94</sup>.

Общеизвестно до сих пор выражение «чур меня!», произносимое тогда, когда нужно было «зачураться», обезопасить себя от чего-либо. Чур или шур — предок, дед («пращур»), т. е. тот же домовый. Теперь, после новгородских находок, нам станет понятнее слово «чурка», обозначающее маленькое поленце, небольшую деревяшку. Нередко словосочетание в народной речи — «чурка бесчувственная». Очевидно, тысячу лет тому назад слово «чурка» означало деревянное изображение Чура, Пращура, Предка и лишь со временем приобрело (как и многое языческое) свой пренебрежительный оттенок. Фигурка домового, полностью сходного с новгородскими «чурками», найдена на западной окраине славянского мира в Ополе (Польша).

В Белоруссии олицетворением предка-деда могло быть в прошлом изображение значительно большего размера, чем описанные выше чурочки, предназначенные для красного угла: «дедком» назывался в старину вертикальный столб-рассоха в 2—3 м высотой, ставившийся на верхний венец избы и подпиравший «князевую слегу», верхний сволок двускатной крыши<sup>95—96</sup>. Антропоморфность этому столбу, стоявшему над жилой частью дома и упиравшемуся своим верхним концом в самый верхний угол кровли, придавали, во-первых, два развилка, державшие сволок

<sup>93</sup> Максимов С. В. Нечистая сила. СПб., 1903, с. 35—36.

<sup>94</sup> Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 102 (раздел «Рассказы о домовом»).

<sup>95—96</sup> Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., с. 99.



Рис. 83. ДОМОВЫЕ. ДЕРЕВЯННЫЕ ФИГУРКИ ДОМАШНИХ БОЖЕСТВ  
(Новгород. Раскопки А. В. Арциховского)

(«руки» дедка), а во-вторых, торец князевого бревна, воспринимавшийся смотрящими как голова деда-предка, стоящего над жилой частью дома с руками, поднятыми к небу.

К числу изображений домовых Б. А. Колчин присоединяет и знаменитые повгородские жезлы-навершия с тщательно сделанными личина-

ми<sup>97</sup>. Мне представляется, что автор ближе к истине тогда, когда он пишет о ритуальных палочках (почему-то не причисляя к ним жезлы), а эти навершия называет «домовыми» в кавычках. Это, по всей вероятности, тоже ритуальные палочки, связанные с празднествами *вне дома*, вроде русалий<sup>98</sup>. У болгарских русальцев обязательной принадлежностью были жезлы-«тояги». К этим интереснейшим предметам мы еще вернемся в дальнейшем в связи с городскими игрищами XI—XIII вв. и с «палицей Перуна», якобы ввергнутой потерпевшим поражение богом в толпу новгородцев.

Бытовая утварь внутри дома за несколькими исключениями несла на себе охранительно-декоративную нагрузку. Интересны и исключения: почти не орнаментировался стол, так как он покрывался столешницей, скатертью с тканым или вышитым узором (чаще всего из архаичных ромбов). Совершенно не покрывались узором такие жизненно важные вместилища для воды, теста, муки, как ведра, квашни, ушаты. Это объясняется, во-первых, тем, что эти емкости обычно прикрывались холстиной, рядом (с тканым магическим узором), а во-вторых, по-видимому, тем, что *круглая форма* посуды как бы сама в себе заключала идею солнца. Недаром ясная солнечная погода носила наименование «вёдро». Округлость самой утвари, круглые обручи, скрепляющие клепки — все это, вероятно, заменяло солнечные знаки.

По этнографическим данным мы ничего не знаем об украшении печных принадлежностей (ухвата, кочерги и др.), но они в фольклоре всегда связаны с нечистой силой, как и помело. Впрочем, эти домашние вещи в сказках и поверьях никогда не выступают враждебно против своих хозяев.

За этими исключениями весь движимый инвентарь дома был «поставлен на охрану» от злыдней. Жизнь домохозяина начиналась с люльки, и здесь мы видим солнечные знаки и схематичную человеческую фигуру с поднятыми к небу руками<sup>99</sup>. Солнце показано в трех позициях, но совершенно необычных: средняя позиция, которая всегда являлась приподнятой над крайними и всегда находилась как бы в зените, здесь, наоборот, опущена — солнце спускается *ниже* линии горизонта, отмеченной восходящим и заходящим солнцем: орнаментальные обереги люльки рассчитаны на *ночное* время, когда все в доме спят и некому наблюдать за ребенком. Поэтому здесь и подчеркнуто существование солнца в мировой системе даже ночью, когда оно не видимо людям в своем подземном течении от заката к восходу. (Рис. 82).

С орнаментацией мебели мы можем ознакомиться не столько по этнографическим данным, сколько по археологическим. По этнографическим данным мы знаем, что конскими головами украшались настенные полки

<sup>97</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. с. 34—36, рис. 17. Текст с. 41—45.

<sup>98</sup> Свою точку зрения я выразил в статье о Новгороде (см.: Wikingen und Slawen. Berlin, 1982. S. 254, Tabl. 267). Новгородские домовые в этом издании опубликованы на с. 30, рис. 28.

<sup>99</sup> Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура..., рис. 44.

и скамьи, но вообще украшения мебели зафиксированы недостаточно<sup>100</sup>. Этнография свидетельствует, что наиболее украшенным и выделяющимся среди домашней утвари было обычно седалище главы семьи, «князя», по свадебной терминологии. Но характер узоров на этом домашнем троне известен нам плохо<sup>101</sup>.

Новгородские раскопки и на этот раз выручают нас. Известен целый ряд обломков кресел с резными спинками<sup>102</sup>. Здесь преобладает мотив плетенки, семантика которой в данном случае недостаточно ясна. Быть может, отдельные варианты ее выражают идею воды, водного пространства, а иногда плетенка напоминает сети. Одна резная спинка кресла покрыта изображениями переплетенных между собой драконов, у которых уши переходят в плетенку из 4—5 витков, своею струйчатостью тоже близкие к символам воды. В городе былинного Садка такое увлечение водной тематикой вполне понятно.

Особый интерес представляют спинки кресел, воспроизводящие знакомую нам по наличникам XIX в. и по вицижским аркам XII в. схему небосвода. Есть кресло, спинка которого украшена солнцем в трех стандартных позициях восхода, зенита и заката, но с интересным дополнением: каждое солнце превращено в знак плодородия в форме мальтийского креста<sup>103</sup>. На нескольких креслах мы видим спинку с полукруглым завершением, оформленным волнистой или зигзаговой линией «хлябей небесных»<sup>104</sup>. На одной доске от кресла, кроме небесной воды, мы видим и знакомую нам идеограмму земли<sup>105</sup> в виде прямоугольника, разделенного на квадратики, внутри которых помещены наискось квадратики меньшего размера. Над «землей» изображена небесная вода — зигзаг, от которого, перпендикулярно ему, косою насечкой обозначена полоса, идущая от неба вниз (дождь?); она напоминает витье столбики наличников-теремков. Неразъясненной остается сетчатая плетенка, помещаемая выше небосвода и обрамляющая его хлябей. Быть может, так пытались передать верхние ярусы верхнего неба, над «хлябями небесными»? Образ рыболовной сети для новгородцев, обитателей берегов Ильменя и Волхова, мог дать повод для подобного сопоставления: когда рыбаки вытаскивают сеть из воды, то всегда образуется два зрительных ряда — наверху сеть и рыба в ней, а вниз стекают обильные струи воды; это допущение требует, разумеется, исследования и проверки.

Очень тщательно и обильно покрывали заклинательным узором разные вместелища для добра: сусеки для зерна (см. выше), сундуки,

<sup>100</sup> Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., рис. 85; Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура..., рис. 39; L'art rustique, N 282.

<sup>101</sup> Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура..., рис. 119.

<sup>102</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности..., табл. 13—19.

<sup>103</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности..., табл. 16, рис. 1. О знаке плодородия в виде креста см.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 336—337.

<sup>104</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности..., табл. 13, рис. 1 и 2; табл. 14, рис. 1.

<sup>105</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности..., табл. 15, рис. 1 (деталь рис. 1 на табл. 14).

укладки и скрины для праздничной одежды и приданого девушек-невест. Система защиты здесь все та же: солнечные знаки (нередко по три), круги «белого света», иногда символы плодородия. Здесь присутствуют и «хляби небесные» и квадратики и ромбики земли по сторонам кругов<sup>106</sup>.

На сундуках и скринях знак солнца с шестью лучами внутри круга нередко дается в очень своеобразном виде: три луча — светлые, три луча — темные (черные или синие). Не вложена ли в подобное разделение солнечных лучей на две категории та же самая мысль, что и в орнаментации люльки: отразить существование как дневного, светлого солнца, так и ночного солнца, идущего к востоку подземной областью мрака? Высказывать эту мысль позволяет повсеместность подобного раздвоения лучей: так поступали и на Гуцульщине и в Архангельской области; «черное солнце» должно было уберечь от ночных воров.

Емкости для пищевых продуктов (туеса, коробки) в древнем Новгороде орнаментировались совершенно по-другому — здесь господствовали архаичные символы плодородия в виде ромбов и квадратов «засеянного поля», зачастую в сложной переработке. Другим элементом была плетенка<sup>107</sup>. На крышах коробов иногда давалась космогоническая картина: центральная часть изображала землю, представленную усложненными знаками плодородия, земля кругом омывалась водой, а все это вместе, земля и вода, было окружено солнечными знаками в виде креста (без кругов). Орнамент покрывал весь короб сверху допизу, что, очевидно, было связано с идеей полноты. Идея полноты хорошо выявлена в печной посуде. Обычные горшки X—XIII вв., как правило, были украшены у горловины волнистым орнаментом, смысл которого с позиций заклинательного мышления ясен: «да будет всегда полон этот сосуд!» Что бы ни варилось в горшке — щи, каша, запша — любое кушанье требовало воды в сосуде; поэтому и изображалась идеограмма воды. На ложках идеограмма воды была выпе самого черпака ложки, что имело тот же смысл. Есть ложки со знаком плодородия в форме мальтийского креста<sup>108</sup>. Предметы, связанные с хранением и приятием пищи, выбиваются из общего строя защитительной орнаментации и связаны с понятиями сытости, изобилия, полноты.

Интересна символика этнографических осветительных приборов. На светцах очень часто изображалось солнце, внутри которого рисовали петуха. Петух был устойчивым символом зари, восхода солнца («chante éclairé») и огня, точнее пожара с его заревом («пустить красного петуха»). Петуха рисовали и на подсвечниках рядом с солнцем<sup>109</sup>. Нередко подсвечник делался на три свечи («три солнца»), а его тулово представляло собой условное изображение земли в виде решетки из многих квад-

<sup>106</sup> Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки..., рис. 118; L'art populaire..., p. 111; Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси, с. 336; Круглова О. Русская народная изба..., рис. 40.

<sup>107</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево, рис. 25 и табл. 43.

<sup>108</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево, табл. 3, рис. 1, 4—10, 14—15, 36.

<sup>109</sup> Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура..., рис. 57.

ратиков, обведенной волнистыми линиями воды. Иногда в центре тулова подсвечника изображалось солнце в виде круглой личины с 12 лучами<sup>110</sup>.

Совершенно естественно, что одним из наиболее нагруженных защитительной символикой разделов бытовой домашней утвари была посуда. Посуда вмещала то, что непосредственно входило в человека как еда или питье и на пути из печи или от ушата с водой могло подвергнуться нападению невидимых злых сил. Мне уже приходилось касаться этой темы<sup>111</sup>, но для полноты обзора следует повторить основное.

Солонки, в которых хранился такой дорогой в средние века продукт, как соль, сохранили богатую символическую орнаментацию вплоть до XIX в. Символы солнца и земли, сложные знаки «белого света», конские головы. Наличие сходной символической орнаментации у других славянских народов убеждает в исконной древности и полной осознанности самой символики<sup>112</sup>. (Рис. 84).

Пышно украшались ковши, ендовы, скобкари и другая пиршественная посуда. Здесь мы видим и знаки солнца, и символы движения светила — коней, и водоплавающих птиц; нередко совмещение вырезанного на ручке ковша шестилучевого солнечного знака и фигуры коня (для дневного пути) или утки (для ночного пути)<sup>113</sup>.

В орнаментике столовой посуды, являвшейся по существу ритуальной утварью, «сосудами священными» (не в церковном, разумеется, смысле) и служившей для домашних празднеств, мы наблюдаем некоторые черты отличия от многих других разделов народного искусства. Здесь, как и на верхней, самой видной точке фасада дома, в оформлении «конька»-охлупня преобладает изображение не солнца, как такового, а того существа, которое, по мысли предков, содействует движению светила — коня или утки-гуся; знак солнца обязательно присутствует на посуде, но его движение показано не тройственным расположением, а просто изображением одного символа на груди утки-сосуда. Впрочем, идея тройственного показа хода солнца проводится и здесь, но иным способом: на ковше в его передней части изображается не одна конская голова, а целых три. Такой ковш, украшенный тремя конями, назывался «копюхом»<sup>114</sup>. Тулово его, как и всех ковшей, воспроизводило тело птицы независимо от того, чем заканчивался ковш — птичьей головой или конской. Ручка ковша обычно напоминала хвост птицы; на груди ковша-птицы вырезалось или рисовалось огромное солнце.

«Копюх» полнее, чем другие формы ковшей, выражал идею хода солнца над землей и вокруг земли. Птичье тулово сосуда намекало на ночной, подземный ход солнца; солнце на груди было смысловым цент-

<sup>110</sup> L'art populaire..., tabl. 106 и 107.

<sup>111</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 237 и 305.

<sup>112</sup> Круглова О. Русская народная резьба..., рис. 150—151; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 305; Slovacké umenie..., tabl. 381.

<sup>113</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 236—246.

<sup>114</sup> Василенко В. М. Избранные труды..., рис. 40; Богуславская П. Я. Русское народное искусство, Л., 1968, рис. 27; Круглова О. В. Русская народная резьба..., рис. 157.





Рис. 84. БЫТОВАЯ УТВАРЬ С СОЛНЕЧНЫМИ ЗНАКАМИ.  
КОВШИ. СОЛОНКИ

ром композиции, а три конских головы в данном случае отражали три позиции солнца: утром, в полдень и на закате. По бокам «конюха» изображены ромбы, символизирующие землю. Таким образом, в этом празднично оформленном сосуде была явно выражена главная идея охранительной системы, направленной против упырей и навий, — солнце, оберегающее землю, разгоняет и отгоняет от людей опасных духов тьмы<sup>115</sup>.



*Изготовление одежды.* При самом беглом обзоре русской крестьянской утвари, связанной с обработкой льна, прядением и ткачеством, нас может поразить изобилие орнаментаки не только на таких заметных и в известной мере парадных предметах, как прялки и гребни, демонстрировавшихся на публичных посиделках, но и на второстепенных орудиях вроде валька или трепала, густо усеянных солярными знаками, идеограммами земли и другими уже известными нам символами. Однако эта повсеместность защитной символики вполне согласуется с системой защиты и составляет неотъемлемую часть ее. Речь идет о той жизненной необходимости для человека, «аще вылезет он из хоромины своей», покинет надежно защищенный дом и окажется «на распутиях, при реках и берегах, в дебрях и лесах и во болотах ...», подверженный всем «злым ветрам».

Одежда человека по анимистическим воззрениям должна была быть изготовлена со всеми заклятиями, делавшими ее непроницаемой для духов зла.

Мне уже приходилось анализировать с этой точки зрения прялки, давшие драгоценнейший материал для осмысления народного искусства и его глубоких корней в первобытных и средневековых воззрениях<sup>116</sup>. Как показал этот анализ, наши предки оборонялись от упырей показом движения солнца вокруг земли, изображением сияющего «белого света», якобы независящего от солнца.

Оберегаемая светлым началом земля в древности изображалась только условно (прямоугольники вспаханной нивы) и лишь с середины XIX в. в это центральное пространство на лонаске прялки ворвались образы живых русских людей: всадники, пряжи на посиделках, франтоватые офицеры, школьники, гуляющие парочки etc. Но неусыпное солнце продолжало свой путь и по ночному подземному морю и по небосводу над дневной землей. (Рис. 85).

Прялки — самая яркая частьрядильно-ткацкого комплекса, наиболее поддающаяся раскрытию сущности космологической системы обороны от разных навий, но для нас интересен весь комплекс.

<sup>115</sup> К разделу культовой (в прошлом) посуды с ее богатой и семантически насыщенной орнаментикой вплотную примыкает рассмотрение такой категории, как древнерусские и польские ковли X—XII вв. с мордами ящеров-драконов. Однако правильное определение их языческой сущности возможно только лишь после рассмотрения мифологии того времени, что и будет сделано в своем месте.

<sup>116</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 236—248.



Рис. 85. ПРЕДМЕТЫ ДЛЯ ИЗГОТОВЛЕНИЯ ОДЕЖДЫ  
С СОЛНЕЧНОЙ СИМВОЛИКОЙ.

прялки, трепала, детали ткацкого станка

Работы со льном начинались с вымачивания, последующей молотьбы, для которой применялись бельевые вальки, и дальнейшего «мятья» и трепания, производившегося специальными трепалами. Неожиданно оказывается, что обе категории орудий обработки льна необычайно щедро покрыты всеми видами заклинательных символов: солнечные знаки, огромные круги «белого света», обводящие по краю линии воды, квадраты и ромбы вспаханной земли, изредка знаки плодородия. Такое изобилие заклинательной символики может объясняться двумя причинами: во-первых, стремлением обезопасить, очистить лен от всего злого, что могло быть нанесено на него ветрами или наговорено людьми, а во-вторых, желанием уберечь женщин, производящих обработку льна, проводившуюся в октябре. Октябрь — славянский «паздерник» (буквально «месяц очистки льна») — холодный месяц, а длительные работы проводились вне дома, обязательно у реки и на открытых, ветряных местах, что неизбежно должно было вызывать заболевания, навеянные действительно «злыми ветрами» Севера. Вальки и трепала, снабженные колдовскими знаками, сказывались как бы воинскими мечами девушек в борьбе со злыднями, причинявшими болезни.

Все женские работы, связанные со льном, пряжей и ткачеством, находились под покровительством древней богини Макоши. Ко времени этнографических записей ее первоначальные аграрные функции («Ма-кош» «мать урожая») сильно сократились и она стала на русском Севере по преимуществу покровительницей женских работ, суровой повелительницей прядения<sup>117</sup>. Более того, ее архаичный культ был заслонен христианской святой Параскевой—Пятницей («Пятницей-Льняницей»; ее день 28 октября). В русской вышивке удалось установить сохранность образа языческой Макоши вплоть до конца XIX в.<sup>118</sup> Это огромная фигура женщины с раскинутыми врозь руками; на весенних праздничных полотенцах она изображалась с руками, поднятыми к небу, к источнику тепла и влаги, а на летних — руки склонены к земле, уже вырастившей колосья, уже готовящей новый урожай.

Народный календарь очень внимателен к Макоши-Пятнице — ей посвящено 12 праздников в году, из которых самыми главными являлись две соседние пятницы (в промежутке между 25 октября и 7 ноября); кульминацией этой праздничной недели, отмечавшей окончание тяжелых трудов по обработке льна, был день Кузьмы и Демьяна (1 ноября), после которого начинались веселые месяцы прядения пряжи на посиделках. «Кузьминки» — жизнерадостный праздник, организуемый девушками, приглашавшими на пир (куры и каша) и парней.

В связи с культом Макоши, покровительницы всех работ со льном и куделью, особый интерес представляют короткие антропоморфные вальки для льна и белья, составляющие значительный процент вальков вообще. Они представляют собой схему женской фигуры с расставленными врозь руками: основа валька — широкая юбка, ручка валька — шея, завер-

<sup>117</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 379—392.

<sup>118</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 496—500.



Рис. 86. АНТРОПОМОРФНЫЕ ВАЛКИ ДЛЯ СТИРКИ ОДЕЖДЫ  
СО ЗНАКАМИ ЗЕМЛИ И СОЛНЦА.

Общий вид, очевидно, воспроизводит богиню Макошь

шаюшаяся круглой головой, перекрестие рукояти — руки. Руки женщины обычно сильно обобщены, но в одном случае на вальке без перекрестия руки показаны очень реалистично четким врезом. Эта Макошь как бы прижимает к груди ромбический кусок вспаханной пшвы<sup>119</sup>. (Рис. 86).

Вальки-Макоши орнаментированы так: верхнее закругление рукояти («голова») обычно украшено солнечной розеткой. Подобные солнечные розетки широко известны как центральное изображение на женских кошишках. Рукоять не орнаментировалась. На широкой части валька обязательно крупное изображение солнца (иногда в бегущем варианте, «белого света») и четких символов земли: заштрихованных квадратов и ром-

<sup>119</sup> *Василенко В. М. Избранные труды...*, рис. 29 (верхний). Другие вальки типа «Макошь» см.: *Круглова О. В. Русская народная резьба...*, рис. 125; *Василенко В. М. Избранные труды...*, рис. 29 (ниж); *Василенко В. М. Русская народная резьба. М., 1960*, рис. 27. Вальки другого типа (удлиненные и без антропоморфных черт) см.: *Богуславская И. Я. Русское народное искусство*, рис. 20; *Вишневецкая В. М. Резьба и роспись...*, рис. 47 и 48; *Василенко В. М. Избранные труды...*, рис. 18; *Русское декоративное искусство*, т. II, рис. 7.

бов). По всему периметру широкой части обычно вырезается зигзаговая линия, обозначающая воду. Подобное окаймление знаков земли и солнца линией воды трудно истолковать однозначно. Исходя из древних представлений о том, что земля окружена мировым океаном (что применительно к любому континенту соответствует действительности), можно считать эту водяную непрерывную линию, охватывающую со всех сторон пиктограммы солнца и земли, схематичным изображением этого океана. Применительно к русскому Северу, население которого хорошо знало Ледовитый океан, это предположение допустимо. Но может быть предложено и другое толкование, основывающееся на том, что подобный водяной узор иногда окружает знак солнца-неба: не является ли он схемой горизонта, кругозора (в прямом смысле слова), т. е. той круговой линией, где видимая часть земли соприкасается с небом и откуда на ясное безоблачное небо набегают водоносные облака и тучи. Ведь дождевые тучи всегда появляются из-за горизонта. В этом случае окаймляющий зигзаг водной линии должен расцениваться как показ «хлябей небесных», дождевых запасов неба. Но в любом случае, отражает ли он географические представления об океане или космографические о «верхнем небе», этот водный символ, завершающий и объединяющий всю орнаментальную систему вальков-Макошей, оказывается важным компонентом заклинающей орнаментации.

Придание валькам вида главного женского божества, связанного с природой и плодородием, вполне естественно для предмета, с которого начиналось изготовление материала для одежды, а впоследствии, когда из этого льна одежда была уже изготовлена, валеков применялся при стирке одежды и полоскании ее в реке.

Второй операцией со льном было очищение вымоченных и высушенных стеблей от жесткой кострички — трепание специальными деревянными трепалами, напоминающими сабли с очень широким клинком. Работа требовала ветра и производилась тоже вне дома. Трепала, как и вальки, сплошь покрыты охранительным орнаментом: ромбы и квадраты земли чередуются со знаками солнца (и шестилучевой вариант и «бегущий») или «белого света».

Существенное отличие от вальков состоит в том, что трепалам никогда не придавалась форма человеческой фигуры, а кроме того, рукоятки трепал, как правило, украшены фигурами коней. Это можно объяснить тем, что для работ по получению кудели необходима была сухая, солнечная (или во всяком случае не дождливая) погода. Солнечные кони дневного солнца должны были обеспечить необходимую для этой операции погоду.

Лен был готов для прядения. На первое место в женских работах после «кузьминок» выходили прялка и веретено, с которыми связан целый ряд обычаев и поверий. Прялка и веретено — хозяйство Макоши. Символическая орнаментика прялок, несмотря на отдельные местные отличия, очень однородна у всех славянских народов, что позволяет возвести ее к весьма отдаленной старине праславянских времен. В своей первой книге «Язычество древних славян» я выбрал прялки в качестве самого показа-

тельного предмета народного быта, раскрывающего космологическую сущность орнамента-заклинания. В книге опубликовано 19 рисунков разных вариантов орнаментации лопасок прялок<sup>120</sup>.

Итоги анализа большого количества прялок привели к следующим выводам: резьбой и раскраской передана древняя, восходящая к бронзовому веку картина мира. Нижний мир, мир подземно-подводный, мир ночного солнца передан образом ящера и солнца, находящегося под землей. В средней или нижней части лопаски изображалась вспаханная земля (квадратки или ромбы, обычно заштрихованные). Ниже «земли» на боковых нижних выступах прялки («серьгах», «чусках») почти обязательно изображалось рельефно восходящее и заходящее солнце. Путь солнца по небосводу обозначался выступами на верхнем дугообразном краю прялки. Вся центральная плоскость прялки, с которой соприкасалась кудель, была отведена теме солнца, как символа неба, и изумительному по своей гармоничности изображению «белого света», играющего десятками граней своей сложной композиции. Эта архаичная схема дожила до 1890—1930-х годов, но уже в 1860-е годы в украшении прялок произошел резкий перелом, связанный с новым состоянием русской деревни, освободившейся от крепостной зависимости. Земля стала изображаться не как условный знак вспаханного поля, а как жизнь людей на земле в ее полнокровном несколько ярмарочном виде. «На прялках появились всадники, ездоки на санях, охотники, барышни и кавалеры, пароходы, верблюды, офицеры, ученые медведи, девичьи посиделки и т. п.»<sup>121</sup>.

Наряду с главной темой суточного круговорота солнца на прялках некоторых славянских областей (Сербия, Верхняя Волга) прослеживается и тема Макоши. На основной плоскости там тоже доминирует солнце, но верх прялки представляет собой сложную композицию из древа жизни, с птицами, сидящими на ветвях, двух коней внизу и женской фигуры с поднятыми к небу руками на самом верху композиции, напоминающей вышивку с Макошью. Иногда композиция упрощается и от нее остается лишь одна женская фигура и некое подобие коней<sup>122</sup>.

Особая декоративность прялок объясняется, во-первых, тем, что это орудие труда длительнее всего находилось в употреблении (несколько зимних месяцев ежегодно), а, во-вторых, тем, что прялка была не только домашним предметом, но и приносилась на публичное рассмотрение на деревенских посиделках.

Следующая важная стадия женской работы — ткачество. Ткали в избах на домашних горизонтальных ткацких станах<sup>123</sup>. По новгородским археологическим данным реконструкцию такого стана XIII в. дал

<sup>120</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 236—248.

<sup>121</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 240.

<sup>122</sup> Жегалова С. К. Художественные прялки. — В кн.: Сокровища русского народного искусства. М., 1967, рис. 126—134; Тарановская Н. В., Мальцев Н. В. Русские прялки. Л., 1970; Более подробную библиографию см.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 239.

<sup>123</sup> L'art rustique..., N 300.

Б. А. Колчин<sup>124</sup>. В этнографических материалах мы видим большое количество заклинательной символики в разных деталях ткацкого стана. Как правило, это парные фигуры коней, но всегда в сопровождении солнечного знака. Там, где позволяло пространство, давался и обычный набор пиктограмм: земля, солнце в трех позициях<sup>125</sup>. Изготовление ткани было обставлено, как и все предыдущие подготовительные операции, стандартным набором заклинательных символов. На самом холсте очень часто ткачихи создавали ромбический узор, обладавший по очень давней традиции магической силой.

Последняя категория бытовых домашних предметов, связанных с одеждой, это — рубели, рубчатые катки для выглаживания белья, намотанного на скалку. По форме и по характеру орнаментики они близки к длинным валькам<sup>126</sup>.

Подводя итоги всем видам защитительной символики внутри дома, хорошо прослеживаемой по этнографическим материалам и подтверждаемой для средневековья как археологическими находками, так и общеславянским распространением многих композиций, следует сказать, что основным способом борьбы с упырями и навьями являлось противопоставление миру зла (или точнее злу мира) всего макрокосма с показом земли и обходящего ее со всех сторон доброго светила-солнца, искореняющего и нейтрализующего злое начало. Особенно интересно наличие почти во всех видах заклинательных композиций не только отдельных солнечных знаков или показа трех (а с ночным солнцем и четырех) позиций движущегося солнца или солнечных коней, но и введение сверх того почти обязательного элемента — «белого света», описанного нам русским книжником XII в.



С этим обилием охранительной символики должно было быть связано постоянное обращение непосредственно к силам добра и зла на протяжении трудового дня. Судя по отрывочным записям XIX в., когда языческие заклинания в значительной степени заменились христианскими молитвами, каждое действие членов семьи сопровождалось кратким молитвенным обращением: проснувшись и встав с постели, нужно перекреститься, умывшись, прочесть молитву, с молитвенным присловьем начинать любое дело, каждая еда начиналась с молитвы и крестного знаменья. Входящий в дом сторонний человек должен за дверью прочесть краткую молитву и только после отзыва — «аминь!» — входить в избу. На ночь — опять молитва; малых детей следует перекрестить. Выгон скотины в череду, растопка печи, замес опары в квашне и все другие повседневные хозяйственные дела требовали хотя бы краткого словесного сопровождения в

<sup>124</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Деревянные изделия.— САИ, Е 1—55. М., 1968, рис. 57.

<sup>125</sup> Круглова О. В. Русская народная резьба..., рис. 116—119; Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура..., рис. 59—63.

<sup>126</sup> Василенько В. М. Избранные труды..., рис. 18; Круглова О. В. Русская народная резьба..., рис. 122, 123.



два-три слова, напутствия, оберега, имевшего колдовское заклинательное значение. Дело здесь не в церковных требованиях, так как никакой контроль не мог проверить выполнение правил, да они и не были столь полно регламентированы. Христианский заговор-молитва лишь заместил древний первобытный обычай непрерывно и повсеместно ограждать себя и свое хозяйство от вторжения злого начала. Дело в древней, идущей из архаичных глубин традиции заклинаний, порожденной анимистическим мировоззрением с его верой в повсеместность и многообразие духов зла.

Быше приводился заговор, записанный и опубликованный в начале XX в. Он доносит до нас психологию весьма отдаленных предков, которые обращались к столь могучим и повсеместным древним силам, что даже власть всемогущего христианского бога не могла защитить человека ни в церкви, ни в моленной, ни у часовни.

Анимистическая повсеместность превращала дом русского язычника в целый музей архаичных символов, общение с которыми требовало постоянного, привычного словесно-обрядового обращения. Позднейшие полумолитвенные присловья («слава богу», «дай, бог», «упаси, боже») могли родиться за сотни лет до христианства, так как в них далеко не всегда указано, какой именно бог должен дать или уберечь — богом были и Род, и Велес, и Перун. Среди таких присловий есть и явно языческие вроде «чур меня!», «тицун тебе на язык», «нехай табе пярун трэсне!», «леший его знает!» и т. п.

Дом был местом, где рождался человек и где над новорожденным и его матерью производились определенные обряды. В доме происходило сватовство и свадьба, сопровождавшаяся целым циклом обрядов. Со свадебной обрядностью связан, как уже приходилось писать, фаллический культ древних славян: «чтуть срамные уды», изготавливают их модели («во образ сътворены») и приносят им жертвы («требы им кладуть») <sup>127</sup>. «Словене же на свадьбах въкладывающе срамоту и чесновиток в ведра пьют» <sup>128</sup>. При раскопках в Ленчице (восточная Польша) найдено в едином комплексе: ведро, деревянный фалл и кубок для питья, т. е. полный набор необходимого <sup>129</sup>.

К этому можно добавить, что в Новгороде в слое XI—XII вв. найдена своеобразная «срамота» — это моржовая *os renalis* с надписью, прямо относящейся к нашей теме о домашней магии: ДОМО, т. е. «домъ», так как новгородцы, судя по правописанию берестяных грамот, очень долго сохраняли редуцированные гласные. Дом был в большинстве случаев местом болезни и смерти человека. И то и другое сопровождалось тоже многообразными обрядами, знахарско-медицинскими при болезни и погребально-охранительными при кончине. Оставшимся в живых нужно было обезопасить себя от новой смерти и поэтому принимались разные заклин-

<sup>127</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 36.

<sup>128</sup> В другом источнике (XIV в.) фаллический комплекс дополнен еще чашею: «устройвше срамоту мужьскую и въкладывающе в ведра и в чаше и пьют и вынемше осмокывають и облизывають... Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 45. Примеч. 15—16.

<sup>129</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., с. 39.

нательные меры, долженствующие отпугнуть смерть, отвадить ее, не показывать ей пути.

Два древнерусских поучения XIII в. и XIV в. против язычества рисуют нам с достаточной подробностью те многочисленные языческие обряды, которые производились в русских домах спустя три—четыре столетия после принятия христианства. Первое поучение — «О посте к невежамъ в понеделок второй недели» — написано, по всей вероятности, во Владимиро-Суздальской земле в начале XIII в. (см. ниже). Главным грехом своих современников автор считает, что в момент кульминации великопостных церковных служб, в «великий четверг» недели «страстей господних», когда в церкви торжественно читают те места евангелия, где описывается казнь Иисуса Христа на голгофском кресте, русские люди деловито занимались сложным обрядом ублаговорения мертвецов-навий. Обычно считают, что здесь дело касалось предков-дедов, но в источнике употреблено слово «навья», т. е. чужие, враждебные мертвецы. В поминках по своим родичам церковь не могла видеть ничего вредного или недопозволенного. Здесь же покойные названы просто мертвыми или бесами, что явно выражало отношение к ним автора поучения.

Всякие сомнения относительно сущности навий рассеиваются при ознакомлении с приведенным выше летописным текстом о событиях в Полоцке в 1092 г. Об умиловивлении упырей, как самом древнем славянском культе, говорилось еще в начале XII в. в «Слове святого Григория Богословца ... како първое погани суще языци служили идолом и иже и ныне мнози творять»<sup>130</sup>.

«А преже того (до установления культа Перуна и до культа Рода и рожаниц) клали требы упиремъ и берегыням».

«И навьмъ мвь творять».

Эти недостаточно ясные сведения полностью раскрываются в написанном столетием позже «Слове о посте».

В наиважнейшие последние дни предпасхального великого поста русские люди эпохи Всеволода Большое Гнездо начинали готовить трапезу навьям:

«Зде же и мяса ... зде же сыри, зде же масло и яйца, и добрая плутки (хлебное изделие), и короваи, и велия мосты, и просветы великия (фигурное печенье), и чаши медвенные, и пивныя, и иноу все добра не мениим (не поименуем) ... всяка узорочиа добрая доспевают»<sup>131</sup>.

В болгарском фольклоре навьи (наваџи, нави) — птицеобразные души умерших, летающие по ночам в бурю и дождь «на злых ветрах», сосущие кровь людей; крик этих голых птиц означает смерть<sup>132</sup>.

По отношению к такой опасной нечисти, как эти навьи-вампиры (как и во многих других случаях), применялась двойная тактика: их

<sup>130</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., с. 23—24. Далее этот источник называется условно «Слово об идолах».

<sup>131</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., с. 15.

<sup>132</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 36.

нужно было или отпугнуть, отогнать колдовскими заклинаниями и символами или же умилостивить, убогаторить как нежданного гостя в старинной сказке: в баньку сводить, за стол посадить ...

В страстной четверг для зловредной нечисти, названной в поучении бесами, гостеприимно топили баню:

«И мыльница топят, и на печь льют, и попел посреде сыплот следа ради. И глаголють: «Мыйтесе!» И чехли вешают, и убруси, и велят ся терти. Беси же смиются злоумию их (хозяев дома) И вълезше мыются, и поршлются в попели том, яко и кури след свой покажут на пошеле ... и трутся чехлы и убрусы теми. И приходят топившей мовнищи и глядают на попеле следа и егда видять на попели след и глаголють: «Приходили к намь навья мытсе!»

После мытья в бане души мертвецов, проявившие там свою птичью сущность (трепыхание в золе и куриные следы), приступали к заготовленной для них роскошной скоромной трапезе с мясом, сыром, ритуальным печенем, хмельным медом и пивом. Выбор бани как места встречи навий еще раз убеждает нас в том, что представления о навьях (мертвецах вообще, чужих, враждебных мертвецах) резко отличны от культа предков, родных, «дедов». Предков угощали и с ними общались или дома, в красном углу под иконами, или же на кладбище у домовины реального предка. Предков встречали в воротах усадьбы в тот же день, когда топили баню навьям: «сметье (мусор) у ворот жгут в великой четверг, молвяше тако: «У того огня душа приходяще огреваются»<sup>133</sup>. Этот обычай, судя по зольникам скифского времени, весьма древен. Навий же встречали в бане. «Повсюду на Севере,— пишет этнограф С. А. Токарев,— баня считалась нечистым местом. В ней не вешали икон, а когда шли туда мыться, снимали с шеи кресты. Баня — излюбленное место для нечистой силы, о проделках которой ходили страшные рассказы»<sup>134</sup>.

Очевидно, тот весенний день, который позднее оказался вытесненным страстным четвергом, являлся древней славянской радуницей, днем общения со всеми обитателями загробного мира — и с родными предками, души которых встречали у ворот, и с бесами-навьями, которых убогаторили в бане.

Второе поучение, вводящее нас в домовую обрядность средневековья, является как бы этнографическим сочинением, перечисляющим многие детали колдовского быта. Автор, живший примерно в эпоху Ивана Калиты, знаком с предшествующей литературой XII—XIII вв., но он многое пояснил, расширил, дополнил личными наблюдениями, оставаясь почти все время в пределах дома и двора<sup>135</sup>.

<sup>133</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 34.

<sup>134</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М., 1957, с. 98.

<sup>135</sup> Чудовский список «Слова об идолах». См.: Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 32—35.

Его самостоятельная часть начинается с определения характера жертв упырям и берегиням, неясного из сочинений его предшественников:

«И куры им режут и то блутивше сами ядят. О, убогыя кокоши! Яже не на честь святым породистеся, не на честь верным человеком. О, убогая курята! Яже на жертву идолом режутся; инии в водах потаплиеми суть, а инии к *кладезем* приносяще молятся и в воду мечють»<sup>136</sup>.

Затем упоминаются отдельные звенья дворовой усадьбы, где происходят языческие моления:

«А друзии (молятся) под *овином* и в *поветех* скотьях (в хлевах) молятся, аки поганий.

Под овином, где была особая печь, под колосниками для сушки снопов молились, как мы знаем, огню-сварожичу, а в поветах скотьях — очевидно Велесу, «скотьему богу», а, быть может, и своему домашнему, ведавшему только скотиной одной усадьбы «скотну богу» (см. следующую выписку). В некоторых случаях северные крестьяне XIX в. придавали печи в овине вид огромного чудовища с разверстой пастью и огненными глазами. Это было реальным воплощением бога огня Сварожича, сына небесного Сварога<sup>137</sup>.

Далее следует перечень нескольких мелких божеств, возглавляемый сакральным хозяином дома — домовым:

«... (молятся) кутну богу. И веле-богыни (может быть, виле-берегине? Слово «бгыни» дано под титлом). И Ядрею, и Обилухе, и скотну богу, и попутнику, и лесну богу, и спорыням, и спеху...»

Ядрей и Обилуха, возможно, связаны с хлебными злаками: Ядрей, может быть ведал качеством, ядренностью зерна, а Обилуха — количеством, обилием урожая. Обилием называлось обмолоченное зерно. Попутник, очевидно, помощник в пути. Спорыньи и Спех, по всей вероятности, — божества успеха, «споспешествующие» человеку, содействующие «спорому», удачному и быстрому решению жизненных задач. Этнографические записи пополняют этот перечень такими дворовыми духами, как: «гуменник», «банник» «овинник» и др.<sup>138</sup>

Автор переделки «Слова об идолах» перечисляет еще ряд языческих суеверий в русском быту: люди верят в вещи сны, в судьбу, ворожбу. Носят амулеты-наузы «и на дети вяжут». Какие-то магические действия производят с солью и углем. «А се иная злоба в крестьянех — ножом крестять хлеб, а пиво крестять чашею та иным чем — а се *поганьскы* творять».

<sup>136</sup> Быть может, образ навий в виде огромных опципаных голых петухов как-то связан с этими «убогими курятами», приносимыми в жертву духам зла?

<sup>137</sup> *Никольская Р. Ф.* Поселения и постройки. — В кн.: Материальная культура и прикладное искусство сегозерских карел. Л., 1981, с. 72, рис. 17.

<sup>138</sup> *Токарев С. А.* Религиозные верования..., с. 98—99.

Для анализа народного искусства современности или средневековья чрезвычайно важно это, несколько неожиданное для нас, выступление церковника против крестообразного знамения на хлебе или над ендовой с пивом. Если бы мы не знали отношения автора к этому обряду, то мы охотно истолковали бы его как явное применение христианского символа креста, несмотря на то, что мы знаем о значительно более древней истории этого символа солнца и огня, уходящего в энеолитическую первобытность. Знаем мы и то, что славяне-язычники широко практиковали в своих языческих святилищах «поганские крыжи»<sup>139</sup>.

Очевидно, очень хорошо знал это и церковник XIV в., автор поучения против повседневных языческих суеверий, причислив крест на карае хлеба к поганским действиям.

Дом и двор древнего славянина и русского средневекового человека представляли собой сложную, хорошо продуманную и веками создававшуюся систему заклинительных охранительных мер. Микрокосм древнего язычника был оборудован как крепость, ожидающая неожиданного нападения. Везде были расставлены как стражи благожелательные божества: на дворе был «дворовый», в овине — «овинник» (Сварожич), на гумне — «гуменник», в бане — «банник». Воеводой этого воинства, комендантом усадебной крепости был персонифицированный предок — «домовой», или «кутный бог» («бес-хороможитель»).

Хоромы-крепость, внутри которой даже зловещие навьи не страшны, ограждены целой системой «овеществленных заговоров» — вырезанных из дерева, нарисованных, прокопченных четверговой свечой символов. При выборе символов славянин исходил из сущности анимистического мировоззрения — духи зла повсеместны.

Повсеместному разлитию в природе злого начала, которое «на злых ветрах» может внезапно поразить не только вылезшего из хоромины человека, но и проникнуть внутрь домашнего микромира, противопоставлялись не единичные символы, а *система, воспроизводящая макромир*.

<sup>139</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 195, 288, 299.

## Глава одиннадцатая

# НАРОДНЫЕ ОБЕРЕГИ

В силу исторических условий своего развития деревня оказалась хранительницей народных традиций и архаичных пластов древней культуры.

Христианство, которое в XI—XII вв. многое видоизменило в культуре русского города, долгое время не проникало в деревню, и сельскую Русь (особенно лесную, северную) долго еще можно было считать языческой.

Исчезал под воздействием духовенства наиболее противоречащий христианской обрядности и наиболее заметный для властей обычай трупосожжения. Судя по раскопкам курганов, кремация в основном исчезла в XI в., но когда Нестор на рубеже XI и XII вв. писал введение в свой летописный свод и снабдил его описанием древних славянских обычаев, где подробно говорилось о том, как производился обряд сожжения умерших, то киевский историк вынужден был добавить: «еже творят вятичи и ныне».

Археология подтвердила правильность этого примечания: у вятичей курганы без сожжения появляются только в XII в. О силе язычества на «украинах» киевской державы пишут и авторы поучений против язычества и летописцы, отмечая власть волхвов над народными массами. О тех же вятичах говорит киево-печерский патерик, повествуя о монахе-миссионере Кукше, убитом язычниками в вятических лесах.

О язычестве в Вятической и Радимической землях говорит еще одно наблюдение: в двух городах, имевших прямое отношение к вятичам и радимичам, вплоть до середины XII в. строились церкви с баптистериями для крещения *взрослых* людей. Такова Успенская церковь Елецкого монастыря в Чернигове и полностью аналогичная ей церковь в Старой Рязани. Это означает, что во времена Юрия Долгорукого в этих местах еще продолжался процесс крещения в новую веру. Не следует думать, что только вятичи или радимичи были такими косными в этом отношении. Нестор, упомянув о трупосожжениях у вятичей, добавил: «Си же творяху обычая и Кривичи и прочии погании, не ведуще закона божия, но творяще сами себе закон»<sup>1</sup>.

Для обширной Новгородской земли с ее смешанным славяно-финским населением мы располагаем и более поздними свидетельствами о сохранении язычества. Митрополит Макарий, сподвижник Ивана Грозного, писал в Водскую пятину: «Молятся по скверным своим мольбищам древесом и камению ... Жертву и питья жрут и пьют мерзким бесом ... и мертвых

<sup>1</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 13.

своих они кладут в селех по курганом и по коломищем ..., а к церквам на погосты тех своих умерших они не возят схраняти». В 1501 г. митрополит Симон писал в Пермь: «А кумиром бы есте не служили, ни треб их не принимали ... и всех богу ненавидимых тризниц не творите идолом ...»<sup>2</sup>.

Обычай насыпать курганы над урной с прахом или над захороненным покойником был древним, языческим, но он почти не противоречил христианским нормам и сохранялся по всей Руси до XII—XIII вв., а кое-где и до XIV в. Тысячи курганов, исследованные археологами, обогатили науку огромным количеством бытовых предметов: посудой, принадлежностями одежды и, что для нас особенно важно, — женскими украшениями. К величайшему сожалению, до нас почти не дошла вышивка на ткани, и мы лишены возможности сопоставить весьма архаичные сюжеты этнографической вышивки с подлинными материалами средневековья.

Обильный этнографический материал позволяет построить такую схему женского восточнославянского наряда в целом:<sup>3</sup>

*Головной убор.* Идея неба; изображение солнца, мирового древа, устремляющегося в небо. Изображения птиц. Сами названия женских головных уборов являются «птичьими»: «кокошник» (от «кокошь» — петух, кур), «кика», «кичка» (утка), «сорока» и т. п. Частые в археологическом материале головные венчики, окружающие голову, могут рассматриваться, как символ «кругозора» — горизонта, круговой линии соприкосновения неба с землей (?)

*Подвески к головному убору.* В этнографии и в материалах XVI—XVII вв. широко известны «рясны», вертикальные полосы, идущие от кокошника вниз (до груди или даже до пояса). В металлических изделиях этого типа часты изображения птиц, а в бисерных ряснах, как бы имитирующих дождевые струи, обязательны «пушки», изготовленные из лебяжьего или гусиного пуха. В археологическом материале, как увидим в дальнейшем, в качестве таких подвесок к ряснам служили так называемые колты с изображениями русалок, семарглов или грифонов, т. е. во всех случаях посредников между небом и землей. С головным убором связаны височные кольца, хорошо известные в археологическом материале. Кроме того, по этнографическим и археологическим данным известны декоративные сетки (бисерные, серебряные), которые пришиваются к головному убору сзади и, опускаясь вниз на плечи, закрывают шею женщины сзади. Подобная сетка изображена на фреске XI в.

*«Гривная утварь»* — ожерелья, украшения шеи и груди. В этнографическом (плохо изученном) материале известны наборы бус, «мониста» из старых монет; специальных украшений мало. Археологический материал очень обилен. Кроме шейных металлических гривен, разнообразных

<sup>2</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, т. 1, с. 129.

<sup>3</sup> Рыбаков Б. А. Макрокосм в микрокосме народного искусства.— Декоративное искусство, 1975, № 1 и 3.

импортных бус обнаружено множество ожерельных подвесок различного содержания. Есть солярные знаки, есть изображения луны, крестовидные подвески (не связанные с христианством), подвески с изображениями зверей и птиц и подвески — «кринь».

Обилие символических украшений-оберегов около ворота одежды и на шее объясняется тем, что здесь — наименее защищенная часть тела. Голова покрыта кокошником (или его обыденной заменой), корпус и ноги женщины закрыты одеждой, при изготовлении которой щедро применялась заклинательная символика, а шея во всех случаях оставалась открытой. Поэтому древние язычники и их «пра-дщери» XIX в. стремились обезвредить этот опасный участок обилием апотропеических подвесок.

*Обереги-амулеты.* Самой интересной для нас частью женских украшений являются специальные амулеты-обереги, включавшиеся в ожерелье или подвешивавшиеся особо (в области сердца или в «калите» у пояса). Обереги были как в виде отдельных подвесок, так и целыми наборами. Их магическое и апотропеическое значение не вызывает сомнений.

*Украшение предплечий и бедер* известно только по этнографическим данным. Вышивка на предплечьях рукавов нередко содержала архаичный символ возделанного поля, нивы: косо поставленный квадрат разделен на 4 части и в каждом малом квадрате помещена точка — знак зерна<sup>4</sup>. Помещение идеограммы нивы именно в этом месте рукава прекрасно объясняется самим содержанием знака: нива требует труда, рук, и вышивальщицы когда-то сознательно, а в XIX—XX вв. уже по традиции изображали на рукаве рубахи в том месте, где он облегает главные мышцы (бицепс, дельтоид и другие), знак поля, как точку приложения мускульной силы. Такие же знаки нивы (и идеограмму дома, сруба) вышивали на шерстяных поневах вдоль бедер и ног, стремясь этим магическим узором придать большую силу корпусу и ногам<sup>5</sup>. Южновеликорусская понева, как и украинская плахта, является очень архаичной формой одежды и восходит к знеолиту или земледельческому неолиту.

*«Обручи»-браслеты.* Браслеты широко представлены и в деревенских и в городских материалах. В городском обиходе XI—XIII вв. серебряные браслеты были съемными, на шарнирах и предназначались для удерживания необычайно длинных, до земли, рукавов. Браслеты расстегивались тогда, когда женщина, подобно Лягушке-Царевне, начинала ритуальный танец и широко распускала свои рукава. Гравировка на таких браслетах настолько интересна и важна для нашей темы, что им будет посвящена специальная глава о русалиях. Деревенские браслеты проще, многофигурных композиций на них нет, но зачастую там мы видим сложную плетенку, которая в графике обычно является изображением воды, а это тоже ведет нас к русалиям, молениям о воде.

*Перстни.* Кольца на руках, по всей вероятности, связаны со свадебной символикой и на этих, самых маленьких по размеру украшениях, как

<sup>4</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981, с. 45.

<sup>5</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 47, 50.



и на всей избе-хоромине, выступает идея макромира, долженствующего оберегать микромир одной девушки: есть перстни с тремя крестами или с тремя солнцами или с двумя крестами и солнцем в середине. Это уже знакомый нам прием показа *движения* солнца от восхода к полудню и от полудня, апогея (который «чтут» язычники) к закату.

*Подол одежды.* Орнамента подол известна только по этнографическим данным. Здесь в вышивке господствует, естественно, *идея земли*: небольшие растения, ходящие по земле птички, цветы. Изредка встречается идеограмма засеянного поля.

Такова в самых общих чертах предварительная схема *заклинательного содержания* женского наряда и убора. Мы в настоящее время при знакомстве с народным костюмом обычно воспринимаем позднейшую *эстетическую* сущность дожившего до наших дней наряда, отмечая лишь локальные вариации его, создающие впечатление разнообразия и неповторимости. Однако в любом восточнославянском регионе как в средневековье (археология), так и в XIX в. (этнография) мы всегда можем обнаружить в одежде и украшениях продуманную сотнями поколений *систему* защиты от упырей и навий, варьирующую лишь в изобразительных средствах.

Следует помнить, что одежда и дополнительные обереги-украшения — все это должно было охранять человека за пределами его крепости-дома, во внешнем мире с присущим ему, рассредоточенным в нем злым началом.

Рассмотрим более подробно те звенья этой схемы, которые представлены в деревенских средневековых материалах X—XIII вв.

*Головные уборы.* Деревенские головные уборы по курганным материалам известны нам очень плохо. Н. И. Савин по мелким нашитым бляшкам установил, что дорогобужские крестьянки XI в. носили убор в виде кокошника.

Лучше сохраняются головные металлические венчики-очелья, но они не были распространены повсеместно и, возможно, являлись только девичьим убором.

*Височные кольца.* Нижняя кромка древнего кокошника снабжалась у висков песколькими кольцами («заушницами»), получившими кабинетное наименование височных колец. Возможно, что к ним должно быть отнесено древнерусское слово «усерязь»<sup>6</sup>.

Височные кольца восточных славян в XI—XIII вв. обладают интересной (наблюденной, но не разгаданной) особенностью: у каждого племенного союза на значительной территории (три—четыре современных области) существовал свой особый тип «усерязей»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Серьги, продаваемые в мочки ушей, не применялись в древней Руси. На них перешло древнее слово «усерязь», означавшее подвеску к кокошнику у висков.

<sup>7</sup> *Спицын А. А.* Расселение древнерусских племен по археологическим данным.— ЖМНП, 1899; *Арциховский А. В.* Курганы вятичей. М., 1930; *Рыбаков Б. А.* Радвіміч. Минск, 1932; *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982; *Равдина Т. В.* Типология и хронология лопастных височных колец.— В кн.: Славяне и Русь. М., 1968, с. 136—142; *Соловьева Г. Ф.* Семилучевые височные кольца.— В кн.: Древняя Русь и славяне. М., 1978, с. 171—178.

Семилучевые и семилопастные кольца прочно ассоциируются с летописными Радимичами и Вятичами; спиральные — с Северянами, браслетообразные — с Кривичами, ромбоцитковые — со Словенами и т. д. Женские украшения как бы играли роль опознавательного знака того или иного племенного союза. П. Н. Третьяков, исходя из поздней даты курганов с височными кольцами, относящихся к тому времени, когда старые союзы племен были уже сменены феодальными княжествами, пытался объяснить единство стиля головных уборов тем, что дополнения к ним — височные кольца — изготавливались в едином центре, в столице княжества<sup>8</sup>. Тщательное изучение техники литья височных колец позволило выявить отливки, вышедшие из *одной литейной формы*, т. е. изготовленные одним мастером, а нанесение мест находки этих отливок на карту показало, что район сбыта одной мастерской был крайне узок — 20—30 км в поперечнике. На всю землю Вятичей должно было приходиться 100—150 разных мелких мастерских, где отливали семилопастные височные кольца вятического типа<sup>9</sup>.

Следовательно, изготовление височных колец в одном столичном центре отпадает. Вятические «усерязи» делались в селах многими десятками местных кузнецов («кузнь» — тонкое изделие), а сохранение общеплеменного единства в XII—XIII вв. должно найти какое-то другое объяснение.

Наиболее ранние височные кольца мы встречаем в Среднем Поднепровье в VI—VII вв. н. э. У племени «русь» на р. Роси бытовали огромные серебряные кольца, один конец которых закручен в плотную спираль, позолоченную в середине. У каждого виска было по 3—4 таких кольца<sup>10</sup>.

Золотые круги спиралей естественно рассматривать как изображения солнца. Размещение их по двум бокам околыша головного убора (в этнографических материалах снабженного эмблемою полуденного солнца), быть может, расценивалось как места выхода солнца из-за линии горизонта в начале дня и ухода к концу дня? «Горизонт» в этом случае — нижняя кромка кокошника или кички. Такие же солнечные знаки окаймляли головные уборы и у соседних с русами Северян. Отличие было лишь в том, что серебряная проволока закручивалась с обоих концов, образуя две спирали.

Истоки подобных спиралей-кругов ведут нас в бронзовый век, когда у многих народов Европы, в том числе и у протославян (тшинецкая культура), широко применялись в украшениях проволочные круги, плотно заполненные спиралью. Золотистая бронза содействовала восприятию этих кругов как символов солнца<sup>11</sup>. Промежуточным звеном являются

<sup>8</sup> П. Н. Третьякову убедительно возражал А. В. Арциховский в статье «В защиту летописей и курганов». (Сов. археология. М., 1937, т. IV, с. 54—60).

<sup>9</sup> Рыбаков Б. А. Сбыт продукции русских ремесленников в X—XIII вв.— Учен. зап. МГУ 1946, вып. 93, с. 68—112; Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М., 1948.

<sup>10</sup> Рыбаков Б. А. Древние русы.— Сов. археология, т. XVII; Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества. М., 1982, с. 76—77.

<sup>11</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 253.

бронзовые предметы с такими же спиралями зарубинецкой культуры<sup>12</sup>. Прямыми потомками двуспиральных височных колец Северян VI—VII вв. являются односпиральные кольца тех же северян времен Киевской Руси.

Круглая кольцевидная форма, позволяющая говорить о солярной символике, была у височных колец дреговичей, кривичей и словен новгородских. У словен большое проволочное кольцо расплющивалось в 3—4 местах в ромбические щитки, на которых гравировалась крестообразная фигура или квадратная «идеограмма нивы»<sup>13</sup>. В этом случае солнечный символ — круг — сочетался с символом земного плодородия.

В VIII—IX вв. в Восточную и Центральную Европу откуда-то, очевидно из ближневосточной зоны торговых связей, к славянам проникли два типа височных подвесок. Оба они имеют в своей основе кольцо. Один тип распространен в Среднем Поднепровье и прослеживается далеко на запад. Украшение состоит из трех слитных частей: кольца, полумесяца, вписанного в нижнюю половину кольца и прикрепленного снизу полушария с 6—8 выступами-лучами. Здесь небесная символика перенесена на нижнюю часть, изображающую звезду с крестом на ней и лучами, исходящими от нее. Украшения щедро снабжены зернью<sup>14</sup>.

Другой тип попал, очевидно, волго-донским путем в землю Вятичей и Радимичей, был хорошо воспринят местным населением и просуществовал, видоизменяясь, до XIII в., дав начало радимичским семилучевым височным кольцам X—XI вв. и вятическим семилопастным XII в., дожившим до татарского нашествия. В основе его кольцо, в нижней части которого торчат вовнутрь несколько зубчиков, а вовне — более длинные треугольные лучи, часто украшенные зернью. Связь с солнцем ощущается даже в научном наименовании их — «семилучевые»<sup>15</sup>. Впервые попадавшие к восточным славянам кольца этого типа не были чьим-либо племенным признаком, но со временем закрепились в радимичско-вятических землях и стали в X—XI вв. таким признаком этих племен<sup>16</sup>. Носили семилучевые кольца на вертикальной ленте, пришитой к головному убору.

Более поздние, чем радимичские, курганы вятичей сохранили нам последние звенья эволюции этих височных колец: лучи стали расширяться и в конце концов превратились в секирообразные лопасти, в которых В. М. Василенко видит изображение топора Перуна<sup>17</sup>.

Классические вятические семилопастные височные кольца XII — начала XIII в. очень стандартны на большой территории и очень интересны по своему языческому содержанию. Первичные образцы IX—X вв., попавшие на Оку и на Сож из каких-то далеких земель, где знали львов (бляшка из одного клада с семилучевыми), стали во времена Юрия

<sup>12</sup> Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества. М., 1982, с. 32.

<sup>13</sup> Седов В. В. Восточные славяне ..., с. 226 и 227.

<sup>14</sup> Василенко В. М. Русское прикладное искусство. М., 1977, рис. 35—40.

<sup>15</sup> Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М., 1948, рис. 14, 15. Железницкий клад из земли Вятичей (близ Зарайска).

<sup>16</sup> Соловьева Г. Ф. Семилучевые височные кольца. Карта на с. 172. Рисунки на с. 174—175.

<sup>17</sup> Василенко В. М. Русское прикладное искусство, с. 220.

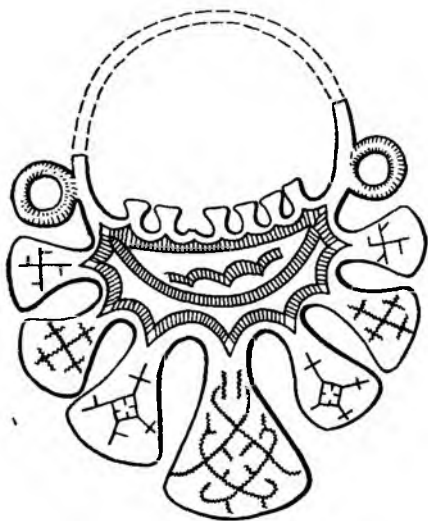


Рис. 87. ВЯТИЧЕСКОЕ ВИСОЧНОЕ КОЛЬЦО С ЗАКЛИНАТЕЛЬНЫМИ ЗНАКАМИ ПЛОДОРОДИЯ. XII в.

Долгорукого и Всеволода Большое Гнездо перерабатываться местными мастерами. Лучи превратились в секировидные лопасти, верхний изогнутый ряд зубчиков стал ровной горизонтальной линией «городков»; у основания полукруглой дужки стали отливать два колечка с лучистой насечкой. На основном щитке «усерязей» появился устойчивый, одинаковый волнистый орнамент. Выработанный повсеместный стандарт просуществовал не менее столетия.

Разгадка смысла этих изменений приходит при ознакомлении с теми дополнительными знаками, которые сами мастера своими тонкими инструментами наносили иногда на лопасти височных колец. Знаки на лопастях прекрасно расшифровываются при обращении к символике русской вышивки XIX в., так как полностью совпадают с вышитыми узорами. Преобладает тема плодородия земли, но встречаются и схематические изо-

бражения рожаниц, так широко представленные в вышивке<sup>18</sup>.

Начать рассмотрение этих интереснейших знаков следует с наиболее полного комплекта их на височном кольце из кургана в Зюзине (совр. Москва) второй половины XII — начала XIII в.<sup>19</sup> На центральной лопасти знак плодородия представлен в виде «ромба с крючками» (терминология А. К. Амброза). Ромб поделен на четыре части, а от углов во вне отходят изгибающиеся отростки<sup>20</sup>. Мы уже видели четкий знак «засеянной нивы» на ромбоцитковых кольцах новгородских словен. (Рис. 87).

На двух соседних лопастях даны такие же ромбические знаки плодородия, но меньшего размера, от каждого угла ромба отходит в сторону длинный крест. Следующая пара содержит знак креста с пересеченными перекладинами концами. Это типичная четырехчастная схема распространения блага в 4 стороны. На последних самых верхних лопастях изображена свастика, знак огня (возможна связь с подсечным земледелием).

<sup>18</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 481, 483, 517.

<sup>19</sup> Равдина Т. В. Типология и хронология..., с. 141, рис. 2. Исследовательница опубликовала большинство колец с символическими знаками, но не остановилась на их семантике. Ценным является уточнение датировок. Интересную коллекцию знаков, собранную Т. В. Равдиной, можно пополнить: одно кольцо найдено в с. Городище б. Перяславского уезда в 1853 г. Кольца со знаками опубликованы мною и В. М. Василенко. Есть знаки и на кольцах Белевского клада. Василенко В. М. Русское прикладное искусство.

<sup>20</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 50, 82—92. 182.

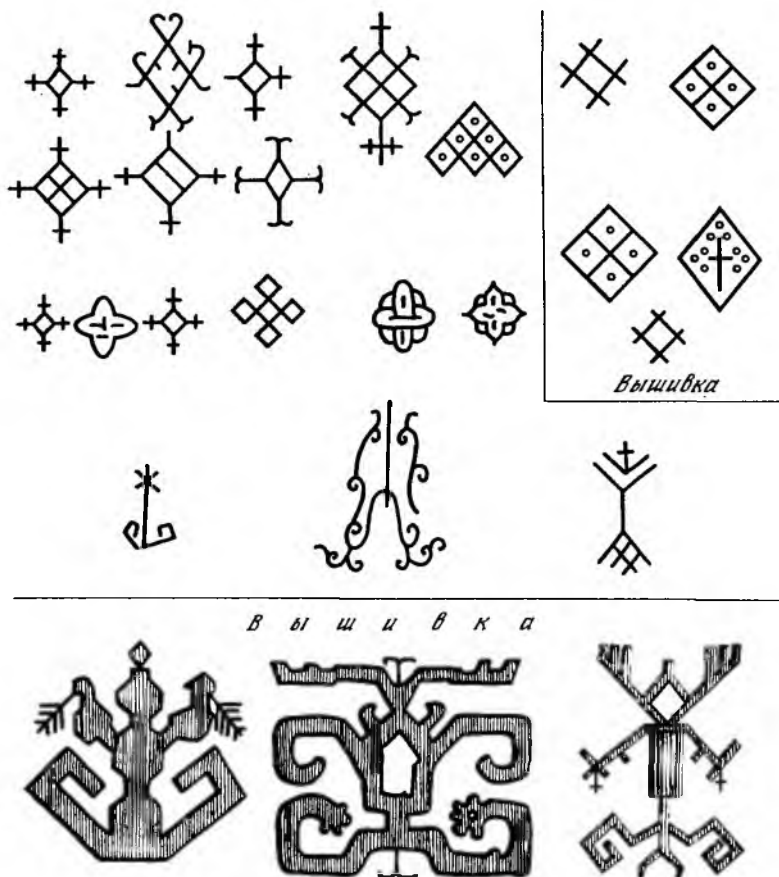


Рис. 88. СИМВОЛИЧЕСКИЕ ЗНАКИ НА ВИСОЧНЫХ КОЛЬЦАХ XII—XIII вв. И В РУССКОЙ ВЫШИВКЕ XIX в.

Итак, пять нижних лопастей посвящены теме плодородия земли и идее распространения блага «на все четыре стороны» (крест с четырьмя крестиками на концах). Свастика на крайних лопастях не может означать здесь солнца, так как солнечные кольца с лучами находятся рядом, *над* свастикой. Эти колечки у основания дужки, появившиеся при коренной переработке старых украшений, можно рассматривать как солнечные знаки у двух концов дужки-небосвода.

В символической орнаментике русской избы мы видели устойчивое изображение трех дневных позиций солнца: утренней, полудневной и вечерней, но в фольклоре наряду с этим широко распространен еще один стандарт — упоминание только двух четко видимых позиций солнца: утренняя заря и восход и вечерняя заря и закат солнца; полудневная

позиция требовала особых расчетов. Эти две зари иногда даже олицетворялись в виде двух девушек.

По всей вероятности, на украшении, которое находилось в общей системе женского убора «между небом и землей» — между кокошником с его небесной символикой и корпусом владелицы, вполне сознательно помещали только два этапа дневного солнечного пути: восход и закат солнца. Полдневная позиция солнца была обозначена на кокошнике. Полной аналогией этому являлась форма прялки, где полдневное солнце занимало верхнюю лопасть, а утренняя и вечерняя позиции солнца изображались внизу на небольших колечках, которые назывались «серьгами»<sup>21</sup>.

Изменение старого прототипа началось не с изготовления этих двух солнечных знаков, а с появления на широком щитке очень сложного, но устойчивого изображения системы волнистых, зигзаговых и изогнутых полос, которые нельзя определить иначе, чем желание мастеров показать двуслойную природу *небесных* вод. Верхний ряд показан как горизонтальная полоса с волнистым верхним краем и ровным нижним. От нижнего края иногда опускаются гирляндовидные полоски, напоминающие трипольские схемы облаков. Иногда вся верхняя полоса заменяется двойным зигзагом, т. е. опять точно так, как изображалось «верхнее небо» художниками энеолита. Нижние полосы завершаются внизу треугольниками, которые устремлены к лопастям, т. е. к тем местам на височном кольце, которые несут на себе знаки земного плодородия. Есть височное кольцо (курган в Покрове), на котором ромбический знак плодородия помещен только на средней лопасти, а от «водного треугольника» к нему тянется прерывистая вертикальная линия из точек, очевидно, изображающая дождевую струю. Эти нижние водяные линии следует считать небесной водой, дождем, устремленным к земле, к нивам, т. е. водой «среднего неба», между небесными запасами воды («хлябями небесными») и землей. Вскоре, вероятно в том же XII в., к изображению двух небес добавляется и становится обязательным изображение двух солнц по бокам кольца.

В выбранном нами примере, семилопастном из Зюзина, посреди водяных линий в середине щитка изображено нечто вроде змеи, что хорошо увязывается с символикой воды. В целом это височное кольцо, отвечающее стандарту второй половины XII — начала XIII в., может быть гипотетически расшифровано так:

1. Солнце изображено дважды в позиции утренней и вечерней зари. Косые насечки подчеркивают движение светила.
2. Верхняя кромка щитка — «верхнее небо», «хляби небесные».
3. Низ щитка, примыкающий к основаниям лопастей, — «среднее небо»: тучи, облака, дождь, капли.
4. Секирообразные лопасти, обращенные вниз, — земля. В ряде случаев здесь (особенно на средней лопасти) мастер помещал тонкогравированные знаки плодородия и плодовитости. На данном кольце теме плодородия земли посвящено пять лопастей.

<sup>21</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 241, 243, 247.

Перед нами типичный для древности пример использования макрокосма не только в распределении закликательных узоров и украшений во всем женском наряде, но даже в миниатюрном микрокосме височного украшения. Такое проникновенное внимание к этому виду украшений объясняется, во-первых, заметностью данной детали убора — тот, кто смотрит на лицо женщины, тот непременно увидит это компактное и емкое отражение макрокосма. Во-вторых, такие нарядные височные кольца, по всей вероятности, были принадлежностью свадебного наряда, а в этом случае закликательная символика была обязательной.

У нас остался нерасшифрованным знак свастики, который в данном случае может рассматриваться не как знак солнца, а только как знак огня. Какое отношение может иметь знак огня к соседним с ним знакам земного плодородия? Самое прямое: вятичи вели земледелие и на старопашотных землях и на расчищенных под пашню лесных участках, выжигаемых огнем. Подсечное земледелие, освоение новых пространств должно было усилиться именно в середине XII в., когда Юрий Долгорукий призывал поселенцев в свою Ростово-Суздальскую землю (и в свою домениальную Москву) со всех сторон. К этому князю «идут люди не токмо от Чернигова и Смоленска, но колико тысяч из-за Днепра и от Волги», так как здесь «еще полей и лесов много» (1148 г.)<sup>22</sup>.

Колонизация отмечена и археологическими материалами. Усиление расчисток леса под пашню убедительно связывает помещение на «картине мира» знаков огня рядом со знаками плодородия земли. Свастика встречена не только в Зюзине, но и в других подмосковных курганах.

Рассмотрим другие случаи дополнительной орнаментации височных колец закликательными символами.

Обычно наборы знаков на лопастях беднее, чем на рассмотренном зюзинском семилопастном, и ограничиваются пятью, тремя, а иной раз и одним знаком. В нескольких случаях характер знаков очень близок к разобранным выше. Это именно тот вариант, который находит полную аналогию в вышивке на русских полотенцах XIX в.<sup>23</sup>

Есть иной вариант: на срединной лопасти изображается сложный орнаментальный узел как бы в виде двух переплетенных букв О, из которых одна поставлена горизонтально. Подобный знак, отлитый как подвеска к ожерелью, известен по радимичским древностям<sup>24</sup>. «Двойное О», как магический знак, известен у западных славян<sup>25</sup>, встречаем его и в рукописях, синхронных нашим височным кольцам — например, в ростовской рукописи 1222 г.<sup>26</sup>

Большой интерес представляют знаки (тоже удержавшиеся в вышивке до XIX в.), которые следует связывать с культом рожаниц. Это сильно

<sup>22</sup> *Татищев В. Н.* История Российская. М.; Л., 1967, т. II, с. 182.

<sup>23</sup> *Равдина Т. В.* Типология и хронология..., рис. 2.

<sup>24</sup> *Рыбаков Б. А.* Радзімічы, с. 99. Карта № 2.

<sup>25</sup> *Wikinger und Slaven. Zur Frühgeschichte der Ostseevölker.* Berlin. 1982.

<sup>26</sup> *Стасов В.* Славянский и восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени. СПб., 1887, табл. LXXXI.

схематизированные изображения рожавшей женщины, опознать которые возможно только с помощью ретроспективного углубления от русских этнографических выпивок XVIII—XX вв. до узора эпохи Всеволода Большое Гнездо<sup>27</sup>. (Рис. 88).

Культе рожаниц резко осуждался церковниками того времени, когда вятические женщины носили эти височные кольца. Архаичных рожаниц, «побесных хозяек», с которыми охотники неолита отождествляли созвездия Большой и Малой Медведицы, было только две. Старейшие списки антиязыческих поучений знают применительно к ним двойственное число: в дательном падеже писалось не «рожаницамъ», а «рожаницама»<sup>28</sup>.

В русском фольклоре рожаницы известны как Лада и ее дочь Леля (аналогично греческим Лето и Артемиде), но со временем, вместе с земледельческой богиней плодородия Макошью они образовали триаду, которая отразилась в двух видах выпивки: Макошь и две всадницы (тема встречи весны) и три рожавших женщины<sup>29</sup>.

Наши височные кольца дважды дают нам последний вариант с тремя рожаницами, углубляя тем самым самый давний сюжет этнографической выпивки на 7—8 столетий<sup>30</sup>. Изображение же семи рожаниц на височном кольце из Царицына, вероятно, более связано со свадебной символикой, чем с культом рожаниц, как таковых. Возможно, что это свидетельство затухания архаичного культа, начала размывания древних представлений о двух побесных хозяйках мира.

Как видим, височные кольца вятичей, относящиеся к христианскому периоду, к тому времени, когда в соседней земле строились Покров на Нерли и Успенский собор во Владимире, оказались миниатюрными языческими скрижалями, на которых мудрые мастера-кузнецы выразили свое миропонимание<sup>31</sup>.



<sup>27</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Текст на с. 475—501; рис. на с. 483—485.

<sup>28</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 464.

<sup>29</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, рис. на с. 500 и 501.

<sup>30</sup> Василенко В. М. Русское прикладное искусство, с. 219, рис. 88; Рабдина Т. В. Типология и хронология..., рис. 2 № 7.

<sup>31</sup> О западнославянских височных кольцах и их магическом значении см. статью В. Гензеля: *Hensel Witold. O magicznej funkcji wczesnosredniowiecznych kabłączkow skroniowych.*— *Slavia Antiqua*, t. XVI, s. 243—251.



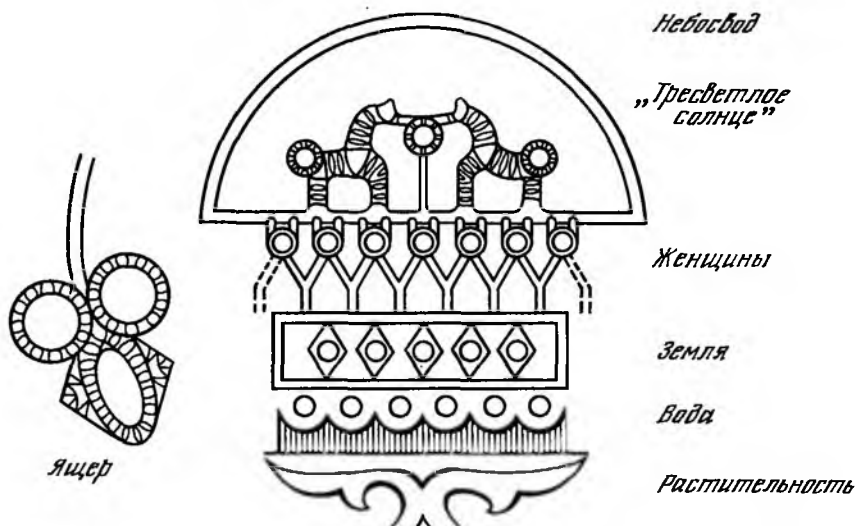


Рис. 89. ВИСОЧНОЕ КОЛЬЦО начала XIII в. СО СХЕМОЙ МАКРОКОСМА: небосвод, солнце, женщины в позе адорации, знаки земли и воды. По бокам — два ящера

Тот устойчивый стандарт, который отмечает семиллопастные височные кольца второй половины XII — начала XIII в., был нарушен каким-то талантливым и, как увидим далее, язычески мыслящим мастером, работавшим, очевидно, накануне татарского нашествия. Речь идет о височных кольцах известного Белевского клада, датировка которого тщательно уточнена Н. Г. Недошивиной<sup>32</sup>. Необычна сама форма находки — клад. Височные кольца известны нам по захоронениям в курганах. В городских кладах нет деревенских височных колец; горожанки носили колты. Здесь же перед нами 17 височных колец, из которых одно является простым, стандартным семиллопастным, а остальные 16 подразделяются на восемь различных типологических групп (от одного до четырех экземпляров в группе), неразрывно связанных со стандартом рядом деталей, но вместе с тем далеко уходящих от устойчивых прежних форм. Многообразие и некомплектность предметов Белевского клада производят впечатление не бытового комплекса женских украшений, а набора образцов владельца мастерской.

Белевские трехлопастные и пятилопастные височные кольца с их изящно изогнутыми лопастями, с их грузевой оторочкой и фигурками животных — это не звено плазмой эволюции, а полный артистизма взлет творческой фантазии мастера. Мастер не отвергал старого, он преобразовал его. (Рис. 88 и 89).

<sup>32</sup> Недошвина Н. Г. О датировке Белевского клада. — В кн.: Славяне и Русь М., 1968, с. 121.

Что уцелело от стандарта? Простая проволочная дужка, средняя секирообразная лопасть и почти в полной неприкосновенности остался литой «водный» орнамент; на некоторых вариантах четко видны семь городков на верхней кромке щитка, к которым *механически* добавлена решетка верхней части щитка<sup>33</sup>.

Что внесено нового? Исчезли «солнечные» колечки, изменилась форма и количество лопастей, на лопастях появился бордюр из колечек. Но самая существенная переработка была произведена в верхней части щитка — здесь над городками мастер поместил решетку из двух рядов, сюда вдвинулась композиция из двух колец и ромбоидальной фигуры, а над решеткой почти во всех случаях были помещены парные фигурки коней или собак (?). На аналогичных кольцах из немногочисленных находок в других местах вместо этих животных даны птицы. В каком направлении шли видоизменения с точки зрения языческой символики? Прежде всего следует отметить, что, несмотря на позднюю дату (Белевский клад приблизительно — ровесник Георгиевского собора в Юрьеве Польском), на вещах этого клада совершенно не заметно влияние христианства.

Рассмотрение языческой символики начнем с верхних элементов украшения. Исчезли солнечные кольца, но внутри кольца, так сказать на «горизонте», появились кони и солнечный символ между двумя конями<sup>34</sup>. Хвосты коней скручены в точно такие же кольца, как средний солнечный символ, а все три новых кольца с лучистой насечкой идентичны двум прежним солнечным знакам по бокам стандартного семилопастного. Следовательно, белевский мастер заменил прежнюю схему из двух позиций (восход — закат) другой схемой — восход — полдень — закат, введя апогей светила, полдень. Он изобразил на своем узорочье то «*тресветлое*» солнце, к которому обращалась Ярославна в «Слове о полку Игореве» и которое так хорошо знакомо нам по многочисленным археологическим и этнографическим примерам. Птицы вместо коней воскрепают в нашей памяти вичижские алтарные арки, где подземный мир обозначен двумя ящерами, а утро, полдень и вечер отмечены птицами: полдневная птица показана в полете, а две остальных — сидящими. Здесь только две птицы и обе они сидящие.

Труднее объяснить замену коней собаками. Собака, как животное связанное с солнечной символикой, не прослеживается ни в фольклоре, ни в изобразительном искусстве. Единственно, что может вести в этом направлении, это близость слов «хорт» — собака, волк и «Хорс» — солнце, божество солнца. На белевских кольцах собаки на месте коней встречаются четыре раза, но, кроме того, есть четыре височных кольца, на которых изображено удвоенное количество собак-хортов: позади каждой собаки, стоящей на линии «горизонта», с внешней стороны дужки (там,

<sup>33</sup> Образец изготавливался путем оттиска в глине стандартного кольца старого типа, а восковая отливка дополнительно обрабатывалась.

<sup>34</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство Владимирской Руси. — В кн.: История русского искусства. М., 1953, т. I.

где на стандарте размещали солнечное колечко) помещена фигура еще одной собаки, завершающая кружевной бордюр. Таким образом на кольцах этого типа наверху помещены две пары собак: две «утренних» и две «вечерних» или иначе: две дневных (в середине цитки) и две ночных (по бокам). Если бы в русском фольклоре существовало такое определенное сумерек (перехода от дня к ночи), какое дает французская поговорка «entre loup et chien» (время «между волком и собакой»), то все было бы решено вполне корректно — срединные животные были бы дневными хортами-собаками, а боковые — ночными хортами-волками.

Большой интерес представляет такое новшество белевского мастера, как «решетка» между конями и «водным» узором. При внимательном (мастер не стремился к демонстративной четкости) рассмотрении этого нового элемента видно, что здесь даны в двух горизонтальных рядах изображения, близкие к вышивке. Нижний ряд, лежащий непосредственно на городках, дает нам пять ромбов, а верхний ряд — семь сильно схематизированных женских фигур с поднятыми вверх руками. Головы и треугольные юбки показаны посредством прорезей, а руки обозначены (на восковой модели) вертикальными желобками. Оба ряда можно истолковать так: ромбы — устойчивый символ земли; женщины с поднятыми к небу руками — праздничная процессия, в данном случае, очевидно, в честь солнца, идущего по небу.

С двух сторон эта ритуальная сцена обрамлена странной композицией из двух крупных колец (крупнее всех на украшении) и третьей овальной или угловатой части ниже колец. Эта композиция как бы продолжает с двух сторон дужки височного кольца и, углубляясь в его верхний край, дотягивается до края «водного» рисунка. На некоторых височных кольцах отверстие в нижней части композиции обведено дополнительным контуром, что придает всей композиции облик ящера с двумя огромными глазами и вытянутой мордой. Два таких ящера проникают от дужки «небосвода» вниз, ниже уровня земли (обозначенной рядом ромбов), и упираются мордами в сложную стандартную систему небесной и земной воды. Такие «ящеры» (см. рисунок 89) есть на всех кольцах белевского клада, кроме одного, являющегося здесь представителем стандарта.

В пользу такой космогонической расшифровки косвенно свидетельствует то, что незадолго до изготовления вещей белевского клада были созданы алтарные арки Вщижа с их небосводом, птицами, языческим Семарглом и двумя огромными луноглазыми ящерами. Расстояние от бывшего Белевского уезда (точное местонахождение клада неизвестно) до Вщижа всего 3—4 дня пути. Мастер мог видеть модель вселенной в храме этого княжеского города. Гадать на эти темы не стоит, так как и вщижские арки и белевские височные кольца отражали одни и те же представления русских людей XII — начала XIII в. о структуре мира.

Отличие белевского мастера от вщижского скульптора Константина заключается в том, что Константин дерзнул выставить свое языческое мировоззрение напоказ и, не таясь, отлил на своих церковных арках и ящера и Семаргла, а белевский ювелир необычайно искусно завуалиро-

вал языческую сущность своих великолепных колец. Только животные и птицы здесь сделаны явно, а остальные его нововведения — женщины в ритуальном танце, ящеры — изготовлены им так, что они незаметны на первый взгляд и нужно рассматривать все детали, сопоставлять разные отливки, чтобы проникнуть в интересный и смелый замысел мастера.

Считаю несомненной принадлежностью к изделиям этого же мастера единственного кольца из Шмарова (б. Лихвинский уезд, соседний с Белевским)<sup>35</sup>. Здесь есть и решетка из семи женских фигур с поднятыми руками и пышный кружевной подзор на лопастях, но над решеткой отлиты не кони и не собачки, а две птицы, а между ними крестообразная фигура из четырех колец, возможно изображающая все четыре позиции солнца: утро, полдень, вечер и ночной подземный путь солнца (?). Возможно, что той же руке принадлежит и височное кольцо из Коломенского района (Богдановка)<sup>36</sup>.

Следует сказать, что в земле Вятичей височных колец богатого убора, подобных белевским, очень немного и они встречаются обычно единичными экземплярами, а не комплектами. Кроме работ белевского мастера, есть и подражания им, отличающиеся «бессмысленностью» решетки и другими деталями.

Этапы насыщения семилопастных височных колец языческим содержанием примерно таковы:

1. Появление двух «солнечных» колечек — вторая половина XII в.
2. Морды ящера — конец XII — начало XIII в.
3. Богатый убор с коньками, птицами и хороводом женщин — первая треть XIII в.<sup>37</sup>

Ящеры попали на височные кольца примерно в то же самое время, когда мастер Константин поместил огромных ящеров на алтарной сени. Это свидетельствует о том, что языческое миропонимание не исчезло в XII в., а наоборот, искало новых форм выражения себя.

Большой интерес представляет обзор географического распределения тех языческих черт, которые прослежены выше. Сопоставим их с границами княжеств XII—XIII вв. При нанесении на карту единичных находок, изготовленных в мастерской белевского «кузнеца серебру», мы видим, что они размещаются в северо-восточной части Черниговского княжества (где находился и Вщиж) вдоль Средней Оки.

В сопредельной с Черниговской Владимиро-Суздальской земле есть только *подражания* богатому убору белевских мастеров (Иславское, Чернево).

Особенно интересно то, что знаки на лопастях (знаки плодородия и рожаницы) встречены только в окрестностях Москвы. Поневоле прихо-

<sup>35</sup> Арциховский А. В. Курганы вятичей, с. 50—51, рис. 39.

<sup>36</sup> Арциховский А. В. Курганы вятичей.

<sup>37</sup> Раевина Т. В. Типология и хронология..., с. 140; Седова М. В. Ювелирные изделия древнего Новгорода (X—XV вв.). М., 1981, с. 13, рис. 2. Височное вятическое кольцо с двумя колечками найдено в слое 1177—1197 гг., а кольцо с решеткой в слое 1197—1224 гг.

дится обращаться к своей старой работе о районах сбыта русских деревенских ремесленников XII—XIII вв.<sup>38</sup> На основании анализа литейной техники удалось установить, во-первых, вещи, отлитые в одной литейной форме (т. е. изготовленные в одной мастерской), а, во-вторых, определить на карте *район сбыта продукции одной мастерской*. При сопоставлении этой карты с картой находок семилопастных с языческими знаками оказалось, что последний ареал очень точно соответствует одному из районов сбыта: Москва в центре, Фили на западе, Косино на востоке, Царицыно на юге, нижнее течение Яузы на севере. Одно височное кольцо этого мастера найдено в самом московском Кремле. Подражания белевскому мастеру встречены в соседнем районе сбыта другого мастера, жившего несколько выше Кремля по Москве-реке.

Московский мастер, выведивший своим *резцом* языческие символы на украшениях, жил примерно во времена Юрия Долгорукого и Андрея Боголюбского, а белевский мастер, работавший в одном из «верховских» городков (Воротынок, Козельск, Серенск?), жил, почти несомненно, позже, в эпоху Всеволода Большое Гнездо или его сыновей, когда создавалось «Слово о погибели земли русской».

«Гривная утварь». Украшения шеи, горла и груди древнерусской женщины были необходимым дополнением к заклинательной орнаментике головного убора и всей одежды в целом. Одежда готовилась из льна и шерсти при помощи такого количества предметов, оснащенных солнечной символикой (вальки, трепала, прялки, ткацкий стан), что суеверные язычники вполне могли положиться на ее антивампирскую надежность. Там, где кончалась тканая одежда, где обнажалось неприкрытое тело человека (кисти рук, ноги, шея), ткань рукава, подола, ворота покрывалась заклинательной (с позднейшей точки зрения — орнаментальной) полосой с символической вышивкой, которая должна была препятствовать проникновению незримых злыдней под одежду, непосредственно к телу.

Самым уязвимым, самым беззащитным по отношению к нечистой силе оказывались наиболее открытые части тела — шея и лицо. Голова, лицо и сердце являются главной сущностью человека — здесь сосредоточено все важнейшее: и центр жизнедеятельности (сердце) и все средства познания многообразия мира человеком: органы зрения, слуха, вкуса, обоняния. Сердце прикрывалось целым набором амулетов (см. следующий параграф), а на шее и около нее сосредоточивалось у каждой женщины множество бус, ожерелий, подвесок с несомненным магическим содержанием.

Количество древнерусских нагрудных украшений огромно; оно исчисляется тысячами комплектов, извлеченных из курганных погребений XI—XIII вв. К сожалению, этот материал еще не приведен в надлежащую всеохватывающую систему; мы располагаем лишь описаниями отдельных типов вещей (в редких случаях с широким общерусским охватом), тогда как необходим учет комплексов, их сопоставление, взаимная

<sup>38</sup> Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси, с. 442—448; рис. 119 (карта).

хронология и многое другое, что позволит выявить как локальные, племенные, отличия, так и общерусские явления, а также и тенденцию эволюции форм и семантики. Вероятно, именно на этом массовом материале удастся в будущем проследить постепенное оттеснение языческого заклинательного начала началом эстетическим. Вероятно, выявятся еще два обстоятельства, важные для истории крестьянского быта: наличие свадебного комплекта (особый свадебный убор существовал вплоть до XX в.) и передача украшений по наследству.

Можно поставить еще один вопрос: не являлись ли некоторые ожерелья с особыми языческими признаками не постоянным, хотя бы и праздничным, украшением, а особым, ритуальным, предназначенным для каких-либо особых игр. Для городских (боярских и княжеских) украшений такими являются, например, пластинчатые браслеты с изображением на них русалий, предназначенные не для обычных выходов княгини (на них представлено жертвоприношение Семарглу!), а для тех же русалий<sup>39</sup>.

Некоторые признаки такой смысловой предназначенности, как мы увидим, есть и в курганных инвентарях. К сожалению, степень сохранности ожерелий и качество раскопочной техники не всегда позволяют выявить количество ожерелий у одной погребенной, их взаимное положение и состав ожерелий.

Пока не осуществлены высказанные выше пожелания, ограничусь самым общим рассмотрением «гривной утвари». Одним из важных разделов этой утвари являются разнообразные бусы, изготовленные, как правило, вне пределов сельской округи: стеклянные бусы делались в городах (Киеве, Новгороде, Полоцке, Рязани и др.), а каменные (из халцедона-сердолика, горного хрусталя и др.) были привозными из заморских ближневосточных стран. Мы знаем, что на Востоке с теми или иными камнями связано множество поверий, но насколько ценилось магическое значение камней в русской деревне, нам не известно.

Металлические подвески можно грубо разделить на две категории. В одну из них войдут типичные, наиболее распространенные подвески в форме круга, креста или лунницы, а в другую — более редкие, обладающие особенностями и требующие специального разбора.

Что касается первой категории, то о них мне в 1951 г. приходилось писать: «... наиболее понятны многочисленные лунницы в форме полумесяца и подвески, имитирующие солнечный диск с лучами. То обстоятельство, что в одном ожерелье мы встречаем иногда по несколько «солнц» и по несколько «лун», может говорить уже о переходе от магического начала к эстетическому, орнаментальному»<sup>40</sup>. «Связь круглых подвесок с солнцем подчеркнута наличием лучей или креста, а иногда и птицы».

<sup>39</sup> Рыбаков Б. А. Русалии и бог Семаргл-Переплут.— Сов. археология, 1967, № 2.

<sup>40</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и скульптура.— В кн.: История культуры древней Руси. М.; Л, 1951, т. II, с. 402; О лунницах см. работу В. В. Гольмстен «Лунницы» («Отчет Исторического музея за 1915 г.»).

«С культом солнца связаны, быть может, и миниатюрные бронзовые топорики, постоянно украшенные солнечными символами»<sup>41</sup>.

В 1960 г. эту тему развил В. П. Даркевич, сосчитавший количество лучей на круглых «солнечных» подвесках. Их в большинстве случаев оказалось 12, что дало полное основание автору связать их с 12 месяцами солнечного года<sup>42</sup>.

Лунницы (полумесяц, обращенный рогами вниз) зачастую рассматриваются как *девичье* украшение. В. П. Даркевич, исходя из того, что в русском фольклоре «месяц» (луна) является мужским началом, считает возможным дать такое толкование разряду подвесок-лунниц с крестом: «Композиция из луны с крестом могла обозначать неразрывность, единство мужского (месяц) и женского (солнце) начал, быть символом супружества»<sup>43</sup>.

Луна и солнце могли означать и другое — «день» и «ночь». А тогда меняется и содержание композиции. Русские деревенские лунницы XI—XIII вв. были подражанием привозным восточным образцам IX—X вв., украшенным тончайшей зернью. Деревенские мастера многое упростили и придали иной облик украшению. Думаю, что без особых натяжек можно предложить следующее истолкование лунниц XI—XII вв. Не исключая совершенно лунарную символику, обратим внимание на то, что в славянских географических широтах луна никогда не смотрит рогами вниз.

Возможно, что лунницы (сохраняя заклинательное обращение к ночному светилу) изображали вместе с тем небосвод с его *двумя небесами*, нависающей над землей, которая представлена или в виде крестообразно расположенных пяти квадратиков или в виде креста. Слово «окрест» означает «округу», пространство вокруг нас.

На лунницах мы видим и три позиции солнца, и косые линии дождя (?), и зигзаговые или капельно-точечные линии, свидетельствующие о стремлении изобразить два слоя небесной воды: верхний слой — «хляби небесные» и нижний слой — «прапруда» — дождь, изливаемый на землю. Синтез трех элементов мифа дают подвески-кольца, у которых внутри кольца-солнца помещена лунница-небосвод, а под лунницей четкие, крестообразно расположенные квадратики земли<sup>44</sup>.

Кроме небесных символов, на подвесках есть такие элементы, которые позволяют считать их символами земли. Таковы косые решетки, которые дают в центре архаичный узор из четырех косо поставленных квадратов.

Большой интерес представляют подвески со знаком *христианского* процветшего креста и подвешивавшиеся к ожерелью (или носившиеся

<sup>41</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство Владимиро-Суздальской Руси.— В кн.: История русского искусства. М., 1953, т. 1, с. 510—511.

<sup>42</sup> Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаменте древней Руси.— Сов. археология, 1960. № 4, с. 62. Сводная таблица подвесок на с. 57.

<sup>43</sup> Даркевич В. П. Символы..., с. 61.

<sup>44</sup> Седов В. В. Восточные славяне..., с. 224, табл. L, рис. 6.

на теле) миниатюрные иконки с изображением богородицы. Найденные в курганах рядом с многочисленными языческими символами, они свидетельствуют, во-первых, о начале проникновения христианства в русскую деревню XII—XIII вв., а, во-вторых, они удостоверяют то, что все синхронные им предметы, находившиеся с ними в одних ожерельях, тоже рассматривались людьми того времени как священные символы.

Здесь перед нами встает вопрос о многочисленных нехристианских крестиках, которые часто входили в состав ожерелий. Они будут рассмотрены ниже в разделе о «четырёхчастной композиции».

Среди более или менее однородных наборов ожерельных подвесок встречаются редкие образцы, требующие особых пояснений. Таковы, например, подвески из радимичских курганов XI—XII вв., воспроизводящие значительно более ранние звездчатые подвески VIII—IX вв.<sup>45</sup>

Интересны подвески из тех же радимичских курганов в виде двух пересекающихся букв «О» (одна из них горизонтальная). Оба овала покрыты выпуклыми точками<sup>46</sup>. Мы уже видели подобный знак на вятических височных кольцах, где он замещал стандартный знак земного плодородия. Этот двувальный знак известен в древностях западной Балтики. У балтийских славян есть крестообразные подвески, на которых данный знак четырежды повторен на каждой<sup>47</sup>. Очевидно, это — один из вариантов важного символа плодородия; его восточнославянские истоки неясны. Значение точек на двувальных подвесках разъясняется другим типом радимичских подвесок, которые имеют вид змеи и тоже сплошь покрыты такими же точками-каплями. По всей вероятности, эти каплеобразные точки означают дождь, капли дождя, что так неразрывно связано со змеями. Эти оба типа подвесок не единичны и представляют местный вариант аграрно-магической символики. Кроме четких образцов с каплями, есть простенькие, повторяющие лишь общий контур.

С аграрной магией, и в частности симильной магией вызывания дождя, связаны подвески-чашечки. Миниатюрные чашечки — без дна. Н. И. Савину удалось в 1920-е годы наблюдать в Дорогобужском районе Смоленской области обряд поения земли женщинами сквозь подобные бездонные чашечки. Это разъяснило смысл курганных находок.

В разных местах встречаются круглые подвески с фигурой птицы внутри кольца. Птица показана в условной позе широкого полета в полный размах крыльев. На вщижских арках птицы в таком виде помещены внутри солнечного круга в *полдневной* позиции солнца.

Так же в разных местах (Суздальщина, Черниговщина и др.) найдены литые в одной форме небольшие подвески с изображением мужчины, летящего на двух лебедях. Трудно сказать, какой сказочно-мифологический сюжет отражен в этой интересной композиции. Полет на лебедях на север, к гиперборейцам известен из мифа об Аполлоне. В русских сказках («Гуси-лебеди») повествуется о том, как гуси-лебеди унесли

<sup>45</sup> Рыбаков Б. А. Радзімічі..., с. 92, табл. VI—28

<sup>46</sup> Рыбаков Б. А. Радзімічі..., рис. 25—26.

<sup>47</sup> Wikinger und Slawen.



мальчика, но здесь не мальчик, а усатый мужчина. В городском прикладном искусстве и в храмовой скульптуре известен сюжет «вознесение Александра Македонского» на двух птицах (см. ниже). Он являлся как бы зрительным воплощением идеи неба и помещался в верхней части орнаментируемого пространства: наверху диадемы, в арке закомары.

Пожалуй, самыми интересными подвесками, смысл которых разъясняется при ознакомлении с этнографическими данными, являются круглые подвески с головой быка из земли Радимичей<sup>48</sup>. Они впервые найдены во Власовичах (Власовичах) близ Суража на Ипути, но есть и в других местах. Схожая подвеска известна и среди материалов владимирских курганов. Ободок подвески по всему кругу украшен выпуклыми точками. Середина круга занята огромной головой быка; четко профилированы рога, уши, большие круглые глаза. На лбу быка двойной треугольный знак, опускающийся углом книзу. Морда быка с рогами занимает всю внутреннюю поверхность подвески. (Рис. 118).

Совершенно исключительным является то, что вокруг головы быка расположено *семь женских фигурок*. Они изображены крайне схематично — так, как обычно вышивают женские фигуры на второстепенных местах вышивки: круглая голова и удлинненно-треугольная юбка. Расположены они подчеркнuto разбросанно, без привычного порядка: три женщины помещены между рогами, причем одна из них показана вниз головой. Две пары фигурок находятся с обеих сторон морды быка. В каждой паре одна фигура вверх головой, а другая — вниз. Эти «таврокатасии» связаны с какими-то особыми игрищами в честь быка или тура. Еще Прокопий Кесарийский писал о том, что славяне приносят в жертву богу-громовержцу быка. Жертвоприношения быка Илье Пророку (заменившему Перуна) сохранились на русском Севере вплоть до XIX в.<sup>49</sup>

У белорусов и у южных славян известен старинный обряд «турицы». С этим обрядом, очевидно, связан и тот танец, который упомянул в одном из своих стихотворений Г. Р. Державин:

Танцуем... танцуем и бычка.

У потомков дреговичей и у потомков вятичей до XIX в. сохранился девичий головной убор с большими «турьими» рогами из соломы и ткани (окрестности Турова. Материалы этнографа Супинского). В быв. Калужской губернии у девушек в конце XIX в. существовал праздничный головной убор с огромными рогами. Священники не пускали таких «рогатых» невест в церковь<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Рыбаков Б. А. Радзімічы..., с. 92, табл. VI, рис. 4, с. 122. Четкая фотография опубликована мною в «Истории русского искусства». М., 1953, т. I, с. 68.

<sup>49</sup> Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян.— В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. с. 91.

<sup>50</sup> Материалы по этнографии России.

Этнографический материал по культу быка-тура огромен<sup>51</sup>. В Киеве была «Турова божница». Во многих местах южной части лесной зоны есть села с названием Туровичи. Турьи рога, как мы видели, были священным ритуальным сосудом.

Культ быка, «буй-тура», «яр-тура» был культом яркой жизненной силы и сохранялся очень долго. Для расшифровки изображений быка и семи девушек очень важны сведения об игре в быка, сообщенные известным исследователем «нечистой силы» С. В. Максимовым. Игра производилась на святки (с 25 декабря по 6 января) в избах, отводимых для посиделок и игрищ.

*«Игра в быка.* Парень, наряженный быком, держит в руках под покрывалом большой глиняный горшок с приделанными к нему настоящими рогами быка. Интерес игры состоит в том, чтобы *бодать девок* и притом бодать так, чтобы было не только больно, но и стыдно. Как водится, *девки поднимают крик и визг*, после чего быка убивают: один из парней бьет поленом по горшку, горшок разлетается, бык падает и его уносят»<sup>52</sup>.

Примерно такие «турицы» и изображены на замечательных радиометрических подвесках. Вполне возможно, что особое ожерелье с головой быка и «девичьим переполохом» одевалось не повседневно, а именно в дни туриц, русалий 6 января, которыми завершались зимние святки и их последний цикл — «велесовы дни»<sup>53</sup>.

«На тех же своих законопротивных соборищах,— говорится в одном из поучений против язычества,— и некоего *Тура-сатану* ... вспоминают и иные лица своя и всю красоту человеческую, по образу и по подобию сотворенную, некими харями или страпилами (масками) закрывают»<sup>54</sup>.

Маска быка или тура — обязательная принадлежность как святочного, так и масленичного гулянья ряженых. У южных славян «турицами» называют весенний карнавал на масленицу, а у западных «турицы» отмечаются около троицына дня<sup>55</sup>.

*Гривны, обручи (браслеты), перстни.* Гривны — массивные проволочные или пластинчатые украшения надевались на шею, очевидно, поверх ожерелий из бус и подвесок. Символическое значение гривен не подлежит сомнению, но вместе с тем и не поддается раскрытию. Гривны носили не только женщины, но и мужчины, для которых это было не только

<sup>51</sup> Никольский Н. М. Живёлы ў звичаях, і абрадах, і вераньях беларускага сяляцтва. Менск, 1933.

<sup>52</sup> Максимов С. В. Нечистая неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 298. Большой этнографический материал приведен в превосходной работе В. И. Чичерова: Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. (Очерки по истории народных верований). М., 1957.

<sup>53</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 429—430.

<sup>54</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 187.

<sup>55</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 431.

украшением, но и признаком знатности. Возможно, что гривны отмечали семейное положение девушки или женщины, но археологические находки предметов не всегда могут быть соотнесены с возрастом погребенной, определение которого могло бы помочь нам.

К этому же разряду относятся кольца и перстни, которые до наших дней сохраняют свое символическое значение (обручальные кольца).

Со свадебной символикой следует связать хорошо изученные Т. В. Равдиной вятические перстни. Исследовательница датирует их узкой датой (кстати, совпадающей с датой символических знаков на семилопастных) — «начало третьей четверти XII в.»<sup>56</sup>

На перстнях мастера выделяли 1—3—5 орнаментальных квадратиков; если был только один квадратик, то изображалось или солнце или крест с пересеченными концами. Чаще всего на перстнях было по три квадратных клейма; в среднем помещали солнце или крест или же знак земли с четырьмя точками. При пяти клеймах крайние обычно повторяли рисунок соседних. Заклинательный смысл перстней с тремя позициями солнца и знаками земли раскрывается сам собою. Вероятно, они были обручальными кольцами эпохи Юрия Долгорукого. Из особых колец следует упомянуть привозной перстенок из кургана в Туровичах, на щитке которого сделана греческая надпись. Вероятно, это — трофей, привезенный радимичским воином во время похода на Царьград в 907 г. (в других походах радимичи не участвовали)<sup>57</sup>. Надпись на щитке:  $\epsilon\rho\omega\epsilon\eta\epsilon\iota$ , т. е.  $\epsilon\rho\omega\epsilon\eta\epsilon\iota$  — «скажу ей-ей!». Это формула клятвы, удержавшаяся в русском языке вплоть до XIX в. Церковь возражала против божбы («ей-богу») и допускала только «ей-ей»:

«Не клятися отинудь никако же: ни небом, ни землею, ни иною коею клятвою и до главы своея и влас, разве «ей-ей, ни-ни!»<sup>58</sup>.

Запрещение божбы существовало долго. В романе Мельникова-Печерского «В лесах» монахиня на предложение побожиться отвечает: «Божиться не стану, — ответила Таифа, — и мирским великий грех, а иночеству паче того. А если изволишь, вот тебе по евангельской заповеди, — продолжала она, поднимая руку к иконам, — буди тебе ей-ей! И положив семипоклонный начал, взяла из киота медный крест и поцеловала»<sup>59</sup>. (Рис. 91).

Кое-что даю для нашей темы и браслеты, на которых прослеживается такая привычная тема, как «земля и вода», выражаемая древним определением «Мать-сыра-земля». На пластинчатых браслетах часто изображалась плетенка, символизирующая водную стихию, и рядом с водой — ромбы с точками, означающие землю, поле.

<sup>56</sup> Равдина Т. В. Древнерусские литые перстни с геометрическим орнаментом. — В кн.: Древняя Русь и славяне. М., 1978, с. 133—138. Семантики изображений автор не касалась. Сводная таблица на с. 134.

<sup>57</sup> Рыбаков Б. А. Радимичи..., т. VI — р. 20, с. 146.

<sup>58</sup> Гальковский Н. М. Древнерусские слова... Поучение митрополита Фотия. М., 1913, т. II, с. 108, 1408—1431.

<sup>59</sup> Мельников-Печерский П. И. Собр. соч. СПб., 1909, т. II, с. 369.



Рис. 90. АМУЛЕТЫ-ОБЕРЕГИ С СИМВОЛАМИ ЗАЩИТЫ И БЛАГОПОЛУЧИЯ

Широко были распространены витые и плетеные проволоочные браслеты. Здесь без всякой орнаментации, самим переплетением проволоки достигался эффект волнистости, связывающий «обруч» с идеей воды. Как увидим в следующей главе, городские браслеты были прочно связаны с праздниками русалий, молений о воде.

*Наборы языческих оберегов.* Давая общие сведения о русских курганных амулетах в 1951 г., я назвал их «языческими письменами»<sup>60</sup>. Дальнейшая разработка этой темы, к которой подключились и другие исследователи (В. М. Василенко, В. В. Седов и др.), показала правомерность такого определения: если отдельный предмет выражал какое-то единичное понятие, соответствующее слову в человеческой речи, то комплекс предметов представлял уже целую фразу. (Рис. 90).

Поясню это примером. Среди различных комплектов амулетов-оберегов (носившихся на груди, *у сердца*), есть наборы, скрепленные металлическими цепочками и подвешенные к полукруглой дужке, что гарантирует целостность комплекса. Возьмем один из таких комплексов, выбрав наиболее полный<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> История культуры древней Руси, М., 1950, т. II, с. 400.

<sup>61</sup> Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси, с. 156, рис. 29; *Он же*. Прикладное искусство и скульптура.— В кн.: История культуры древней Руси. М., 1951, т. II, с. 403, рис. 194—I. Набор из радимичского кургана в Коханах.



Рис. 91. УКРАШЕНИЯ С ЯЗЫЧЕСКИМИ СИМВОЛАМИ.

Наверху слева — основа подвесок-амулетов с обозначением символа земли и небесных оленей.

В центре — перстень с греческой надписью: «Скажу ей-ей!».

Внизу — костяные «утко-кони»

К полукруглой дужке на литых цепочках прикреплены следующие предметы:

1. Птица в сложной позе (сидит в гнезде?).
2. Ложка.
3. Ложка.
4. Пилообразный предмет, являющийся, как показывают другие наборы, упрощенным изображением челюсти хищника.
5. Ключ.

Наличие двух ложек сразу определяет, что мы имеем дело с двумя лицами, которым выражается пожелание быть сытыми. Ложка как символ сытости и шире — благосостояния вообще, хорошо известна в русском фольклоре.

Амулет-талисман предназначался «молодым», двоим людям, вступающим в брак. Общеизвестно, что молодых женщин (даже замужних) часто

хоронили в их свадебном уборе, во всей полноте узорочья и оберегов. Свадьба, уход девушки из-под покровительства родного дома, своих дедов-предков в чужую семью жениха, всегда была обставлена бесчисленным количеством обрядов, заклинаний, особых деталей одежды. Вполне естественно подобные наборы амулетов расценивать не как украшение, а как овеществленное заклинание: *«Будьте всегда сыты!»* Птица очень часто является символом семьи. Недаром до наших дней бытуют выражения: «семейное гнездо», «она устраивает свое гнездышко», «свила гнездо» и т. п.

Символика ключа элементарна — сохранность имущества новообразующейся семьи. Челюсть хищника тоже не вызывает сомнений. Еще в каменном веке люди носили в качестве амулетов просверленные зубы и когти хищников; они должны были отгонять от человека всяческое зло.

Все предметы данного набора выражают примерно следующую благожелательную фразу:

Да будет счастлива ваша семья,  
Будьте оба вы в сытости и благоденствии,  
Пусть неприкосновенным будет ваше имущество,  
И да разыдутся враги ваши!

Заклинание, заговор, молитвенное обращение к богам нужно произносить многократно, так как «злые ветры» всегда могут нанести на человека новую напасть, а закликательный орнамент на одежде — письмена, набор символических предметов — письмена, которые *постоянно* отгоняют зло и воздействуют на силы добра, обеспечивающие благополучие человека.

Фактор времени, проекция добрых пожеланий в будущее, тоже учтены мудрым мастером-«хранильником» — полукруглую дужку (это устойчивая форма) следует рассматривать как схематичное изображение небосвода. Хорошо известные нам по многочисленным примерам три позиции солнца показаны и здесь: у основания дужки-небосвода помещены два колечка, аналогичные солнечным кругам семилопастных. Третье, полдневное, кольцо помещено, как и следует, в высшей точке небосвода. От этого полуденного солнца идет вниз вертикальная полоска, как бы напоминающая нам, что «полудень чтут ...» Кольца ниже горизонтальной «земли» могут означать ночной ход солнца (?).

Следовательно, ко всем добрым пожеланиям мы должны добавить еще: «И да будет так, пока солнце светит!» Учитывая, что под «белым светом» подразумевалось не только небо, осиянное солнцем и «неисповедимым» дневным светом, но и вся земля, природа и люди («один-одиношенок на *всем белом свете*»; «пойду искать по свету, где оскорбленному есть чувству уголок ...» и т. п.), эту формулу можно дать и в таком виде: «И да будет так, доколе свет стоит!»

Верхняя основа набора амулетов («белый свет») не всегда такова, как описанная выше; иногда она бывает более упрощена, а в северных районах, где долго держались архаичные представления о лосихах или важенках, являвшихся небесными хозяйками-рожаницами, основа для

комплекта оберегов украшена двумя оленьими головами, рога которых переплелись, образуя четыре квадрата и тем самым соединяя идею неба с идеей земли, т. е. опять-таки изображая «белый свет». Из земли, между мордами оленей, вырастает нечто вроде мирового «древа жизни», достигающего неба; иногда у древа обозначены два корня. Отмеченные выше квадратика земли образованы и кроной этого древа и рогами важенок северного оленя, сливая воедино земное с небесным. В центре композиции и на ее вершине помещены солнечные знаки — концентрические круги. Из подвесок-амулетов уцелела только одна ложечка<sup>62</sup>.

На юге существовал еще один вид основы для подвешивания амулетов, сделанной в форме якоря. Наверху — три кольца, как бы солнце в трех *дневных* позициях; внизу — солнце в трех *ночных*, подземных позициях. Верхний и нижний ярусы соединены стержнем, сплошь покрытым изображениями *семи* солнц (курган в Кветуни близ Новгорода Северского).

Учитывая разрозненность комплексов и их неполноту, рассмотрим наборы амулетов по их составным частям.

*Ложки.* Этот упрощенный символ благополучия является наиболее частой находкой в составе наборов амулетов, встречаясь в разных сочетаниях других оберегов.

Черенок ложки бывает изогнут. Многие ложки орнаментированы. Самым частым, и очень стандартным, является покрытие всего черенка от чаши до петли плетенкой, в просветах которой помещены солнечные знаки — кружок с точкой в центре. Солнечных кружков, окруженных извилами плетенки, всегда точно *семь*.

Есть ложечка, на черенке которой изображен ромб с четырьмя точками внутри, т. е. знак земли. Уникальной является находка в Кветуни на Десне: у ложечки-целилки верхняя часть черенка украшена человеческой фигуркой, задрапированной в какой-то орнаментированный убрus<sup>63</sup>.

Чашечки этих миниатюрных ложек (общая длина ок. 9 см) изготовлены так, что ими можно черпать жидкость. Вполне возможно, что они употреблялись при знахарских процедурах, когда следовало поить больного «живой водой», водой «с уголька» и т. п. Для этих же целей, вероятно, употреблялись и маленькие бронзовые чашечки с крестом на дне.

*Ключи.* Ключи-амулеты символизируют, разумеется, сохранность, неприкосновенность домашнего имущества. По своему виду они больше похожи на ключи от шкатулок или ларцов, чем на ключи висячих замков или дверных задвижек. Это как бы несколько сужает сферу магического действия ключей-амулетов, но, возможно, что для этого вида оберегов сознательно выбрана форма ключа, запиравшего ценнейшее из ценного. Быть может, таким объектом колдовской охраны был выбран действительно ларец с украшениями невесты, украшениями, как мы убедились,

<sup>62</sup> Спицын А. А. Гдовские курганы в раскопках В. Н. Глазова — МАР, 29, СПб., 1903, табл. XXI, 6.

<sup>63</sup> Седов В. В. Восточные славяне..., с. 290, табл. LXXVII, рис. 8.

полными заклипательной силы. Ключики размером в 5—8 см могли быть реальными инструментами для запираания небольших ларчиков с драгоценным узорочьем. Для девушки, входившей в чужую семью, такой ларчик был хранителем ее приданого, ее личной собственности, принесенной из родного дома.

*Гребни.* Частой находкой в системе подвесных оберегов являются небольшие бронзовые модели гребешков. Они всегда увенчаны двумя головами животных (коней?), иногда в общей трактовке гребешка ощущается нечто вроде контура двуглавого орла (за 300—400 лет до появления великокняжеского герба), хотя головы существ не похожи на птички. Включение изображения гребня в состав оберегов вполне естественно, так как этот предмет прямо связан с гигиеной, а следовательно, со здоровьем и жизнью человека. В русских сказках волшебный гребень в руках героя является мощным оружием против Бабы-Яги, преследующей героя: в критический момент, когда Яга настигает героя, тот бросает гребень, и перед Ягой вырастает дремучий лес или неприступные горы.

Гребни связаны с расчесыванием волос и с мытьем их. Реальные, бытовые гребни древней Руси делались обычно из кости. На этом основана старинная загадка: «Царь Костентин гонит кони через тын». Царь Константин — костяной гребень; тын — зубья, а «кони» — нежелательные обитатели волосяного покрова.

В бытовых гребнях XI—XII вв. мы видим парные существа на верхней части гребня (два лебедя, два медведя и др.) и почти обязательно идеограмму воды в том или ином ее облике. Вода может быть изображена в виде гребешков волн или в виде обычной плетенки. На гребне из Пскова водная стихия представлена живописно, как бы в виде реки, на одном берегу которой бродят четвероногие звери, на другом растет елка, а по самой реке плывет ладья под парусом<sup>64</sup>. Ассоциативная связь гребня с водой двояка. С одной стороны, расчесанные волосы или заплетенная коса постоянно связываются со струями воды и волнами, а с другой, не подлежит сомнению и бытовая связь с мытьем головы и последующим расчесыванием волос. Гребни в наборе амулетов следует рассматривать как гигиенически-медицинский профилактический оберег от тех видимых и невидимых носителей болезней, которых народ уже тогда определил как врагов человека.

Иногда гребни-подвески (вне набора) снабжались сложной композицией. Таков, например, металлический гребешок из Залахтовья. Во всю длину гребня тянутся две зоны: нижняя с солнечными знаками и верхняя с каплями воды. Эта водяная зона завершается с боков двумя головами ящеров. Над водяной зоной находятся два коня и ромбический знак на столбике между ними.

По всей вероятности, на этом севернорусском предмете изображена картина мира, характерная для северных племен, живших у озер и хозяйственно связанных с водной стихией.

<sup>64</sup> Чернягин Н. Н. Гребень из Псковского городища.— Сов. археология. Л., 1948. т. X, с. 306.



Небольшой ромбик в центре композиции, по всей вероятности — земля; кони в солнечных знаках — небо с дневным солнцем; солнечные знаки *ниже* воды, под особой чертой — очевидно, ночной ход солнца по подземному океану. Композиция с двумя ящерами по сторонам доживет до XIX в. и отразится, как мы уже видели, в орнаментике оконных наличников Верхнего Поволжья.

*Птицы.* Птицы среди амулетов встречаются трех видов: одни из них даны сильно обобщенными, так что трудно определить их видовую принадлежность, у других показан небольшой гребешок и их можно принять за кур. Лапы почти поджаты, хвост обязательно распушен — мастер хотел показать птицу при выполнении семейной обязанности, сидящей на яйцах. Третий вид птиц, встречающийся в севернорусских курганах, — гусыни с солнечным циркульным орнаментом или с каплеобразными точками. Если принять предположение о том, что наборы амулетов являлись наборами свадебными, то и наличие домашней птицы и статичность изображений, связанная с высиживанием птенцов, станут вполне понятны. В свадебных песнях образ птицы очень част.

*Рыбы.* Рыбы редко встречаются в составе амулетов. В тех наборах, где есть рыба, нет птиц; рыба как бы заменяет такой привычный символ семьи, как наседка. Остальные компоненты набора обычны: ключ, «конек», нож<sup>65</sup>. В свадебном фольклоре рыба как символ, заменяющий птицу, не встречается.

Свет на семантику этого амулета проливают волшебные сказки весьма архаичного происхождения. В сказках о трех богатырях или о трех царствах (восходящей, как полагаю, к догеродотовским временам) герои рождаются в царском дворце или от горошины или от рыбки, съеденной царницей, служанкой, собакой. Царь был бездетен. «Прорицательные» люди советуют поймать рыбу «золото-перо». Ловят ее шелковым неводом. Пойманную рыбку готовят для царя; повариха съела кусок, собаке дала кусок и царица поела рыбы. Все они от этой рыбы забеременили и одновременно родили трех богатырей, которые затем борются со Змеем и отвсевывают Золотое царство. Сильнейшим из них, получившим Золотое царство, является самый младший (сын собаки)<sup>66</sup>.

Учитывая повсеместность и устойчивость сказок этого типа, известных у украинцев, русских и белорусов, можно понять включение рыбы в состав амулетного набора взамен домашней птицы.

*Ножи и топорики.* Среди амулетов есть не только такие благопожелательные, как ложка, ключ, птица или рыба, но и отпугивающие, защищающие владелицу от внешнего зла. К ним относятся модели ножей в ножнах, миниатюрные бронзовые топорики и вещи, связанные с хищным зверьем. Ножички типа «финок» и их ножны делались из кости; на футляре обычно просверливались дырочки. Возможно, что они применя-

<sup>65</sup> Рыбаков Б. А. Радзімічы..., с. 92, табл. VI, № 31. Курган в с. Смялич Черниговской области.

<sup>66</sup> Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974, с. 57, 65.

лись в каких-либо знахарских манипуляциях, но, кроме того, могли и устрашать невидимую нечисть.

Топорики воспроизводят форму реальных рабочих топоров, хорошо известных по курганным находкам<sup>67</sup>.

Топорики были насажены на деревянные топорница и являлись точной моделью топора, готового для рубки. Топор, универсальное орудие и оружие, был неотъемлемой частью крестьянского быта. От вырубки леса для подсечного земледелия до колки дров для печи, от постройки избы до изготовления деревянной посуды — везде был необходим топор. Топор носился всегда при себе (за спиной, заткнутый за пояс) и в случае необходимости служил оружием. Фольклор сохранил множество примет и поверий, связанных с топором. Для молодой семьи (если принять допущение, что наборы свадебные) топор был символом двух реальностей: во-первых, расчистки лядины под пашню, т. е. создания *своего*, новосемейного поля, собственной нивы, а, во-вторых — постройки нового, *своего* дома. В таком качестве топорики, точнейшим образом повторяющие все детали настоящих хозяйственных топоров, вполне вписывались в наборы оберегов, посвященных семейному гнезду, его благополучию и защищенности.

О прямой смысловой связи топориков с хозяйственной деятельностью древнерусских пахарей говорит интересная находка на Княжьей Горе (на Роси); топорик не стандартного типа (6 см длиной). В середине лезвия даны два больших концентрических круга; внутренний круг перекрещен косым крестом, между концами которого обозначены крупные точки, что является, как мы знаем, одним из стандартов древней идеогаммы поля, нивы.

На щеке обуха изображен причудливый растительный (?) орнамент с обозначением семени в нижней части ствола. Все это хорошо соотносится с земледельческой подсекой. Правый берег Роси покрыт огромным лесным массивом, существующим до наших дней.

Однако нельзя пройти мимо еще одного признака: на топориках почти обязательно изображались *солнечные знаки* (круг с точкой), покрывавшие почти все лезвие; об этом мне приходилось писать еще в 1951 г.<sup>68</sup>

Следует согласиться с А. А. Миллером, что «для южных районов Европы топор являлся символом молнии»<sup>69</sup>.

Сербский исследователь М. Филипович посвятил специальную статью топору, как символу Перуна<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и скульптура, т. II. Сводная таблица амулетов — рис. 194 на с. 403.

<sup>68</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и скульптура, т. II, с. 400, рис. 194—2 на с. 403.

<sup>69</sup> Миллер А. А. Элементы «неба» в вещественных памятниках.— Изв. ГАИМК, вып. 100. (Сборник в честь Н. Я. Марра). Л., 1933, с. 148.

<sup>70</sup> Филипович М. Культ бога Перуна.— В кн.: Гласник Земальского музея, Сараево, 1953; тождественный русским находкам был найден топорик в Польше в Ленчице. См.: Nadolski A. Miniaturowy toporek z grodziska w Tumie pod Łęczysa.— Przegląd Archeologiczny, t. IX, вып. 2, 1953, s. 389—391; см. также: Даркевич В. П.

Как и во многих других случаях, здесь, очевидно, наблюдается полисемантизм, слияние воедино разных аспектов восприятия символа. Думаю, что здесь гармонично сливалось утилитарно-магическое с мифологическим, топор, как первейшее орудие крестьянского труда, и топор, как оружие небесного громовержца. (Рис. 92).

*Челюсти хищника.* «Лютый зверь». Уже приходилось упоминать о стилизованной челюсти зверя в составе набора амулетов. Степень стилизации различна. Нередко две сопряженные челюсти показаны мастером довольно натуралистично: разработаны зубы, четко выделяются сомкнутые клыки, показаны десны и даже, при посредстве маленьких капель, обозначена слюна зверя<sup>71</sup>.

В ряде случаев челюсти упрощены. Последнее звено эволюции было бы неопознаваемым, если бы у нас не было исходных и промежуточных форм. Серебряные и бронзовые челюсти и отдельные клыки являются прямыми потомками амулетов людей каменного века из натуральных зубов и когтей хищных животных.

В эпоху Киевской Руси им, по всей вероятности, придавалось охранительное значение. Зубы зверя должны были отпугивать врагов видимых и невидимых. Наряду с металлическими моделями в наборах амулетов встречаются и настоящие звериные зубы и когти.

С этим же кругом представлений связаны и знаменитые древнерусские «коньки», часто встречающиеся в наборах оберегов. К ногам этих животных часто подвешивали два круглых бубенчика, звон которых должен был постоянно привлекать внимание к оберегу. Этим амулетам посвящена исчерпывающая работа В. В. Седова<sup>72</sup>. Ареал «коньков» — область Кривичей, частично Радимичей; есть она на берегах Западной Двины и в пространстве между Псковом и Новгородом. Дата их установлена В. В. Седовым — от X в. до начала XIII в. Употребление этих амулетов было, как видим, устойчивым. Автор связывает их с древним балтским культом коня<sup>73</sup>. В своих прежних работах я предполагал изготовление этого типа амулетов где-то в земле Кривичей, например в Смоленске, и называл их по принятой тогда терминологии «коньками» (некоторые именовали их «собачками») <sup>74</sup>.

В настоящее время, соглашаясь почти со всеми выводами В. В. Седова, я хочу пересмотреть зоологическое определение животного, послужившего исходной формой амулета. Соответствуют ли животные, фигурки которых найдены в шестидесяти пунктах Восточной Европы, облику коня?

Против признания «коньков» конями говорят уши, высоко поднятые над головой и кончающиеся острыми уголочками. Против коня говорит

Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве.— Сов. археология, 1961. № 4.

<sup>71</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и скульптура, с. 95, рис. 131. Амулет из земли Вятчей.

<sup>72</sup> Седов В. В. Амулеты-коньки из древнерусских курганов.— В кн.: Славяне и Русь. М., 1968, с. 151—157.

<sup>73</sup> Там же, с. 156.

<sup>74</sup> Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси, с. 458.

толстый хвост, задранный кверху; также против коня говорит манера изображения морды с выпуклым лбом и пасти, доходящей почти до ушей. У лошади рот занимает значительно меньшую часть морды. Но самым главным аргументом против признания условных «коньков» изображением коня являются лапы. Передние ноги коней в спокойном состоянии вертикальны, а в движении согнуты так, что сгиб выдвигается углом вперед. У интересующих нас зверей лапа согнута в обратную сторону, углом назад. Животное не может быть ни однокопытным, ни парнокопытным. По форме согнутых передних лап (обе лапы совмещены) животное может относиться или к кошачьим или к псовым. Длина лап и задранный непушистый хвост говорят против псовых (волка, собаки). Наиболее отвечает всем признакам нашего животного — рысь.

У рыси довольно высокие лапы с опушкой у сгиба (это есть на амулетах), торчащие вперед уши с кисточками на концах, толстый, загнутый вверх хвост (длина 24 см при длине туловища до 109 см). Шкура рыси покрыта большими круглыми пятнами «пестротинами», а на амулетах обязателен орнамент из круглых солнечных знаков, которые могли нести здесь двойную семантическую нагрузку, обозначая пятнистого зверя и вместе с тем придавая оберегу особую силу посредством солярной символики.

Подобные знаки мы уже встречали на изображениях птиц и настоящих коней, где они являлись только символическими.

В некоторых русских говорах (например, вятском) рысь называют «лютым зверем», не упоминая слова «рысь», что говорит о табуировании священного животного. Архаичный медвежий культ привел, как известно, к табуированию имени хозяина леса, которого стали называть иносказательно «мед вѣдающий» — «медвѣдь». «Лютый зверь» упоминается Владимиром Мономахом: рысь прыгнула ему на седло.

Не исключена возможность того, что культ рыси восходит к значительно более ранним временам. В мифе о Деметре и Триптоleme, научившем скифов земледелию, говорится, что скифский царь Линх хотел присвоить себе изобретение земледелия, но Деметра наказала скифа, превратив его в рысь. Поскольку говорится о скифах, научившихся земледелию, то ясно, что речь идет о скифах пахарях, т. е. о праславянах Среднего Поднепровья. К сожалению, в восточнославянском сказочном фонде не отразился этот «лютый зверь».

Обереги в виде рыси, как бы готовой к прыжку, должны были считаться надежной охраной. Лютый зверь является крупнейшим кошачьим наших широт и одним из сильнейших и ловких хищников русских лесов. Пребывание рыси на деревьях, прыжки сверху вниз могли содействовать сближению ее с небесными символами.

«Утко-кони». Самыми интересными, ключевыми для решения многих вопросов космогонического характера, являются костяные подвески в виде лошадок с углым туловищем. В первой книге о язычестве мне уже приходилось писать о них<sup>75</sup>. (Рис. 93).

<sup>75</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 236 и след. Рисунок на с. 237.

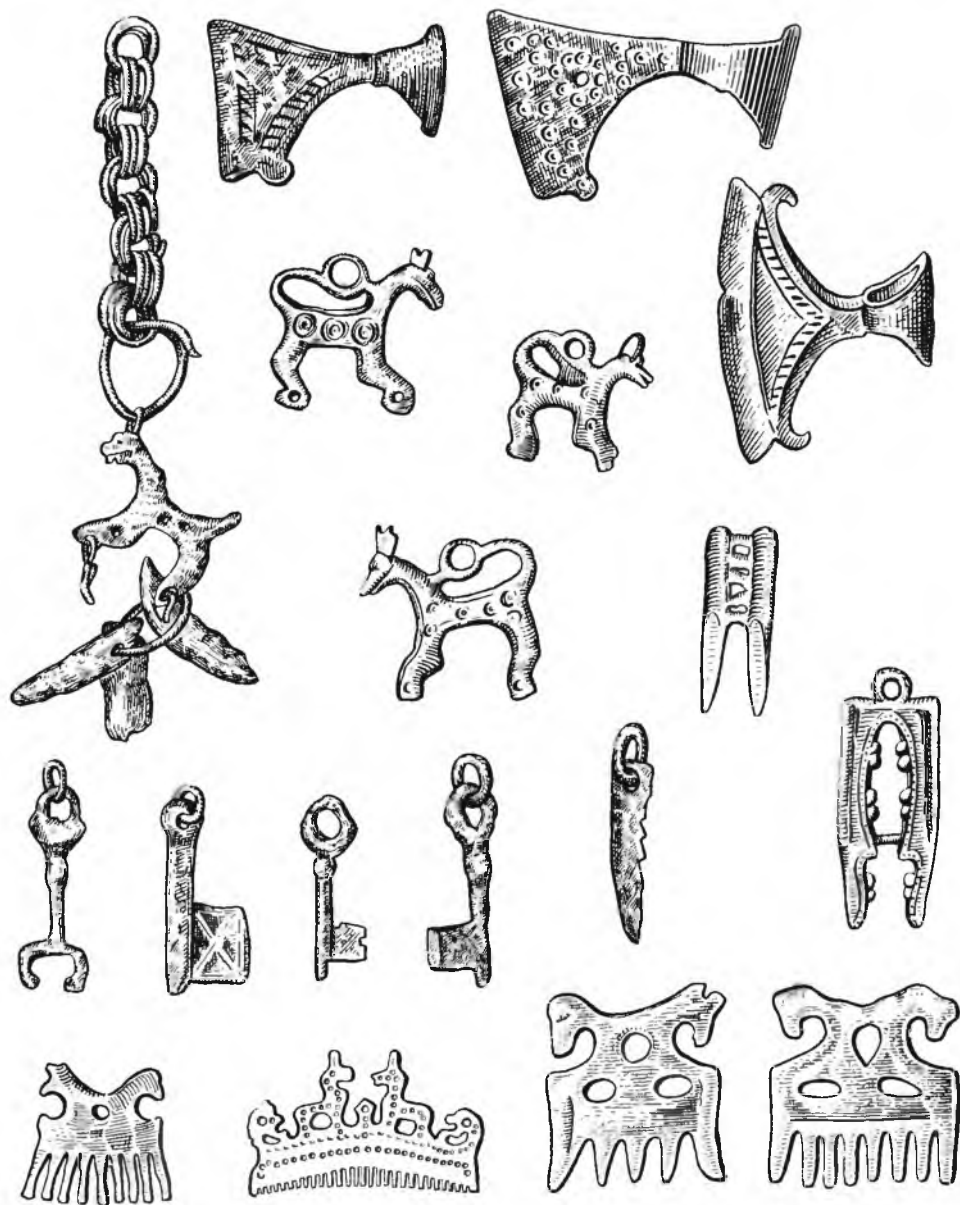


Рис. 92. ОБЕРЕГИ.

Наверху миниатюрные топорики, далее — рысы и схематически изображенные челюсти хищников.  
Внизу — модели ключей и гребней

Расшифровка этих «утко-коней» сделана мною на основе интересной работы А. А. Бобринского о семантике русской деревянной резьбы. Автор привлек широкий сравнительный материал, говорящий о зрительном воплощении геоцентрической картины мира: днем солнце движется по небу над землей и его влекут кони (иногда лебеди), а ночью солнце плывет по подземному океану и влекут его водоплавающие птицы<sup>76</sup>.

Этим и объясняется сопряженность в народном искусстве образов коня и лебедя или коня и утки (Рис. 93).

Подвески лесного Левобережья Днепра дают нам интереснейший синтез дневных и ночных символов солнца. Но здесь изобретатели этого синтеза не поставили рядом птицу и лошадь, а слили их в одну фантастическую фигуру с утиным (или птичьим вообще) туловищем и гордой головой коня с ажурной гривой. Подвески носились на толстых шерстяных шнурах.

Сумма всех амулетов обеспечивала в глазах древнерусских людей, во-первых, благоденствие семьи, во-вторых, ее безопасность, особенно четко выраженную образом «лютого зверя», а в-третьих, в комплект амулетов вводился символ вечного движения солнца над землей и под землей. Снова приходится перевести это на словесную форму:

«Да будет так, доколе стоит белый свет!»

*Заклинание пространства.* («Четырехчастная композиция»)

В предшествующих разделах мы видели, что в заклинательном искусстве русской деревни идея пространства содержалась в самом широком смысле, как макрокосм, в состав которого, по понятиям того времени, входило следующее: плоская земля, двое небес над нею, солнце, луна, звезды и подземно-подводный мир, по которому солнце путешествует ночью.

Но наряду с этим космическим обзором существовало и другое представление о таком пространстве, где отсчет идет от человека вовне, во «все четыре стороны». Именно такое пространство видим мы в многочисленных заговорах, сохранивших почти до наших дней анимистические представления людей каменного века. Пространство в заговорах не пусто, не абстрактно, а наполнено всем, что есть в природе и что создано человеком: полями и лесами, реками и озерами, горами и оврагами, дорогами, селами, домами, людьми, птицами, зверьем и рыбами. Составители заговоров, древние волхвы, заставляли людей, обращавшихся к ним за колдовской помощью, перечислять сотни (!) элементов, наполняющих это пространство.

Одним из древнейших выразителей этой идеи пространства, окружающего нас со всех сторон, был знак креста, зафиксированный (за несколько тысяч лет до возникновения христианства) у древних земледельцев энеолита. Крест помещали внутри солнечного круга, чтобы обозначить повсеместность его света, распространяющегося во все стороны. Этих сторон было четыре. И до сих пор в нашем языке сохранилось выражение:

<sup>76</sup> Бобринский А. А. Народные русские деревянные изделия. М., 1913.



Рис. 93. СИМВОЛЫ БЛАГОПОЛУЧИЯ: ПТИЦЫ, ЛОЖЕЧКИ.  
Средний ряд — «утко-кони»

«пустить на все четыре стороны», со всех *четырёх* сторон». В XIX в. богомольцы-паломники, отправляясь на богомолье, крестились и клали поклоны, прощаясь с родными местами, «на все четыре стороны». Почему именно четыре? Ответ ясен — это основные и простейшие географические координаты: восток и запад, юг и север. Или еще проще: вперед и назад; вправо и влево. Идея координат, умение определять страны света появилось, очевидно, еще у бродячих охотников мезолита, выбравших в качестве ориентира Полярную звезду, единственную неподвижную звезду небосвода, «ось мира». Восток и запад определялись по восходу и закату солнца, север — по Полярной звезде, а полдень по апогею солнца, по самой короткой тени.

В энеолите на расписной керамике трипольской культуры крестообразные знаки сочетались, во-первых, с солнечным кругом, а, во-вторых, со знаком земли-поля. Ромб, обозначавший землю, делился косым крестом на четыре квадрата, а точки-зерна внутри квадратиков располагались крестообразно. Все это в орнаменте, как неоднократно приходилось говорить, дожило до XIX столетия<sup>77</sup>.

Крестообразная, четырехчастная композиция стала устойчивейшим орнаментальным узлом у многих народов. Применительно к древней Руси нам следует ответить на вопрос — не возник ли крестообразный орнамент русского средневековья на основе христианского креста? Ответ, разумеется, будет отрицательным, так как истоки этого знака уводят слишком далеко в глубь веков, а, кроме того, идея «четырех сторон» очень четко проявляется на самых языческих объектах — на идолах славянских богов. Четырехгранный идол IV в. н. э. из Иванковиц, збручский идол и деревянный четырехгранный идол западных славян достаточно красноречиво свидетельствуют о том, что понятие четырех сторон было прочно связано с защитой «со всех четырех сторон». Киевский алтарь Рода с его строго ориентированными четырьмя выступами говорит не о безразличных четырех сторонах, а именно о севере и юге, востоке и западе.

Крестообразность, ставшая символом повсеместности, сказалась и на заклинательном орнаменте. В качестве примера возьмем вещи из русских языческих курганов середины X в. того времени, когда язычество при Святославе особенно энергично противилось всему христианскому.

В Черной Могиле и в кургане Гульбице найдены квадратные застезки от кожаной одежды. Они украшены растительным узором, главным элементом которого является распускающийся росток<sup>78</sup>. Этот росток иногда называют «крином», т. е. лилией, но изучение многих серий подобных изображений на разных вещах приводит к выводу, что в основе рисунка знака лежит как бы рождающийся росток, лопающееся зерно. Знак этот очень устойчив. Он состоит из двух отогнутых в стороны язычков и центрального язычка-листика или почки, устремленного вверх. Боковые язычки могут быть половинками прорастающего зерна (на цветных изображениях они иного цвета, чем срединный), но могут быть и первыми листьями, как и срединный. Средний язычок, вероятнее всего, изображал почку. Это растение в процессе его рождения, показанное в тот момент, когда неподвижное получает жизненный импульс и начинает движение, рост. Это момент зарождения жизни.

Так вот, на черниговских застезках растительный узор скомпонован таким образом, что образуется как бы непрерывная гирлянда с четырьмя такими перворожденными ростками, заполняющими все углы квадратной бляшки. (Рис. 100).

<sup>77</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси, с. 45—51, 195—205.

<sup>78</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и искусство. с. 195.



Узор, в который вложена идея жизненного начала, направлен остриями средних листиков ростка «во все четыре стороны». Словами это можно выразить так: «Да будет всюду жизнь!».

Такая же в основе, четырехчастная, крестообразная композиция есть и на турьих рогах из Черной Могилы. Для этих заклинательных композиций изготовлены особые серебряные квадратные накладки, набивавшиеся на среднюю часть рога отдельно от оковки устья. На малом роге композиция подобна узору на застежках, а на том большом роге, который содержит изображение смерти Коцея, она затейливо осложнена. Четыре ростка размещены по углам квадрата остриями во-вне; в промежутках между углами даны дополнительно четыре меньших ростка. Мудрый мастер, в образованности и изощренности которого мы уже имели возможность убедиться, вплеп в общую гирлянду еще четыре ростка, язычки которых обращены не во-вне, а внутрь, к центру квадрата. Смысл такой усложненной композиции (ее повторит через 200 лет полоцкий мастер Лазарь Богша) заключался в том, что эманация благодати, заклинательная сила рисунка-заговора оказывалась направленной не только во все четыре стороны от подразумеваемой точки отсчета, но и к самой этой точке, к человеку, к владельцу священного предмета. В такой форме магический рисунок охватывал как бы универсальное пространство, включавшее и местонахождение человека и окружающий его мир.

Тема заклипания пространства объединяет город и деревню, так как решение ее мы видим как на городских (Черная Могила, Гнездово и др.), так и на деревенских изделиях. Среди курганных инвентарей много подвесок с крестом в круге, с крестом из пяти квадратиков, с крестом с пересеченными концами. Есть кресты (как простые, так и пересеченные) среди заклинательных знаков на семилопастных височных кольцах. Особый интерес представляют крестики, к которым неправомерно было применено наименование «скандинавского типа». М. В. Фехнер убедительно доказала, что называть так их нельзя: в Швеции и на Готланде найдено 6 экземпляров, в Норвегии — 2, а на территории Руси 69 экземпляров в 32 пунктах<sup>79</sup>.

Датируются эти крестики XI в.; носили их женщины в составе ожерелий, иногда по несколько штук. Находки в безусловно языческих погребениях с трупосожжением совершенно исключают связь их с христианством.

На каждой лопасти креста мы видим наверху три четко обозначенных солнца; среднее помещено несколько выше боковых. Здесь перед нами типичный показ «солнца в трех позициях» (восхода, зенита и заката). От небосвода с «тресветлым» солнцем вниз идут линии точек-капель. В центре креста иногда ромб, иногда круг (изредка маленький крестик). Вся композиция можно истолковать как стремление изобразить на крестовидном амулете схему макрокосма с землей в центре и четырьмя небосводами на каждом конце креста. Высшая форма защиты при помощи

<sup>79</sup> Фехнер М. В. Крестовидные привески «скандинавского» типа. — В кн.: Славяне и Русь. М., 1968, с. 210—214.

«белого света» с солнцем в движении, со струями дождя и землей здесь соотнесена с идеей заклинания пространства во все четыре стороны. Сосредоточены эти крестовидные амулеты в северной части земли Радимичей и на стыке кривичей с мерей (между Клязьмой и Нерлью). В городских древностях эти амулеты не встречены.

Городское прикладное искусство (см. следующую главу), известное нам по кладам, зарытым во время татарского нашествия, а по времени изготовления предметов относящееся к концу XI — началу XIII в., дает нам много примеров четырехчастной крестовидной композиции.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что четырехчастная композиция из «кринов» (для удобства можно употребить этот ошибочный, но привычный термин) встречается и на самых поздних домопольских вещах с христианскими изображениями (иконки, кресты-энколпионы), что свидетельствует о том, что она бытовала не как простой узор, а имела в глазах русских людей совершенно определенное магическое значение, которое было лишь усилено христианской магической символикой.

Четырехчастная, «координатная» композиция встречается на разных, хорошо видимых частях богатого убора княгинь и боярынь: на диадемах, колтах, рясах и нашивных бляшках, украшавших одежду.

Основная схема композиции продолжает ту разработку, которая представлена застежками и накладками на турий рог из черниговских курганов эпохи Святослава.

От центра композиции (круга: квадрата) отходят во все четыре стороны ростки, «крины». Они, как правило, обведены белой линией, которая внизу сливается с контуром «крина», образуя с ним единую сплошную кривую. В целом «крин» и его обводка образуют сердцевидную фигуру с ростком внутри. Это — идеограмма, хорошо выработанная, устойчивая.

На некоторых нашивных бляшках магическое воздействие на окружающее пространство усилено еще одним эшелонным ростком, расположенных на внешнем кольце вокруг основной композиции. В качестве примера можно привести крупную золотую бляху с облачения московского митрополита Алексея. Вся нашивная орнаментация относится не ко времени Алексея (1354—1378 гг.), а, очевидно, получена им по наследству от своих предков, черниговских бояр середины XII в. Середину этой бляхи занимает стандартная для вещей с эмалью четырехчастная композиция, вписанная в круг. Вокруг этого средника описана еще одна орнаментальная полоса, расчлененная на четыре участка; разрывы между участками приходятся точно на те места, куда направлены острия ростков срединной композиции. В каждом участке внешней полосы изображено по четыре ростка, остриями тоже вовне. Получается нечто вроде военной диспозиции: силы добра и жизни ведут круговую оборону; первый эшелон образуют четыре участка внешней орнаментальной полосы, в которых ростки-«крины» как бы оцетинились своими копиями против врага. Разрывы в рядах первого эшелона прикрыты четырьмя остриями срединной композиции; в свою очередь каждый отрезок внешней линии прикрывает интервал между «кринами» срединной композиции. Благода-

ря такому распределению сил достигается полная повсеместность эманации доброго начала или полная, круговая оборона от повсеместно существующего зла<sup>80</sup>.

Четырехчастная композиция прочно утвердилась в русском прикладном искусстве с X по XII в. включительно и перешла на предметы христианского культа. Формой синтеза были кресты и иконки квадрифолийной формы. На некоторых крестах мы видим на каждой стороне креста по «знаку поля» (косой крест и 4 точки), а в медальонах на концах креста надпись IC XC NHKA, свидетельствующую о том, что церковники, руководившие изготовлением таких крестов, рассуждали точно так же, как и их предшественники волхвы; христианское наслоилось на языческое, как бы усиливая новой символической старую традиционную.

Встречается на вещах XII — начала XIII в. и та универсальная форма оберега, которая известна нам по турьему рогу из Черной Могилы, когда мастер изобразил четыре ростка, устремленные вовне, а четыре разместил в интервалах и повернул их остриями к центру. Такова, например, композиция на кресте Евфросинии Полоцкой 1161 г., изготовленном мастером Лазарем Богшею<sup>81</sup>.

Эта же идея воплощена и в некоторых дробницах саккоса Алексея: вся круглая бляха разделена орнаментальным крестом на четыре части, а в секторах между перекладинами креста помещены круги с ростками внутри.

В лопастях креста тоже есть ростки, но они, как и на рассмотренной уже дробнице, расположены в два эшелона. Первый (внешний) эшелон одинаков по направлению с ростками в кругах — острия пышных ростков направлены к центру. Ростки же второго эшелона, облегаящие сердцевину бляшки, направлены остриями вовне.

Общий облик дробницы представляет собою сильно увеличенный «знак поля» — крест с точками в углах креста.

Важным для правильной расшифровки знаковой системы русских мастеров средневековья, продолжавших дело древних волхвов-«хранильников», является прочтение срединков четырехчастной композиции. В центре иногда бывает только круг или круг с точкой; это мало помогает прочтению. Но довольно часто в центре оказывается классический «знак поля», «знак засеянной нивы» — квадрат (реже круг), разделенный на четыре части с четкой точкой в центре каждого малого квадрата<sup>82</sup>.

Есть разные вариации этого знака. Иногда в центре изображали крестик или крестообразный цветок.

Крест в центре композиции, составленной из растительного орнамента, мог означать идеограмму пространства. В пользу этого говорят слова: «окрест» (вокруг нас), «окрестности» (места, окружающие что-либо). Пространство, всесторонне окружающее нас, определено словом, в основе которого не «круг», а «крест». Реальным выражением этой связи

<sup>80</sup> Фотография бляшки издана Т. И. Макаровой в ее книге «Перегородчатые эмали древней Руси» (М., 1975, табл. 24—6).

<sup>81</sup> Макарова Т. И. Перегородчатые эмали..., табл. 19—8.

<sup>82</sup> Рыбаков В. А. Язычество древних славян, с. 45—51.

«крест — пространство» были перекрестки путей, с которыми связано много поверий, заговоров. «На путях» хоронили мертвых, на перекрестке дорог былинный или сказочный богатырь выбирает свою судьбу. От перекрестка четыре пути вели «во все четыре стороны», т. е. в пространство вообще.

Идея заклинания пространства и человека в пространстве прочно владела русскими людьми и после принятия христианства, но к этому времени она начала сливаться с христианской символикой, дополнять ее или, точнее, дополнять новыми покровителями старую схему.

Все, что было рассмотрено выше, говорит о пространстве плоскостного характера, хотя, может быть, ростки и растения, растущие по отношению к центру (часто обозначенному символом поля) вверх корнями, следует рассматривать как растения иного, верхнего мира, того «ирья», где находятся души «дедов»?

В пользу объемного понимания пространства говорят несколько более поздние материалы. К началу XV в. относится великолепный и хорошо известный складень мастера Лукиана 1412 г. На оглавии этого складня изображен православный шестиконечный крест и в специальных четырех кружках вокруг креста помещены четыре буквы: В, Д, Г, Ш.

	В		ВЫСОТА	
Ш	Д		ШИРОТА	ДЛИНА
	Г		ГЛУБИНА	

Т. В. Николаева убедительно расшифровала их, как обозначение всех направлений *объемного* пространства: В=ВЫСОТА; Г=ГЛУБИНА; Д=ДЛИНА, Ш=ШИРОТА<sup>83</sup>. В данном случае перед нами не трехмерное объемное пространство, а необычное «четырёхмерное», так как человек поставил себя в центре объема и отсчитывал высоту и глубину от себя.

Прикладное искусство деревни и города позволило нам заглянуть в такую интересную и малодоступную тему, как отношение язычников (и двоеверцев) к проблеме взаимоотношения *человека, его земли* и окружающего потенциально враждебного *пространства*, т. е. взаимоотношения мира оберегающих берегинь (земля человека) и мира невидимых, но опасных упырей. Берегини символически представлены молодыми ростками, символами жизни, а упыри остались невидимыми, но против них направлены острия ростков, почек, растений — всего того, что олицетворяло жизнь и рождение жизни.

<sup>83</sup> Николаева Т. В. Икона-складень 1412 г. мастера Лукиана.— Сов. археология. 1968, № 1, с. 93.

## Глава двенадцатая

# ЯЗЫЧЕСТВО

## В ГОРОДСКОМ БЫТУ

### XI—XIII вв.

Принятие христианства в качестве государственной религии не означало полной и быстрой перемены образа мышления и образа жизни. Были учреждены епархии, построены церкви, общественные богослужения в языческих святилищах сменились богослужениями в христианских храмах, но серьезного перелома во взглядах, полного отказа от верований прадедов и бытовых суеверий не было. И не могло быть, потому что резкое противопоставление христианства язычеству, в качестве двух диаметрально противоположных друг другу систем, как противопоставление «света» «тьме», было не отражением реальной сути, а литературно-полемическим изобретением христианского духовенства, определенным миссионерским приемом.

Язычество упрекали в многобожии, а христианству ставили в заслугу изобретение монотеизма. Но монотеизм начал возникать за несколько тысячелетий до первых христианских сочинений. У славян творцом мира и всей живой природы был Род — Святovit. Средневековые православные богословы в спорах с язычниками должны были прибегать к весьма примитивным приемам, чтобы доказать приоритет христианского бога-творца в зарождении жизни:

«То ти не Род, сея на воздухе» вдувает живой дух в человеческий плод — «вдуновение ... един вдыхает вседръжителъ, иже един безсмертен и непогибающих творец...» «Всем бо есть творец — бог, а не Род!»<sup>1</sup>

Сама возможность такой элементарной замены — «Мир сотворил не бог Род, а бог Саваоф» — показывает, что христианский относительный монотеизм наслонился на Руси на древний земледельческий монотеизм славян<sup>2</sup>.

Относительность христианского монотеизма была ясна еще русским неофитам XI—XII вв. Новый бог оказался «троицей», т. е. неразрывным целым, состоящим из бога-отца, бога-духа святого и бога-сына, появившегося через 5508 лет после сотворения мира богом-отцом. Это положение всегда и везде вызывало недоумение, выливаясь иногда в особую секту антитринитариев. Русские люди вычленили из троицы Иисуса Христа (Спасителя) и строили церкви Спаса, заменившего в известной мере

<sup>1</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, т. II, с. 97.

<sup>2</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.

языческого Дажьбога. Церкви в честь христианского бога-творца строились очень редко и именовались они как церкви «софии—премудрости божией»; церкви, связанные со святым духом, посвящались не духу, как таковому, а лишь одному из двенадцатых праздников: «Духу день», «сошествие святого духа на апостолов». Такова была стихийная тенденция. Преодолевая ее, духовенство строило троицкие церкви в честь всей триады в целом.

В христианском относительном монотеизме не нашлось соответственного места для женского божества: богородица не входила в понятие троицы, а это пришло в противоречие с народными языческими культурами всех народов, в то или иное время воспринявших христианство. На Руси на протяжении нескольких столетий больше всего строилось церквей в честь богородицы, «матери божьей» (церкви: успенские, рождественские, сретенские, введенские и др.), в чем проявился древний, идущий из земледельческого неолита культ женского божества плодородия.

Относительность христианского монотеизма явствует и из того, что наряду с богом-троицей и богородицей существует представление об архангелах, ангелах, серафимах, херувимах и людях, ставших святыми. Все это было порождено ближневосточным анимизмом и политеизмом и вполне могло ужиться с русским анимизмом и его берегинями и многочисленными божками полей, рек, болот и лесов.

Христианство отразило и первобытный дуализм. Главою всех сил зла был непобежденный богом Сатанаил с его многочисленным и разветвленным воинством, против которого бог и его ангелы были бессильны. Всеведающий, вездесущий и всемогущий бог не мог уничтожить не только самого Сатану, но и мельчайшего из его слуг. Человек должен был сам праведностью своей жизни и магическими действиями «отгонять бесов». Существенной разницы между положением христианина, который молитвенным закланием, крестным знаменем и демонстрацией священных оберегов (иконы, кресты) ограждал себя от вездесущей невидимой нечистой силы, и положением язычника, отгоняющего своих навий и упырей-вампиров заклятиями, магическими действиями и показом языческих священных оберегов, не было.

Такой важный раздел первобытной религии, как магическое воздействие на высшие силы ритуальным действием, заклинанием, молитвенной песней, был в свое время впитан христианством и оставался неотъемлемой частью церковной обрядности: богослужение, подчиненное в основе солнечным фазам, пение молитв, заклинательные молебны (например, о дожде) — все это не нарушало *сущности* языческих воззрений. Это не означает, разумеется, того, что в принятии христианства не было ничего положительного. Религиозная поддержка государственности в пору прогрессивного развития феодализма, запрещение кровавых жертвоприношений, уравнивание Руси в политическом балансе с другими христианскими государствами Европы, широкий поток литературы (в котором существовала и светская струя), направившийся на Русь из Византии и Болгарии,— эти последствия крещения Руси имели прогрессивное значение. Но у нас сейчас речь идет о том, произвело ли христианство пол-

ный *переворот в миропонимании* русских людей X—XI вв.? Или же Род и Перун были только заменены богом-творцом и Ильей Пророком, древняя Макошь — богородицей, берегини — ангелами, и упыри — чертями и бесами?

При ознакомлении с литературными произведениями, летописями, прикладным искусством мы не ощущаем резкого перелома в *существовании* религиозных представлений. Менялась (иногда очень существенно) форма, а содержание оставалось близким к прежнему. И это происходило отнюдь не потому, что русские люди эпохи Ярослава Мудрого или Андрея Боголюбского «закоптели во тьме невежества» и не доросли до понимания глубин христианства, а в силу того, что «свет» новой веры в *своей сущности* (если не касаться социально-государственного аспекта) очень незначительно отличался от традиционной «тьмы» дедов и прадедов.

Для рассмотрения темы «Язычество крещеных горожан» нам надлежит рассмотреть, во-первых, обильный материал по прикладному искусству, обрисовывающий систему украшений наряда княгинь, боярынь и простых горожанок, а во-вторых — общественные игрища и сборища языческого характера, продолжавшие существовать в русских городах, судя по направленным против них поучениям, на протяжении нескольких веков после крещения Руси.



В качестве зримого эпиграфа к рассмотрению языческих сюжетов городского прикладного искусства можно предложить сопоставление двух композиций, разделенных тремя столетиями интенсивного развития Руси. Одна из композиций, созданная в языческом государстве при участии ученых и мудрых волхвов и хорошо знакомая нам, это — два грифона на турьем роге из Черной Могилы. Вторая композиция — два грифона, наведенные золотом на медных пластинах церковных врат Рождественского собора в Суздале 1230-х годов, т. е. созданных накануне татарского нашествия. Обе композиции разделяет почти три столетия, но в каждом случае грифоны не были простым декоративным элементом, широко распространенным в средневековом искусстве Востока и Европы. Черниговские грифоны X в. были, как мы помним, олицетворением той высшей мировой силы, которая постоянно, ежегодно побеждает мертвящее начало Кошцея-Аида.

Грифоны XIII в. помещены в нижнем ряду церковных дверей и несомненно задуманы как дополнительные охранители входа в святое помещение. Как и на оковке турьего рога, грифоны суздальского собора неразрывно связаны с растительной символикой. (Рис. 94).

В некотором отношении золотые грифоны церковных дверей времен Юрия Всеволодича являются даже более языческими, чем грифоны-дивы священного рога эпохи Святослава: над растительным орнаментальным кругом, обрамляющим каждого грифона XIII в., помещены два крылатых пса Симаргла. смотрящие, как и грифоны X в., в разные стороны и грозно очерившие свои зубатые пасти.

В этом хронологическом промежутке между X и XIII веками мы встретим множество грифонов и ситарглов на колтах, на серебряных браслетах, на княжеском шлеме, на костяной шкатулке, в белокаменной резьбе владими́ро-суздальской архитектуры и на изразцах Галича. Для нашей темы очень важно установить смысловое значение этих многочисленных изображений — являются ли они просто данью европейско-азиатской моде (великолепные грифоны есть на привозных тканях) или же в этих древних «собаках Зевса» все еще вкладывался какой-то языческий сакральный смысл? После изучения всей эволюции русского прикладного искусства XI—XIII вв. ответ на этот вопрос выясняется сам собой: к концу домонгольского периода все языческие в их сущности предметы убора княгинь и боярынь постепенно уступают место вещам с сюжетами чисто христианскими. Вместо русалок-сиринов и турьих рогов, вместо древа жизни и птиц, вместо грифонов появляются в конце XII — начале XIII в. изображения святых Бориса и Глеба или Иисуса Христа. В 1965—1969 гг. я предпринял попытку хронологической систематизации серебряных и золотых изделий с интересующими нас сюжетами<sup>3</sup>.

Рассмотрим только один пример. Золотой колт с изображением грифона (перегородчатая эмаль) известен из находок в Киеве; черниговский клад 1887 г. дает нам золотые колты, у которых на одной стороне изображен символический росток и два турьих рога по бокам, а на оборотной стороне — святой Борис на одном и святой Глеб на другом. По сторонам христианских святых художник изобразил, продолжая старую традицию, языческие ритуальные туры рога.

Вот такая замена на однотипных, одинаковых вещах явно языческих сюжетов явно христианскими, замена, произошедшая лишь к концу домонгольского периода (конец XII — начало XIII в.), позволяет нам использовать сюжеты прикладного искусства XI—XII вв. как надежный источник сведений о языческих чертах боярско-княжеского быта.

Гарнитуры украшений русских знатных женщин известны нам по многочисленнымкладам, зарытым преимущественно во время нашествия Батые в 1237—1241 гг. Только некоторые неостребованные владельцами клады могли быть зарыты во время двухдневного разгрома Киева войсками сына Андрея Боголюбского, когда «грабиша за два дни весь град: Подолие и Гору и монастыри и Софью и Десятинную ... *жены вedomи быша в плен ... и взяша именья множество*»<sup>4</sup>.

Кладам посвящена большая литература<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Рыбаков Б. А. Языческая символика русских украшений XII в. — In: I Międzynarodowy Kongress Archeologii Słowiańskiej. Warszawa, 1965, t. V, s. 352—374; tabl. 1; *Он же*. Київські колти і вили-русалки. — В кн.: «Слов'яно-руські старожитності. Київ, 1969, с. 96. Сводная хронологическая таблица на рис. 1.

<sup>4</sup> Ипатьевская летопись. 1169 г.

<sup>5</sup> Кондаков Н. П. Русские клады. СПб., 1896; Гуцин А. С. Памятники художественного ремесла древней Руси. X—XIII вв. Л., 1936; Корзухина Г. Ф. Русские клады IX—XIII вв. Л., 1954. В этом каталоге Корзухиной приведен полный перечень публикаций; Даркевич В. П., Монгайт А. Л. Старорязанские клады, 1967 г. — Сов. археология, 1972, № 2; Макарова Т. И. Перегородчатые эмали древней Руси. М., 1975.





Рис. 94. ГРИФОН И СЕМАРГЛЫ начала XIII в. (Суздальские врата)

Драгоценные клады были зарыты главным образом в княжеских, дворцовых участках тех городов, по которым прошли войска Батые: Рязань (Старая), Владимир, Чернигов, Киев и др. Время зарытия кладов не определяет даты изготовления той или иной вещи — украшения из серебра и золота могли храниться долго, могли переходить по наследству и поэтому в кладах 1237—1241 гг. вполне закономерно могут находиться изделия и XI и XII вв.

Г. Ф. Корзухина без особых оснований разделила весь материал кладов, зарытых в 1170—1240 гг., на две хронологические (по времени изготовления) группы: ранняя группа (вторая половина XI в.—середина XII в.) — вещи из золота с перегородчатой эмалью; поздняя группа (вторая половина XII — начало XIII в.) — вещи из серебра с чернью<sup>6</sup>. Это

<sup>6</sup> Корзухина Г. Ф. Русские клады..., с. 68—69.

деление на «золотой век» и на «серебряный век» ни на чем не основано и находится в противоречии с общим расцветом русской культуры именно во второй половине XII в., в эпоху «Слова о полку Игореве». Огромное количество золотых изделий содержалось в киевскихкладах 1240 г. Так, например, в одном кладе 1842 г. у Десятинной церкви было «несколько сотен» колтов из золота с перегородчатой эмалью (часть с изображением *святых*); «золотые колты занимали два больших ящика комада»<sup>7</sup>. Из этого свидетельства, приведенного Корзухиной, ясно, что мода на золотые колты не исчезла в 1150-годы, а продолжалась еще 90 лет вплоть до взятия Киева Батыем.

Думаю, что соотношение золотых и серебряных изделий, часто находимых совместно в одном кладе, определяется не хронологической разницей, не сменой золотого века серебряным, а тем естественным принципом, который существовал всегда не только в быту социальных верхов, но и в любой крестьянской семье — у женщин был повседневный («затрапезный») убор и был убор особый, праздничный, рассчитанный на выход в люди, на торжественность обстановки. Для средневековых княгинь и боярынь вопрос репрезентативности их одежды и убора при выходах и приемах, во время торжественных богослужений в соборах был вопросом престижа и требованием этикета.

Как увидим далее, среди великолепных изделий из серебра с чернью были такие, что ни одна княгиня не могла (и не должна была) появиться в них в церкви — так много там было откровенно языческого<sup>8</sup>. (Рис. 95).

Рассмотрим предметы женского убора русских княжеско-боярских кругов в том же порядке, как рассматривали деревенское убранство.

### *Головной убор. Диадемы*

Для головных уборов княгинь XI—XII вв. мы располагаем двумя уникальными золотыми диадемами с перегородчатой эмалью (из Киева и с берегов Руси) и очень значительным количеством так называемых «трехбусинных височных колец» — тоже, как правило, золотых. Диадемы, по всей вероятности, завершали наверху своеобразный кокошник — «ве-

<sup>7</sup> Корзухина Г. Ф. Русские клады..., с. 105.

<sup>8</sup> Рыбаков Б. А. Русалии и бог Семаргл-Переплут.— Сов. археология, 1967, № 2, с. 116.

Корзухинский принцип хронологического членения по материалу столь же ненадежен, как и ее первоначальный метод определения уровня развития городского ремесла: если есть клады, то, значит, ремесло процветало; если кладов нет, то, значит, ремесло было слабо развитым. В кандидатской диссертации Г. Ф. Корзухиной на этом основании Новгород Великий XI—XIII вв. попал в число слабо развитых. См.: Корзухина Г. Ф. Русские клады IX—XIII вв. Вопросы хронологии.— Архив ИА АН СССР, № 369. Клады, не извлеченные из земли владельцами,— свидетельство тотальной катастрофы, и их ареал точно соответствует походам Батыя 1236—1241 гг. (от Волжской Болгарии до Волыни). В Новгороде татары не были, но, судя по раскопкам А. В. Арпиховского, ремесло было очень сильно развито.

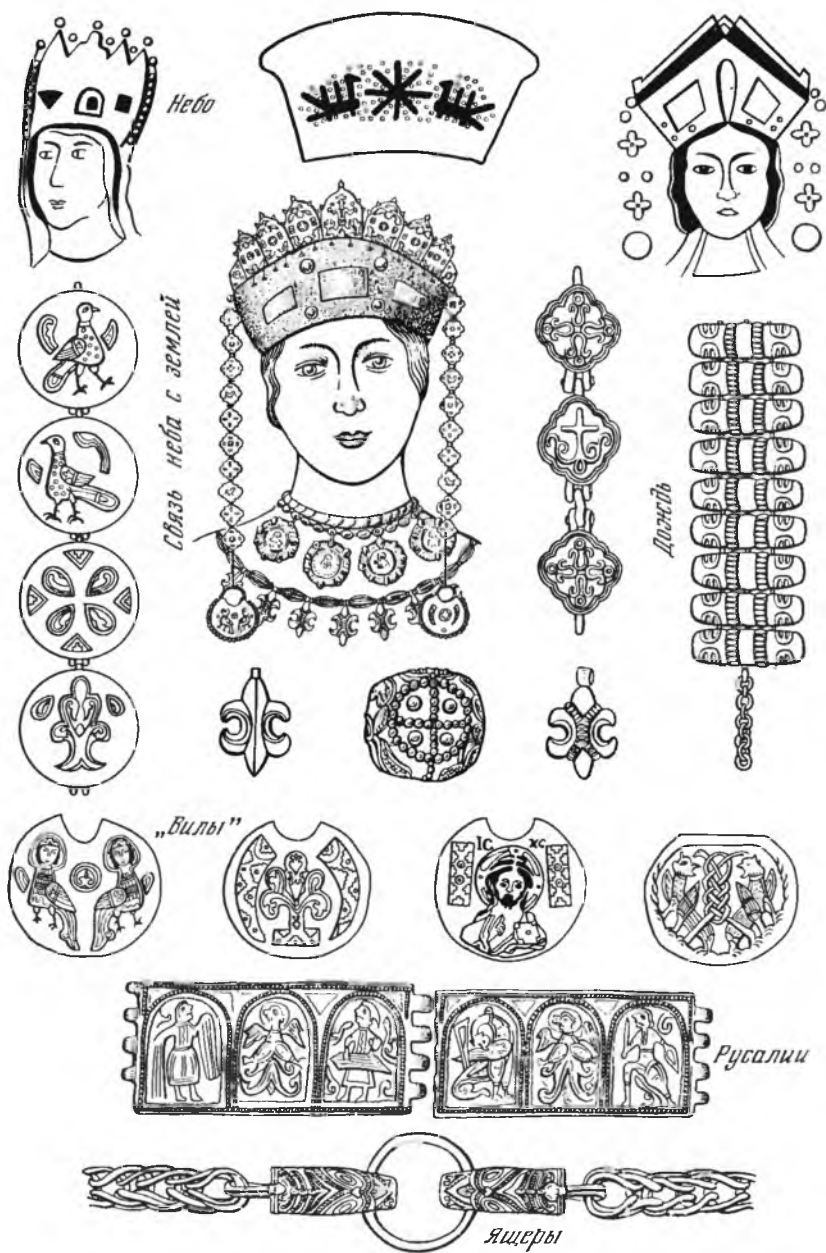


Рис. 95. ОТРАЖЕНИЕ МАКРОКОСМА В МИКРОКОСМЕ ЖЕНСКОГО УБОРА XII—XIII вв.

Языческая символика княжеско-боярских украшений

нец городчатый», расшитый в остальной части узором из мелких бляшек. В общий комплекс «головного» (так называют в некоторых местах кокошник и привески к нему)<sup>9</sup> входят также «рясны» и висящие на них колты («КЪЛЪТЪКЫ» может быть, связано с глаголом «колтыхаться»). Приблизительную реконструкцию я дал в 1965 г.<sup>10</sup>

О древнерусском головном уборе мы можем судить не только по миниатюрам, но и по изображениям на частях самого убора: на колтах с эмалевым рисунком женской головы (XII в.) мы видим высокий кокошник с треугольным завершением и спускающимися от него полихромными рясами в виде цветков. Известен колт, украшенный черью (с. Залесцы) с изображением сирина-вилы; он интересен тем, что по трем углам фронтообразного кокошника помещено солнце в трех позициях: восходящее, полдненное, закатное. Это уже известный нам (см. гл. 10) показ макрокосма в его динамике — солнце, идущее по небосводу.

П. П. Толочко пытался доказать, что золотые диадемы — не женские украшения, а инсигнии великих князей<sup>11</sup>. Исследователь правильно считает, что у русских князей могли быть торжественные коронообразные уборы, но он необоснованно лишает подобного убора их жен. На Трирской псалтыри, как известно, княгиня, мать князя Ярополка Изяславича, изображена в высоком головном уборе, увенчанном *зубчатой диадемой*<sup>12</sup>.

Необходимо учесть следующее: среди всех 110 кладов, зарегистрированных до 1954 г. (сводка Г. Ф. Корзухиной), нет ни одногоклада с достоверно мужскими вещами. В составе кладов нет ни мечей, ни шлемов, ни пряжек от мужских поясов; нет здесь и посуды и других предметов *общей* княжеской казны. В компактных небольших по объему кладах спрятано в тяжкий час только женское узорочье. Мужские же, княжеские инсигнии хранились, очевидно, в княжеской казне и вместе с ней доставались победителям. Г. Ф. Корзухина правильно рассматривала материал кладов, как *женские* украшения<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Рыбаков Б. А. Стольный город Чернигов и удельный город Вщиж.— В кн.: По следам древних культур. Древняя Русь. М., 1953; *Он же*. Язычество древних славян.

<sup>10</sup> История СССР. М., 1966, т. I, рис. на с. 680.

<sup>11</sup> Толочко П. П. Про принадлежність і функціональне призначення діадем і бары в древній Русі.— В кн.: Археологія, Київ, 1963, т. XV, с. 153—154.

<sup>12</sup> Кондаков Н. П. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI в СПб., 1906, с. 15, табл. 4.

Трудно понять Т. И. Макарову, которая пишет: «Назначению диадем была посвящена специальная серьезная статья П. П. Толочко. Он приходит к выводу, что диадемы (как и бармы) были регалиями древнерусских княгинь» (Указ соч., с. 52). Однако в «серьезной статье» П. П. Толочко говорится совершенно обратное: «Утверждение, что диадемы... были принадлежностью женского убора, не имеет под собой никаких оснований» (Указ. соч., с. 154). Киевскую диадему П. П. Толочко твердо считает «короной древнерусских князей» (с. 153), а по поводу сахновской диадемы пишет: «Было бы странно, если бы диадема с подобными символами (Александр Македонский) принадлежала женщине...» (там же).

<sup>13</sup> Корзухина Г. Ф. Русские клады, с. 60.

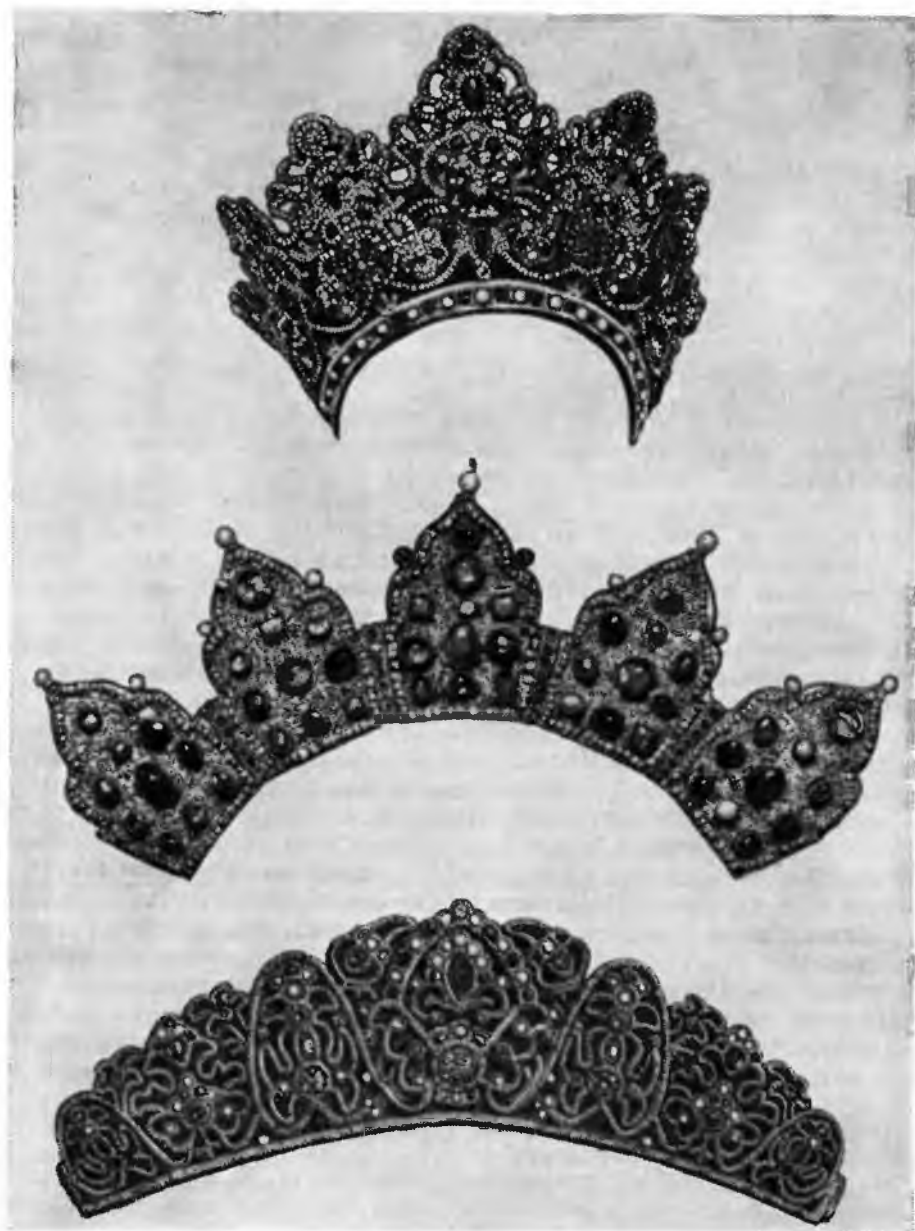


Рис. 96. ВЕНЦЫ И КОКОШНИКИ XV—XIX ВВ.,  
АНАЛОГИЧНЫЕ ЖЕНСКИМ ДИАДЕМАМ XII—XIII ВВ.

Следует обратить внимание и на этнографический материал, в котором в изобилии присутствуют кокошники, очень близкие к золотым диадемам XI—XII вв. В них тоже семь «киотцев» — зубцов и всей своей общей формой они подобны диадемам. Внутри зубцов кокошника нередко вышпты интересные мифологические фигуры<sup>14</sup>. (Рис. 96).

Унизанные жемчугом кокошники-диадемы служили свадебным подвенечным девичьим убором и на протяжении нескольких поколений передавались по наследству (точнее на хранение) старшей женщине в семье, что бытовало как в деревне, так и в городском посаде.

Богато украшенные диадемы о пяти или семи зубцах на протяжении всего средневековья возлагались на богородичные иконы; *женское* божество украшали *женским* узорочьем<sup>15</sup>. Сказанного вполне достаточно для того, чтобы не учитывать предположения П. П. Толочко применительно к известным намкладам с комплексами *женских* украшений.

Две знаменитых золотых диадемы принадлежат к двум разным по содержанию стилям киевского прикладного искусства: «проязыческому» и христианскому. Взаимную датировку их я попытался дать в статье о золотых киевских колтах<sup>16</sup>. Более ранней, несомненно, является диадема из городища Девичья Гора близ села Сахновки на Роси с изображением вознесения Александра Македонского на небо. Ее можно датировать временем около середины XII в. Уточненная датировка будет обоснована мною в дальнейшем.

Вторая диадема из княжеского дворцового участка Киева украшена изображением «деисуса»: в срединном киотце Иисус Христос; по левую руку от него — Иоанн Креститель, архангел Михаил и апостол Павел. По правую руку Христа — богородица, архангел Гавриил и апостол Петр. Язычество представлено на этой диадеме лишь двумя женскими головками и растительным символом на крайних щитках. Дата киевской диадемы с деисусным чином — примерно начало XIII в. Надежным хронологическим ориентиром могут быть килевидные дробницы Мстиславова евангелия с изображениями святых, которые, возможно, первоначально входили в состав диадемы или венца *ex voto* на икону<sup>17</sup>. Т. И. Макарова убедительно доказала, что они относятся не к моменту изготовления оклада книги (1117 г.), а к XII—XIII вв.<sup>18</sup> К этому же времени относится и киевская диадема с деисусом и русскими надписями.

Наличие целого иконостаса в его устойчивой форме на вершине «венца городчатого» киевской княгини очень определенно указывает нам на тот сакральный смысл, который вкладывался в торжественный, па-

<sup>14</sup> См., например: Русское декоративное искусство. М., 1963, т. II, рис. 419, с. 118.

<sup>15</sup> См., например: Древнерусское искусство XIV—XV вв. М., 1984, рис. на с. 109.

<sup>16</sup> Рибаків Б. О. Київські колти і вілі-русалки. Сборник в честь В. О. Довженка.— В кн.: Слов'яно-руські старожитності. Київ, 1969, с. 92—103. Хронологическая таблица: рис. 1, с. 96.

<sup>17</sup> Рибаків Б. А. Прикладное искусство и скульптура.— История культуры древней Руси. М.; Л., 1954, т. II, рис. 208, с. 425.

<sup>18</sup> Макарова Т. И. Перегородчатые эмали..., с. 79.

радный головной убор: голову «цесарицы» охраняли *главнейшие* небесные силы, совокупность тех религиозных образов, которые впоследствии составили основу церковных иконостасов. Семь золотых киотцев-теремков с изображениями важнейших христианских персонажей убедительно свидетельствуют о том, что и хронологически предшествующие им изображения тоже имели такой же важный религиозный смысл.

Почему на диадеме из Девичьей горы в срединном теремке, на месте Иисуса Христа помещен Александр Македонский? Какой смысл вкладывался в этот сюжет, главенствующий по своему местоположению над всем убором княгини?

Ссылатся только на общеевропейскую популярность средневековой «Александрии», полусказочного романа об Александре Македонском, нельзя, так как в этом повествовании множество героических батальных ситуаций, где Александр показан победоносным полководцем и воином или царем-покорителем народов Европы, Азии и Африки, основателем городов на пространстве от дельты Нила до Средней Азии. Однако для орнаментации «городчатого венца» княгини по какой-то причине отобран сюжет о полете Александра на небо.

Ознакомимся с текстом «Александрии» (рассказ ведется от первого лица):

«...Я подумал еще и спросил себя — действительно ли здесь конец земли, здесь ли опирается на нее небо. И я решил искать истину. Я приказал взять из числа птиц в этом месте двух. Это были огромные птицы, белые и ручные, ибо, увидев нас, они не убежали. Некоторые из воинов поднялись к ним на плечи, и они подняли их и взлетели. Они питались дикими зверями, а многие из птиц приходили к нам ради павших лошадей. Выбрав двух из этих птиц, я приказал не кормить их три дня. А на третий день я приказал изготовить из дерева род ярма и привязать его к их шеем. Затем я поручил принести бычью кожу и положить ее посреди ярма. Так соорудив нечто вроде корзины, я вошел в ее середину, крепко держа копьё в 7 локтей длины, на конце которого была лошадиная печень. Тотчас же птицы взлетели, чтобы съесть печень. И я поднялся вместе с ними в воздух, так что казалось я был близко от неба. Я сильно дрожал, ощущая холод воздуха и ветер, производимый крыльями птиц. Потом внезапно я увидел перед собой человекообразную птицу, которая сказала мне: «О, Александр! Зачем, не познав земного, ты стремишься познать небесное? Возвращайся скорее на землю, пока ты не стал пищей птиц». Она мне сказала еще: «Посмотри на землю вниз!» Охваченный ужасом, я посмотрел и увидел большого змея, свернувшегося в круг и внутри него — совсем маленький круг. И сказала та, которую я встретил: «Знаешь ли ты, что это? Кружок — это земля, а змей — это море, окружающее землю, т. е. весь мир». И я повернул по высшей воле и спустился на землю далеко от стана, в семи днях пути...»<sup>19</sup>.

Роман об Александре, созданный на греческом, был переведен на латинский, армянский и арабский языки. Существовали и славянские переводы: болгарский, русский и сербский.

В изобразительном искусстве Александр нередко бывает представлен взлетающим на небо не на белых птицах, а на грифонах с четырьмя лапами, крыльями и орлиными головами, что соответствует более поздней латинской редакции; смена птиц грифонами произошла около X в. Так он изображен и на интересующей нас диадеме из Девичьей Горы. Этой диадеме хронологически предшествует золотая диадема из кладки, найденного в Болгарии в столице царя Симеона Преслава Преславская диадема, зубцы которой украшены тоже перегородчатой эмалью, датируется византийскими монетами Константина Багрянородного и Романа (945—959 гг.) и, таким образом, является полностью синхронной турьему рогу из Черной Могилы с его грифонами в центральной композиции. (Рис. 97).

Преславская диадема дошла до нас не полностью — от нее сохранилось только пять бляшек. Александр Македонский был центром композиции; он сидит на конструкции, напоминающей передок дышловой тележки; грифоны без сбури. Голова Александра окружена нимбом; в руках у него палка с печенью, глядя на которую грифоны должны взлетать все выше и выше. По сторонам срединного щитка были щитки с сиварглами, морды которых обращены к возносящемуся на небо царю. Крайние позиции занимали бляшки с грифоном (орлиноголовым) и льво-грифоном, но их сохранилось только две; оба зверя обращены головами в одну сторону. Следовательно, недостает для симметрии двух щитков с чудидцами, смотрящими в противоположную сторону. Сохранившиеся крылатые фигуры не одинаковы: один с львиной мордой и цветком на конце хвоста, а другой орлиноголовый с драконьей головой на хвосте. Т. Тотев прав, считая, что грифоно-драконы замыкали композицию с боков, так как тогда головы драконов как бы охраняли весь злот «языческий деисус»

Всю композицию из семи щитков можно представить так: в центре — взлет Александра на небо на двух грифонах; по сторонам — два крылатых льва, далее — два Семаргла и по краям — два грифона с драконьими мордами на хвостах.

Апотропеический, охранительный смысл композиции не подлежит сомнению. Крылатость всего bestiaria свидетельствует о присутствии *идеи неба*. Эта идея подчеркнута выбором центрального сюжета — полет в небесные сферы победоносного царя, сопоставляемого с солнцем. Когда Александр умер, то его вдова Роксана плакалась: «О, Александре, всего света царю ... Не зриши ли мене, поне в чужей земли оставил мя еси, а сам, яко солнце, с солнцем под землю зашел еси<sup>22</sup>.»

<sup>20</sup> Тотев Тотю. Преславско златно съкровище. София, 1983, с. 9—13, рис. 1—5.

<sup>21</sup> Тотев Тотю. Преславско..., с. 11—12.

<sup>22</sup> Келтуяла В. А. Курс..., с. 328.

На известном изображении «вознесения Александра Македонского» на соборе св. Марка в Венеции (XI в.) седалище царя оформлено в виде восходящего солнца с лучами. На преславской диадеме окруженная нимбом голова царя и два колеса его «экипажа» образуют как бы уже известную нам схему: солнце в



Фигуры царя и предстоящих ему крылатых чудищ покрыты растительным узором. У Александра это символ засеянного поля (см. ниже), а у зверей — цветы на крыльях и хвостах.

Связь Александра Македонского с грифонами, так устойчиво прослеживаемая в средневековом искусстве, объясняется при обращении к «Александрии». Сказочное жизнеописание македонского царевича в позднейшее время было дополнено такой легендой: у царя Филиппа долгое время не было детей; в отсутствие мужа царица Олимпиада обратилась к волхву египтянину Нектанебу. Волхв принял образ бога Аммона (огромная голова, рога василиска, хвост аспида, ноги льва, золотые с красным крылья грифона) и овладел царицей, которая родила Александра<sup>23</sup>.

На преславской диадеме полностью представлены все элементы «родственников» Александра: орлиные головы, львиные туловища, крылья грифона; в колористике грифонов на пластинах действительно преобладают золотые и «червленые» тона.

Художник-эмальер, который создавал пластины преславской диадемы, мог подразумевать под Александром некое языческое божество неба или солнца (некто вроде славянского Дажьбога), окруженное такими благожелательными к человеку крылатыми чудищами, которые непосредственно ведут нас к грифонам турьего рога, борющимся с Аидом-Кощеем, к предполагаемому Диву.

Композиция «Вознесение Александра» почти всегда сопровождается изображениями грифонов (не только тех, которые возносят царя) и львогрифонов. Вероятно, это связано с тем, что грифон — «символ солнечного света, имевший непосредственное отношение к культу Аполлона»<sup>24</sup>.

Грифоны заменили в легенде «больших белых птиц», которые невольно заставляют вспомнить полет Аполлона на лебедях.

Не вдаваясь во все аспекты осмысления образа грифона в средние века (к этой теме придется возвращаться в дальнейшем), отмечу лишь один: «изображение грифона было очень распространено в значении символа Христа»<sup>25</sup>.

«Вознесение Александра» нередко расценивается как символ «апофеоза царской власти», а грифоны, по мысли исследователей, «являются существами, неразрывно связанными с идеями сильной княжеской власти»<sup>26</sup>.

трех дневных позициях: колеса — восход и закат, а голова Александра — полдень (?).

<sup>23</sup> Келтуяла В. А. Курс..., с. 324.

<sup>24</sup> Брабич В. М. Об охранительном назначении грифонов на монетах Паптикапея IV в. до н. э. — КСИА, 1959, вып. 9, с. 90. В этом выводе автор опирается на труды А. В. Орешникова. Интересна мысль автора о связи образа грифона с хлебным и рыбным торгом местных племен — на золотых монетах изображались грифон и колос (на медных — грифон и осетр). См. с. 92.

<sup>25</sup> Вагнер Г. К. Грифон во владими́ро-суздальской фасадной архитектуре. Сов. археология, 1962, № 3, с. 85. Автор ссылается на работу Réau Louis. Iconographie de l'art chrétien. Paris, 1955, t. I.

<sup>26</sup> Вагнер Г. К. Грифон..., с. 84, 88.

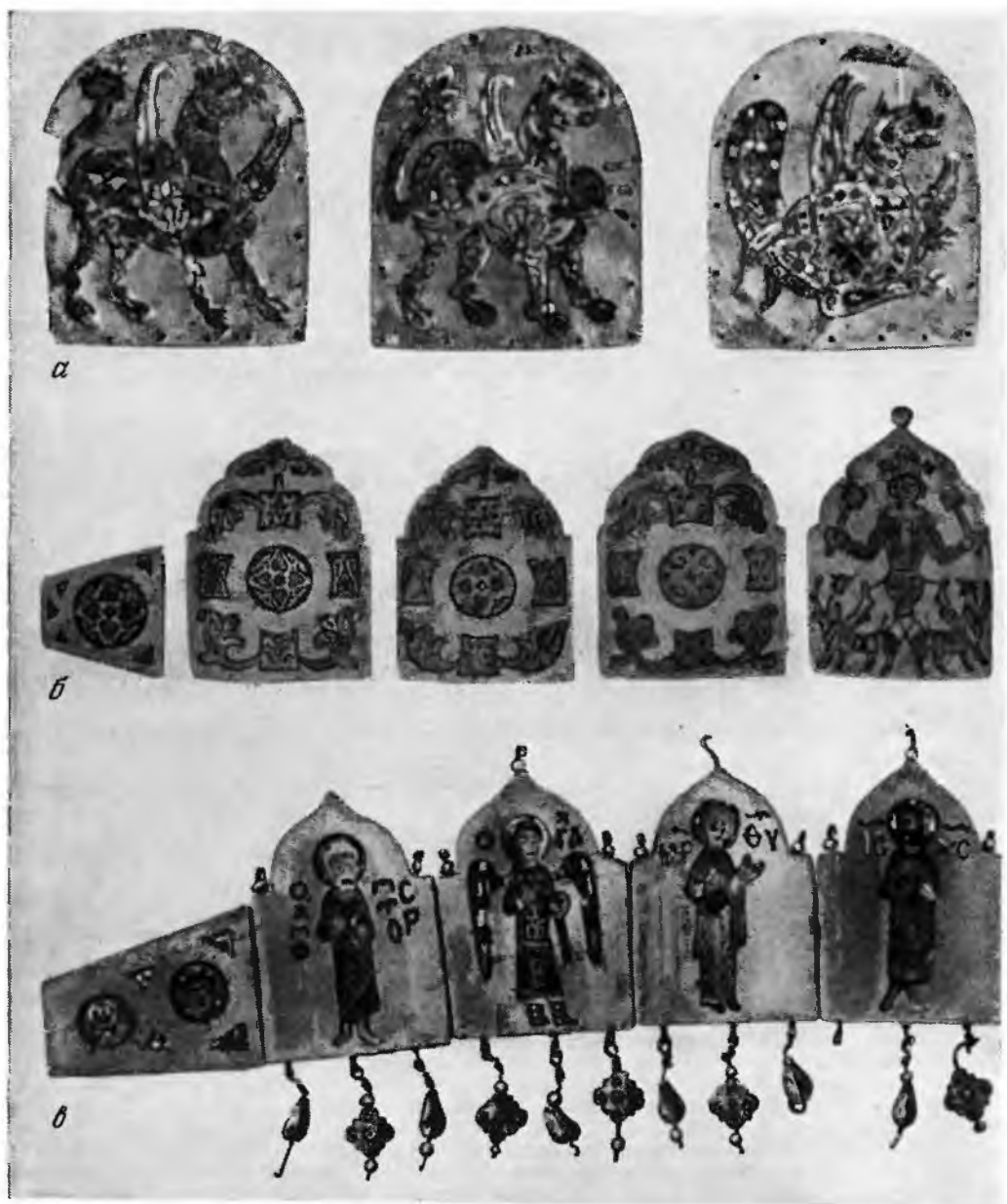


Рис. 97. ТРИ ЗОЛОТЫХ ДИАДЕМЫ КНЯГИНЬ

а — диадема из Преслава (Болгария, X в.); б — диадема из Сахновки (на Руси) 1165 г. (?); в — диадема из Киева 1235 г. (?)



Если эти положения и можно принять в качестве вторичных характеристик, то очень трудно согласиться с тезисом Г. К. Вагнера, что другим компонентом содержания образа грифона был «символ победы над язычеством»<sup>27</sup>.

Мы видели на примере турьего рога, что грифон был олицетворением язычества. Можно говорить о том, что этот образ был *оттеснен* христианством, но он уцелел и сосуществовал с христианской иконографией, сохраняя свой апотропеический характер. Что же касается Александра Македонского, то для апофеоза царской власти могли быть выбраны десятки других эпизодов из полусказочной биографии царя-героя. В этом же эпизоде Александр поднялся на большую высоту, но небесного предела не достиг. Высшая сила остановила его полет и вернула на землю. Он побывал только в той части небесной сферы, которую в ведах называли «средним небом», небом солнца, луны и звезд, но не достиг верхнего предела Вселенной, где хранятся «хляби небесные»<sup>28</sup>.

Все это вполне соответствует тому уровню, в котором солнечный Аполлон совершает свой ежегодный полет к гиперборейцам на «белых птицах» — лебедях<sup>29</sup>. Возможно, что грек Псевдо-Каллисфен, автор «Александрии», и использовал этот миф, создавая свой роман. Преславская диадема X в. представляет собой такой же «деисус» (деисис), как и киевская диадема, но только деисус языческий. Центрирует композицию X в. Александр Македонский, а композицию XIII в. — Иисус Христос. Предстоят главной фигуре в одном случае — главнейшие христианские святые, а в другом — сямарглы и грифоны. Христос является символом света и солнца («Аз есмь свет!»), Александр в романе сопоставляется с солнцем. Создается ряд из трех обожествленных фигур: Александр — сын верховного божества Аммона (принявшего облик грифона), Христос — сын христианского верховного бога, которому служат крылатые архангелы, и Аполлон — сын Зевса, атрибутом которого являются крылатые грифоны. Нам остается пока неизвестным славянское соответствие подобному богу-сыну.

Тема «вознесение Александра Македонского» оказалась настолько интересной и так прочно связанной с основными вопросами славянского язычества начиная с X в. и до его пережитков вплоть до XIII в., что мне придется вернуться к ней в дальнейшем.

### «Трехбусинные височные кольца» («очелья»?)

Речь идет о широко распространенной категории украшений, единое наименование которых не установилось; их называют «трехбусинными височными кольцами», кольцами «киевского типа», «киевскими серьгами». Вкладах они всегда встречены с другими частями женского гарни-

<sup>27</sup> Вагнер Г. К. Грифон..., с. 88.

<sup>28</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 194.

<sup>29</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979, с. 193—223, 251.

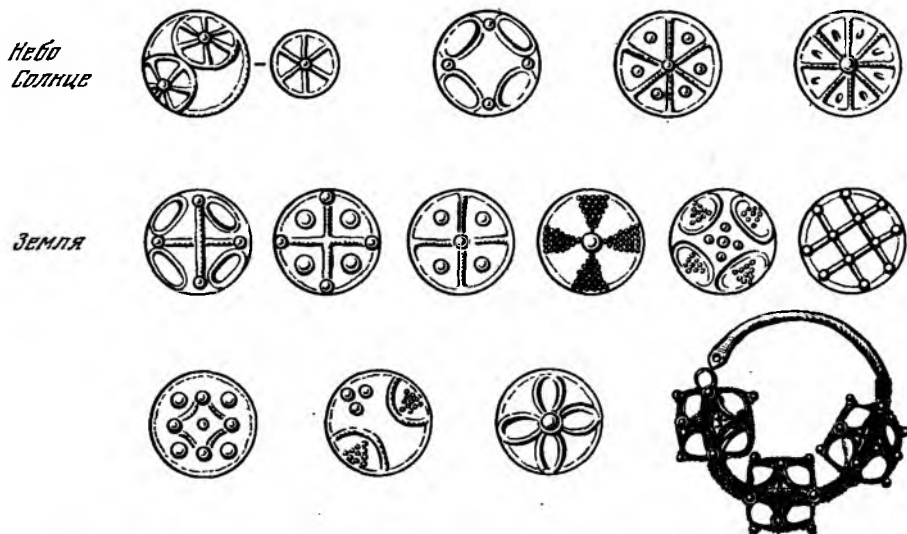


Рис. 98. СИМВОЛЫ СОЛНЦА И ЗЕМЛИ НА ЗОЛОТЫХ ВИСОЧНЫХ (?) КОЛЬЦАХ

тура и их отношение к головным или височным украшениям сомнений не вызывает, но способ их ношения недостаточно ясен. Возможно, что ближе всех к разгадке стоит Г. Ф. Корзухина, считающая их украшением «очелья»<sup>30</sup>. (Рис. 98).

Идея Г. Ф. Корзухиной базируется на находках, где подобные предметы скреплены между собой или же монтируются на сплошной изогнутой пластине. К сожалению, исследовательница не дала графической реконструкции.

В нашем распоряжении нет захоронений с такими украшениями (основная масса находок происходит из кладов), и мы лишены возможности определить соотношение кокошника и предполагаемого валика из материи с нанизанными на него трехбусинными кольцами. Этнографические примеры говорят за то, что такой валик мог завершать кокошник наверху, а старинная живопись дает расположение колец в нижней части кокошника непосредственно над лбом, что представляется более вероятным. Набор из 8—12 колец образовывал нечто вроде золотого венка на голове женщины.

<sup>30</sup> Корзухина Г. Ф. Русские клады..., с. 61—62, рис. 10 и табл. LIX. Малые кольца такого типа Г. Ф. Корзухина называет серьгами (с. 61), чего не следует делать, так как, во-первых, свободный конец дужки у этих колец расклепан так, что его невозможно вдеть в ухо, а, во-вторых, они встречаются в кладах не парами, как колты или расны, а по многу штук в одном комплексе: от 7 до 12, а иногда до 31 штуки (с. 118).

Бусины, изготовленные большей частью из золота, представляют собой небольшие полые шарики 10—15 мм в диаметре; иногда они сплошные, иногда с прорезями, но встречаются и ажурные, каркасные. Почти все они несут на себе орнаментку, связанную с идеей солнца, и сами они являются как бы миниатюрными изображениями солнца в его трех дневных фазах: три золотых шара — три солнца, «тресветлое солнце».

Бусины украшались сканью и зернью. Очень част узор креста в круге, круга с шестью радиусами (реже с восемью). Нередко появляется крест с четырьмя точками у перекрестия, являющийся знаком земли, засеянного поля. Вообще во всей орнаментации соединяется идея солнца с идеей засеянной земли, что словесно может быть выражено «солнце для полей». По своей форме и семантике изображений трехбусинные кольца непосредственно связаны с верхним, небесным ярусом женского убора, соотносенным с верхним миром. Если трехбусинные кольца образовывали своеобразный многосолнечный золотой веноч в нижней части кокошника, то своим положением они отражали *нижнее небо* с солнцем на нем; выше находилась зона верхнего неба, представленная в самых богатых комплексах диадемами с Александром или Христом.

### Рясны

Ряснами называли в древней Руси длинные декоративные цепи или ленты, спускающиеся от кокошника вниз. Археологи и историки прикладного искусства зачастую называют их ожерельями, но это основано лишь на невнимании к старинному русскому убору XVI—XVII вв. и к этнографии. Старинные рясны делались из золота или серебра, а в этнографических материалах много рясен из разноцветного бисера, которые внизу, у пояса или на груди, завершались тяжеловатой кистью. Древнерусские рясны завершались колтами разных типов. Способ ношения их изображен на колте из клада, найденного в Киеве в 1906 г.

Рясны XI—XIII вв. могли быть глухими, без рисунка; таковы серебряные ленты из полых цилиндриков без орнамента. Это, очевидно, повседневный убор.

Праздничные рясны княгинь и боярынь делались из золота и украшались перегородчатой эмалью. Изображения на них делались с таким расчетом, чтобы подвешивать рясны вертикально. Если бы владелица попыталась одеть цепи из круглых или квадрифолийных бляшек как ожерелье, то половина птиц, изображенных на бляшках, оказалась бы стоящей на хвосте или вверх ногами; вертикальное положение бляшек продиктовано замыслом мастера.

Количество бляшек в полном комплекте — 10 или 12 (малых). Форма бляшек круглая или квадрифолийная. Последние, очевидно, более поздние; они богаче орнаментированы и на некоторых уже появляется христианский процветший крест. Длина рясен вместе с колтом на примере наиболее сохранившегося комплекса (клад 1880 г. в Киеве)<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Кондаков Н. П. Русские клады, табл. I.

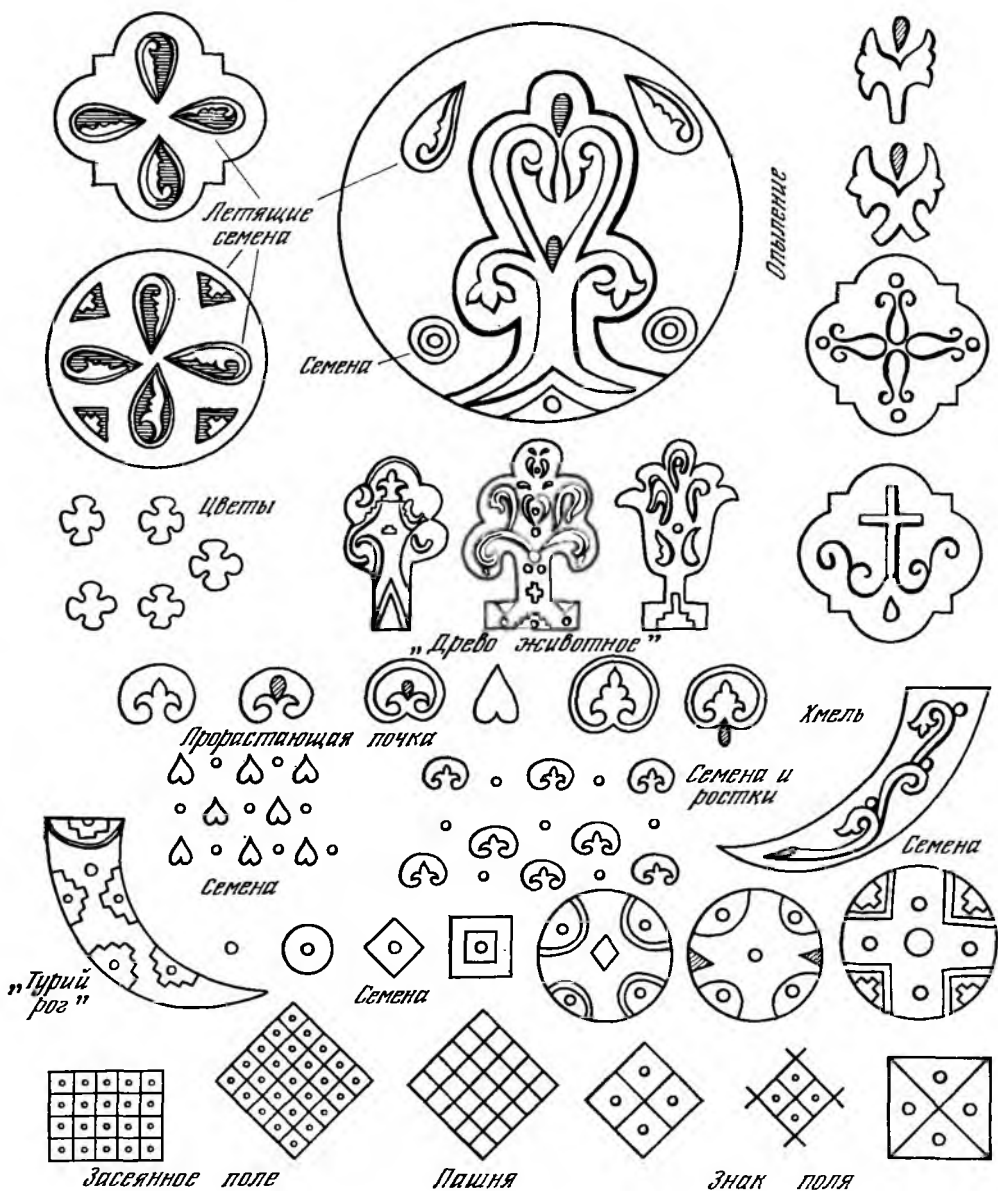


Рис. 99. АГРАРНО-ЗАКЛИНАТЕЛЬНАЯ СИМВОЛИКА НА ЗОЛОТЫХ ИЗДЕЛИЯХ XII—XIII вв.

такова: десять золотых круглых чечевицеобразных бляшек на шарнирах — 35 см; тонкая золотая цепочка — 10 см; колт — около 5 см. Вся длина украшения — около 50 см. Свисая с выступающих углов кокошника, рясы доходили до плеч женщины, а колты достигали груди. Когда мы ознакомимся с символическими изображениями на колтах (русалки и туры рога), то убедимся в продуманной преднамеренности такого расположения.

Орнаментика рясен очень устойчива и, несмотря на кажущуюся пестроту отдельных орнаментальных элементов, однородна по содержанию; здесь разработаны только две темы: тема неба и тема аграрного плодородия.

Небесная, точнее воздушная, тематика представлена птицами, ходящими по земле. Единственный раз на поздних рясах изображена птица в полете с широко распахнутыми крыльями<sup>32</sup>.

Растительная тематика представлена всеми фазами развития абстрактного стилизованного растения. Содержание видов растительного орнамента раскрывается только после ознакомления со всей продукцией русских эмальерных мастерских<sup>33</sup>. (Рис. 99).

*Семена.* На рясах никогда не изображается схема «засеянного поля» (квадраты или ромбы с точками внутри). То, что можно истолковать как семя, показано крохотным кружком внутри несколько большего белого кружка. Интересны изображения прорастающих зерен: в яйцеобразной по форме фигуре показан свернутый (еще не развернувшийся) листок, не выходящий за пределы своей оболочки. Пиктограммы семян не занимают центрального круга. Прорастающие семена иногда располагаются по четыре.

*Первые ростки.* Схема первых ростков обычна: внутри сердцевидной оболочки изображался «крин» с тремя отростками или росток с пятью листиками, напоминающий папоротник. Возможно, что так называемый «крин» («лилия») в данном случае изображал семя с лопнувшей оболочкой (два отогнутых боковых отроста) и почкой, будущим ростком. Почка-росток нередко бывает красноватого цвета, отличаясь от отростков оболочки. Растение дано в динамике роста, в его начальной фазе; такой «крин» — заклинание всего будущего развития семени. Эти пиктограммы обычно располагали в центральном кружке, придавая им большее значение, чем семенам. Четырехчастная композиция из четырех листьев папоротника отражает реальный вид весеннего папоротника, листья которого устремлены во все стороны. Священный характер папоротника хорошо документирован фольклором: поверья о расцветании папоротника в купальскую ночь.

Сердцевидная схема (острием вверх) стала устойчивой формой выражения аграрной сущности орнамента.

*Цветки (?)*. В качестве второстепенного сюжета встречаются маленькие цветки в четыре лепестка, близкие к тем, которых было так много

<sup>32</sup> Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X—XIII вв. Л., 1971, рис. 55

<sup>33</sup> Рыбаков Б. А. Языческая символика....



на диадеме с Александром. Цветочный характер этих миниатюрных изображений подчеркнут окраской лепестков в красный и белый или в красный и синий цвета.

*Опыление растений.* Одним из главных растительных сюжетов является устойчивая схема, на которой представлено условное растение (обычно с двумя корнями, хорошо укоренившееся) с широко раздвинутыми в стороны ветками, лепестками. Над образовавшейся расщелиной в растении изображается овальное «зернышко» пыльцы. Важность процесса опыления подчеркнута несоразмерной величиной проникающей в растение пыльцы и обязательной окраской в красный цвет.

На поздних ряснах под процветшим крестом изображено овальное зерно, а на оборотной стороне бляшек — четыре цветочных чашечки, опыляемых овальной пыльцой.

На круглых бляшках некоторых рясен изображался целый набор аграрных символов: в центре — условное растение (называемое обычно «древом жизни») в процессе опыления: у корней растения — семена, а наверху, отдельно от него — прорастающие семена.

Наряду с такими аграрными символами на ряснах встречается и геометрический узор, городки и крест. Само расположение эмалевых вставок таково, что нередко на бляшке обрисовывался крест самой золотой поверхности бляшки. В сочетании с небольшими круглыми эмалевыми вставками это приводило к намеку на знак засеянного поля. Изредка в центре бляшек встречается перекрещенный квадрат с точками в малых квадратах, т. е. давно знакомая нам идеограмма нивы.

В каждой паре рясен применялось от четырех до восьми разных сюжетов. Обязательны были птицы, прорастающие семена и опыляемое растение. Важность последнего сюжета подчеркивается тем, что на самых поздних квадрифолийных бляшках с процветшим крестом имеется только два изображения: крест и опыление четырех цветков.

Все это говорит о том, что рясны, опускающиеся вниз от «небесного» головного убора, были весьма продуманно посвящены теме «воздуха у земли»: семена всех видов, птицы, опыление растений.

Украшение подобного рода могло быть частью свадебного убора, так как аграрно-магическая тема являлась как бы иносказанием темы плодородия вообще.

На некоторых ряснах из серебряных цилиндрических колодочек очень явственно обозначаются вертикальные ряды из нескольких сотен маленьких выпуклостей, создающих общее впечатление дождевых струй. Идея оплодотворяющего дождя хорошо согласуется с общей символикой женского головного убора<sup>34</sup>. На выбранном примере такие «дождевые» золотые рясны хорошо гармонируют с вилами-русалками, поливающими нивы из рогов, изображенными на колтах этого гарнитура.

Языческая символика рясен полностью соотнесена с символикой колтов, завершавших внизу эти великолепные декоративные цепи. (Рис. 96, 100).

<sup>34</sup> Килиевич С. Р. Детинец Киева IX—XIII вв. Киев, 1982, рис. 40.

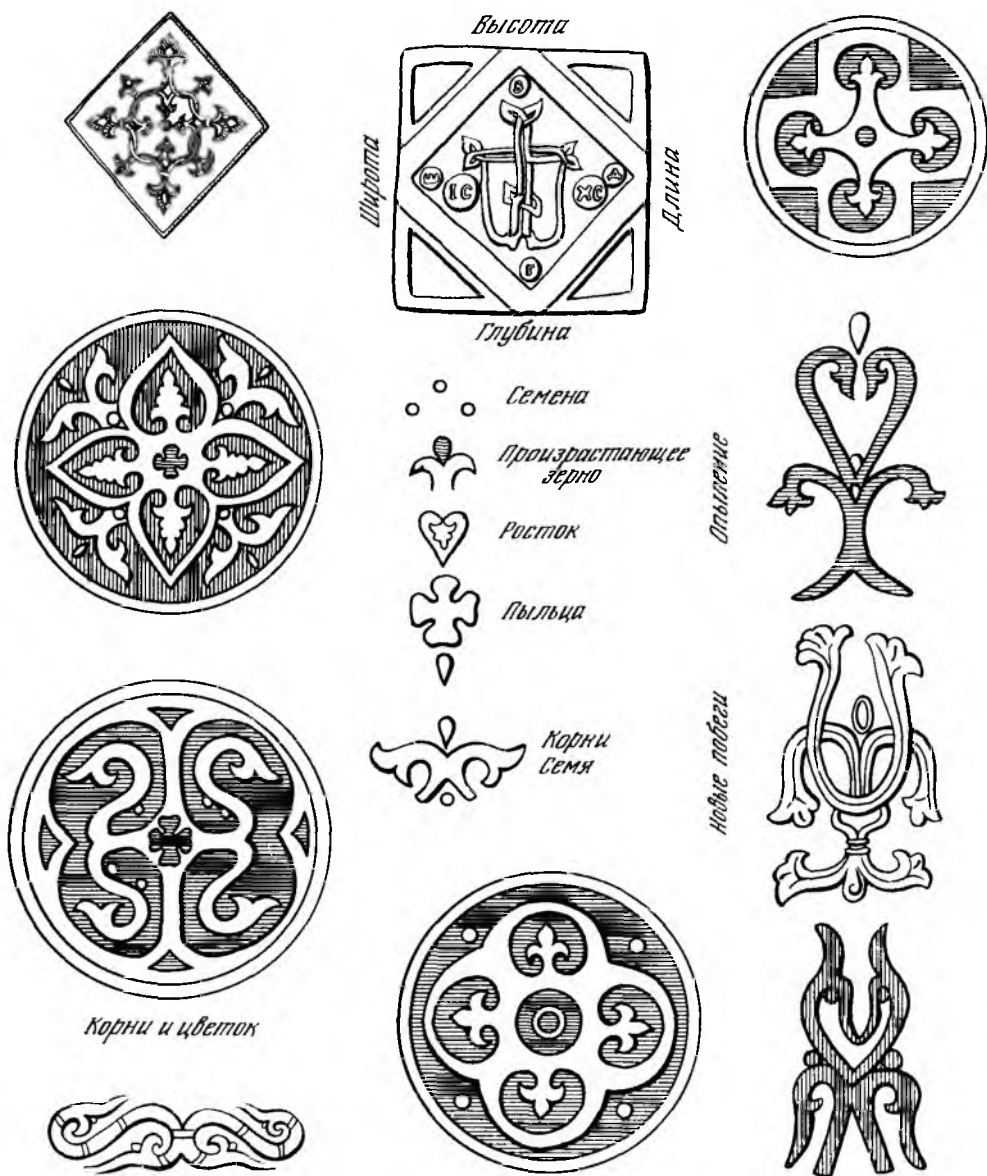


Рис. 100. ВАРИАНТЫ ЧЕТЫРЕХЧАСТНОЙ КОМПОЗИЦИИ (ЗАКЛИНАНИЕ ПРОСТРАНСТВА) И ОТРАЖЕНИЕ СТАДИЙ РОСТА РАСТЕНИЙ ОТ СЕМЕНИ ДО ОПЫЛЕНИЯ.

Антропоморфные растительные символы (внизу — рожаница)

*Золотые колты парадного убора. Вилы-русалки*

«Русалки (вилы) суть жепские существа — очень красивые девушки с длинными косами и крыльями. Они живут на краю света, а к нам прибывают лишь однажды в году — весною и в нужное время орошают дождем хлебородные нивы. Они выливают росу из рогов и хлеба начинают колоситься. От русалок зависит плодородие нив».

(Дмитрий Маринов. Народная вера)

Единственный параграф в этой книге предварен эпиграфом. Это сделано потому, что значительная часть золотых колтов XI—XII вв. из княжеских кладов Киева и Чернигова является прямой иллюстрацией наблюдений болгарского этнографа Д. Маринова над праздниками русалий в честь русалок-вил<sup>35</sup>.

Золотые колты с многоцветной перегородчатой эмалью найдены преимущественно в столичных княжеских городах (Чернигов, Владимир), но главная масса их происходит из Киева, из аристократической части старого города вокруг древнего княжеского Теремного двора. Это сильно сужает социальную среду бытования этих великолепных и очень дорогих (по материалу и тонкости изготовления) предметов русского узорчья. По всей вероятности, золотые колты, как и диадемы, были собственностью великих княгинь.

При первом знакомстве с сюжетами изображений на золотых колтах парадного убора русских княгинь нам может показаться, что ничего языческого в них нет; почти все они с точки зрения православного благочестия выглядят вполне пристойно: птицы, растительный орнамент, женские головки, птицы у «древа жизни», райские птицы сирины, изредка грифоны. Более того, на самой поздней группе золотых колтов, относящейся уже к концу XII — началу XIII в., мы видим христианские изображения: Иисус Христос, святые Борис и Глеб<sup>36</sup>.

То обстоятельство, что христианские изображения завершают почти двухвековую эволюцию композиций на золотых колтах, сменяя (и заменяя), как и на диадемах, старую символику новой, церковной, позволяет считать вытесняемую символику тоже связанной с религиозно-магическими представлениями, как и более поздние христианские изображения.

Колты украшались с обеих сторон, из которых одна была лицевой, с более сложным сюжетом; на оборотной стороне преобладал растительный орнамент. Изображения на лицевой стороне золотых колтов могут быть подразделены на три или четыре хронологических группы сменяющих друг друга сюжетов; узор же на оборотной стороне более устойчив —

<sup>35</sup> Маринов Д. Народна вера и религиозни обичаи. София, 1914, с. 191. Русалки заботятся также и об опылении цветущих хлебных колосьев, «когда нивы сияют, так как это их брачное торжество» (с. 476).

<sup>36</sup> Рыбаков Б. А. Языческая символика..., с. 353, рис. 1 и 2; Он же Київські колти и вили-русалки, с. 96, рис. 1.

это всегда растительный орнамент в разных видах; он продолжает существовать даже на самых поздних колтах с изображениями христианских святых.

К ранним сюжетам следует отнести колты с грифоном на лицевой стороне и птицей на оборотной (Киев)<sup>37</sup>. Работа довольно примитивная. Растительные символы не выделены особо, а размещены на фигурах грифонов и птиц: на крупе и на шее у грифонов, на груди и на крыльях у птиц. В дальнейшем грифоны исчезают из изделий киевских златокузнецов.

Наибольший интерес для нашей темы представляют колты с сиринами. Датируются они второй половиной XI в.— первой половиной XII в.<sup>38</sup> Заказчицами и владелицами этих колтов могли быть снохи Ярослава Мудрого и жены его внуков и правнуков, княживших в Киеве (Святополка, Владимира Мономаха, Мстислава и др.). Одной из владелиц подобных колтов была киевская чаровница Потвора, жившая тоже близ Теремного двора (см. выше).

На лицевой стороне этих колтов изображались тончайшим рисунком перегородчатой эмали две птице-девы в кокошниках и с нимбами. Тонкость рисунка, образованного золотыми перегородками, видна из того, что красивые лики этих дев умещены на пространстве, равном поперечному сечению карандаша. Птичьи тела сирен покрыты многозначительным символическим орнаментом: в верхней части, у шеи, это — ряды синих волн, означающих или водную стихию вообще или же, учитывая небесную область обитания крылатых дев, «хляби небесные», источник благодатных дождей. Ниже волнистых рядов на синем фоне показаны крохотные белые кружки, означающие, по всей вероятности, дождевые капли или капли «росного тумана». Одно крыло у каждой птице-девы приподнято, а другое, обращенное к зрителю, обязательно украшено крупным «крином», символом прорастающего растения, подобно «кринам» на крыльях грифонов, вздымающих Александра Македонского на небо. Точно такой же «крин» помещен в особом кружке в центре колта между сиринами. Все это связывает композицию лицевой стороны в единое целое, подчиненное основной идее аграрномагических представлений — орошения молодых растений. Растение показано в самой начальной стадии роста: это красноватое зерно с лопнувшей оболочкой другого цвета, напоминающее лилию-крин лишь своим общим контуром, но явно отличное от цветка. На некоторых нашивных бляшках с эмалевым рисунком сирини изображались сплошь покрытыми знаками ростков вместо оперения (дробницы XII в. на саккосе митрополита Алексея).

Изображения сирин-сирен ведут нас к очень важному разделу древнерусских языческих верований. В русском переводе XI в. греческой хроники Георгия Амартола античные сирены приравнены в специальной глоссе к славянским русалкам-вилам:

«Яже и сирини наричутся, ркше *вилы* ...»<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Макарова Т. И. Перегородчатые эмали..., табл. 2, с. 7—10.

<sup>38</sup> Рубаков Б. О. Київські колти... с. 99.

<sup>39</sup> Niederle L. Указ. соч., с. 59.



Рис. 101. ВИЛЫ-РУСАЛКИ («СИРИНЫ») НА КОЛТАХ И ДРУГИХ ПРЕДМЕТАХ

Античные сириньи связаны с богиней плодородия Деметрой, славянским соответствием которой является Макошь. Сириньи, соблазнявшие Одиссея и его спутников, изображались в чернофигурной вазовой живописи как огромные птицы с девичьими головами, летающие над кораблем.

Образ птице-дев возник задолго до Гомера. В крито-микенской культуре известны статуэтки крылатых женщин<sup>40</sup>, а в Центральной Европе

<sup>40</sup> Качурис К. А. О позднеэладских женских глиняных статуэтках.— Сов. археология, 1963, № 2, с. 144, рис. 1.

в бронзовом веке существовали своеобразные погребальные урны в виде грубоватых женских фигур с крыльями и штриховкой, воспроизводящей оперение (Баденская культура).

В этой связи представляет особый интерес мнение А. Н. Веселовского о родстве славянского образа вил-русалок с римскими виолами-манами, в честь которых устраивались весенние праздники: «В виле я вижу,— писал Веселовский,— сложный образ, в котором римская Viola слилась с древним вѣла — вила»<sup>41</sup>.

Сиренообразные урны бытовали в той части Европы (Средний Дунай), где обитали италийские племена до их расселения на Апеннинском полуострове. Праславяне были соседями этих племен. Это придает особую ценность изображениям Веселовского.

Обильный материал о вилах содержится в сербском фольклоре. Вилы — красивые крылатые девы, живущие обычно вдалеке от людей у воды («Вилина вода», «Вилин извор»), на горах, на облаках. Они могут превращаться в лебедя, в сокола, в волка и в змею. Вилы приносят людям счастье. Рождаются вилы от трав или от росы (отсюда, очевидно, и русалки?). Вилы излечивают болезни, предсказывают судьбу. По народным преданиям, существуют «вилины горы», на которых у бесчисленных родников растут чудесные деревья с серебряными стволами и золотыми листьями. Вильской травой считался ковыль (*Stipa pennata*). В Дубровнике на карнавалах главными персонажами были «вила» и «Турица»<sup>42</sup>. В отличие от болгарских и русских обрядов и представлений, где вилы-русалки (у болгар: «вилы», «самовилы», «дивы-самовилы») прочно входят в систему аграрных культов, у сербов эта связь прослеживается лишь опосредованно.

В русских средневековых источниках есть слово «русалии», но нет «русалок»; это слово соответственно заменено словом «вилы», а в этнографических материалах, наоборот, широко известны русалки и нет вил.

Некоторые поучения против язычества начинают перечень почитаемых крещеными русскими людьми языческих божеств не с верховного Перуна, а с русалок:

«Тем же богам требу кладуть и творять и словеньский язык: *вилам и Мокошьи — Диве, Перуну, Хорсу...*»<sup>43</sup>

Иногда указывается количество вил — «30 сестрениць» (реже — 4 или 9)<sup>44</sup>.

Христиане «... веруют в Перуна и Хорса и в *Мокошь* и в (Симарьг-ла) и в *вилы*, их же числом 30 сестрениць. Глаголють бо невелиси

<sup>41</sup> Веселовский А. Н. Разыскания в области славянской филологии. вып. XXV, с. 288.

<sup>42</sup> Српски митолошки речник. Белград, 1970, с. 66—70; 166.

<sup>43</sup> «Слово об идолах...»; Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 23.

<sup>44</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., с. 41.

то все мнять *богынями* и тако покладывают им требы и *кур им режутъ*»<sup>45</sup>.

Отложим рассмотрение языческих празднеств в честь вил (очевидно, аналогичных римским *dies violae*) до ознакомления со специальными ритуальными украшениями, а здесь отметим лишь, что принесение в жертву вилам-русалкам птиц хорошо подчеркивает важность птичьего элемента в культе этих птице-дев.

Поразительным совпадением с фольклорными данными, говорящими о том, что вилы поливают нивы из рогов, являются изображения на обратной стороне золотых колтов<sup>46</sup>.

На золотых колтах из княжеского детинца в Киеве и из княжеских вотчин в Поросье наиболее стандартной является следующая система языческой орнаментации: на лицевой стороне изображаются две сирены-вилы со знаками ростка на крыле и символами воды, росы (волны и капли) на груди. Между вилами обязателен небольшой кружок с одним символическим ростком. Символика ростков и воды нарочито подчеркнута в изображении этих птице-дев.

На оборотной стороне в центре помещен круг, внутри которого дана крупная четырехчастная композиция с ростками, обращенными или вовне или же вовнутрь, к центру, что как бы призывало благодать природы на единственное семя, расположенное в центре композиции. По сторонам круга, отдельно от него, располагались два рога, обращенные устьями вверх; иногда даже старались особым полукругом показать объемность устья. В самом низу колта, так сказать, «у земли» показано в маленьком треугольнике еще одно маленькое зернышко.

Разделка поверхности русалочьих рогов на колтах бывает двойкой: на одних рогах изготовлены городки с точками семян внутри, а на других — плеть прорастающего хмеля. Фон в обоих случаях синий. Рога с городками, расположенными по принципу «волчьего зуба», образуют по всему рогу широкую волнистую линию синего цвета, которую естественнее всего связывать с символикой небесной воды (роса, дождь), для которой и предназначены рога-ритоны, служащие вилам для полива полей.

Турьи рога-ритоны как священные сосуды хорошо известны нам по изображениям на славянских идолах и по находкам в курганах языческого времени. Орнамента реальных рогов из курганов дает нам те же два вида, что и на колтах: на одних рогах серебряная оковка украшена городками (Гнездово, Шестовицы, Приладожье), а на других — растительным узором и четырехчастной композицией (Чернигов)<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., с. 41 («Слово некоего Христолюбца»). Имя Симаргла переписчиком искажено: «и в Симе и в Рьгла...», что породило ряд недоумений в ученой среде.

<sup>46</sup> Рибакоев Б. О. Київські колти..., с. 103, рис. 3.

<sup>47</sup> Сизов В. И. Курганы Смоленской губернии. Гнездовский могильник близ Смоленска.— МАР, 28, СПб., 1902, вып. 1, с. 10; *Блифельд Д. И.* Давньорускі пам'ятки Шестовиці. Київ, 1977, рис. 43, с. 176; *Бранденбург Н. Е.* Курганы Южного Приладожья.— МАР, 18, СПб., 1895, табл. IX—4, с. 70.

Очевидно, древнерусские златокузнецы считали, что почитаемые в их время вилы-русалки поливали поля росой (облаком-туманом, спущенным ими на землю) из таких же турьих рогов, которые были в обиходе то как пировая посуда (Русская Правда об ударе рогом или чашей), то как ритуальные ритоны на свадьбах или поминках-стравах.

При всех сменах сюжетов на лицевой стороне золотых колтов, происходивших за полтора столетия, на оборотной стороне почти всегда остаются два рога, украшая даже самые поздние колты с изображениями христианских святых.

Эволюция отдельных сюжетов и их комбинаций на обеих сторонах золотых колтов представляет очень большой интерес при рассмотрении языческой струи в прикладном искусстве великокняжеских мастеров Киева, но эта тема чрезвычайно сложна. У нас нет стратиграфической основы для датировок, так как по всей вероятности, подавляющее большинство киевских кладов зарыто в декабре 1240 г. во время штурма Киева войсками Батыя. Это относится и к провинциальнымкладам в Поросье (Княжья Гора, Девичь-Гора), Чернигове и Владимире (1237—1239 гг.).

Запутывает хронологическую картину возможная передача драгоценностей по наследству — в один клад могли попадать вещи нескольких поколений, изготовленные в разное время. Кроме того, передача по наследству могла разрознить гарнитуры убора.

В этих условиях монеты, как и другие входящие в состав клада предметы, никак не могут служить датирующим материалом. Клады являются хронологически разрозненными комплексами. В силу этого эволюция сюжетов может основываться только на внутренних признаках: частичная смена отдельных элементов, появление новых деталей, изменение одной из сторон колта и т. п. Общая направленность эволюции определяется ее конечными звеньями — колтами с изображениями христианских святых Бориса и Глеба.

Относительная хронология была в общих чертах намечена мною в 1969 г.<sup>48</sup>; теперь ее следует несколько детализировать и дополнить (Рис. 102).

1. Начальным звеном следует считать обособленную и уникальную пару колтов с изображениями грифонов и птиц из клада 1824 г. в Киеве<sup>49</sup>. Дата, по всей вероятности, — вторая половина XI в.

2. Вторым звеном, генетически не связанным с первым и, вероятно, отделенным от него каким-то отрезком времени, являются разобранные выше колты с вилами-русалками на лицевой стороне и четырехчастной композицией и двумя рогами изобилия на оборотной. Рога (оборотная сторона) украшены ветвями хмеля.

<sup>48</sup> Рибаків Б. О. Київські колти....

<sup>49</sup> Макарова Т. И. Перегородчатые эмали..., т. 2—7—10. Сходную пластину с грифоном из Лувра исследователи датируют X—XI в. (с. 31). Далее ссылки на иллюстрации в книге Т. И. Макаровой будут даваться в тексте: первая цифра — номер таблицы, вторая — рисунка.





Рис. 102. ХРОНОЛОГИЯ ОСНОВНЫХ СЮЖЕТОВ НА КОЛТАХ И ДИАДЕМАХ

а — первая половина XII в. Русалки; на обороте колтов — туры рога для орошения нив; б — середина XII в.; в — вторая половина XII в. Появление женских ликов на колтах; г — начало XIII в. Смешение языческих элементов с христианскими

3. Обратная сторона остается без изменений. На лицевой стороне исчезают вилы-сирины с девичьими ликами и заменяются простыми птицами без нимбов. Между птицами по-прежнему — маленький росток, обведенный кругом.

4. Обратная сторона без изменений. На лицевой сохраняются птицы, но маленький, вписанный в круг росток превращается в длинное,

узкое, сильно стилизованное растение («древо жизни») с перехватом посередине стебля, зерном между двух корней и полураспустившимися веточками кроны. Этот новый мотив заставляет вспомнить рождественские колядки, в которых «творят мир два голубка, сидящие на дереве, которое только одно во всем свете поднималось из всемирного океана»<sup>50</sup>.

5. Лицевая сторона колтов остается без изменений (две птицы и «древо жизни»), а оборотная сильно видоизменяется: там остается четырехчастная композиция «повсеместности», но исчезают русалочки рога, которые долго изображались, как мы видели, и без русалок.

Идея небесной воды выражена здесь не рогами, а как бы четырьмя устьями рогов, расположенными крестообразно по окружности колта. Если срединная четырехчастная композиция с маленьким квадратиком в центре с точкой-зерном в нем и четырьмя ростками вовне означала повсеместность развития растительности, то трапециевидные пространства по краям колта с ярко-синей зигзагообразной полосой могли обозначать лишь хорошо известные нам «хляби небесные», запасы дождевой воды, находящейся над ростками и обеспечивающие их рост. Такие синие зигзаги нередки на русалочьих рогах, где они имеют, очевидно, тот же смысл.

На квадратифолийных бляшках XII—XIII вв., напивавшихся на одежду, идея небесной воды выражена яснее: над композицией из древа жизни и двух птиц, аналогичной лицевой стороне наших колтов, изображена широкая дуга, простирающаяся и над птицами и над деревом с явственным голубым зигзагом (саккос митрополита Алексея, для которого использованы старые дробницы).

Кроме этого, обычного в средневековом и позднейшем народном искусстве, закладательного сюжета, на колтах этого типа есть и обозначение того времени года, когда все растет и цветет, — весны: в трех кружках между зигзагами помещен новый элемент, не встречавшийся на колтах предшествующих типов — четырехлепестковый цветок белого, красного или сиреневого цвета.

В целом вся композиция оборотной стороны этих колтов (семя, ростки, цветы, небеса) как бы иллюстрирует слова замечательного писателя середины XII в. Кирилла Туровского:

«Днесь весна красується, оживляючи земное естество; бурнии ветри тихо повевающе, плоды гобзують и земля, семена питающе, зеленую траву ражаєть ... Ныне древа леторасли (новые ветви) испуцають и цвети благоухання процвитають ... Днесь ветхая конец припша и се быща — вся нова!...»<sup>51</sup>.

Не исключено, что торжественные золотые колты, украшенные многоцветным эмалевым узором, являлись подвенечным свадебным убором

<sup>50</sup> Предисловие Ф. И. Буслаева к «Русским народным песням, собранным П. И. Якушкиным». («Летопись русской литературы и древностей» т. I, отд. II, с. 100).

<sup>51</sup> Келтуяла В. А. Курс..., с. 704—705.

киевских княжон, в котором весенняя символика с ее семенами и цветами была созвучна самому событию, ради которого они изготовлялись. Даже «леторасли», молодые древесные побеги, упомянутые Кириллом как признак весны, есть на этих колтах, но на лицевой стороне, между двух птиц. Тема орнаментики колтов этой группы, как и слова туровского епископа на послепасхальную неделю, — обновленная весенняя Природа.

6. Особняком стоит пара золотых киевских колтов (Макарова, т. 3, р. 4—5), у которых оборотная сторона близка к нашему типу № 5, но голубой зигзаг здесь показан четче, а срединная композиция содержит внутри крест и пять точек-семян; ростков нет. Четырехлепестковые цветки заменены четкими крестиками.

Резко отличается лицевая сторона, на которой вместо древа и двух птиц изображена одна черноголовая утка. В клюве у утки — крохотный шарик. Это сближает данное киевское изделие (явно подражающее остальным киевским колтам типа № 5) с височными кольцами Волжской Болгарии, на которых часто изображалась утка с золотым шариком в клюве<sup>52</sup>. (Рис. 103).

И киевские и болгарские украшения отражают одну и ту же средневековую космогоническую легенду, в которой мир сотворен уткой, плававшей по мировому океану.

Согласно мордовскому варианту легенды, наиболее близкому территориально к Волжской Болгарии, мир произошел так: по первичному океану плавала утка (гоголь, нырок), которая нырнула на дно, достала комочек земли и из этого комочка возникла земля и все живое на ней.

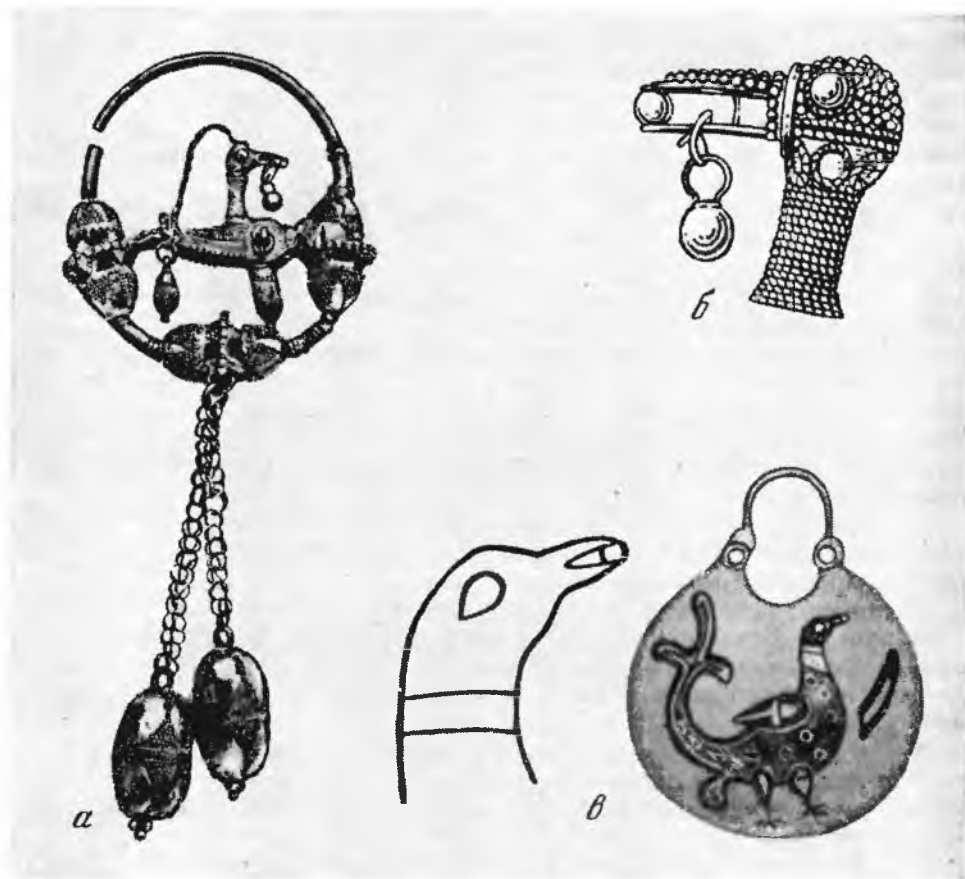
Болгарские височные кольца с их характерными яйцевидными бусами заставляют вспомнить карело-финскую Калевалу, где в создании мира участвует божественная утка. До создания мира уже существует всевышний бог Укко и Ильмать «мать воды», но мир творят не они, а утка, снесшая одно железное и шесть золотых яиц, из которых посреди водного пространства и образуется земля: «Из яйца из нижней части вышла Мать-земля-сырая; из яйца из верхней части стал высокий свод небесный»<sup>53</sup>.

Болгарское височное кольцо с уткой, держащей в клюве комочек земли, снабжено не только этим космогоническим символом, но и шестью золотыми яйцами, упомянутыми в Калевале: три яйцевидных бусины надеты на кольцо, а три подвешены на отдельных цепочках. На золотых яйцах мелкой зернью изображены женские фигуры. А. Н. Афанасьев в своем общем обзоре приводит целый ряд различных космогонических преданий, в которых мир рождается из яйца<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Гуцин А. С. Памятники художественного ремесла древней Руси X—XIII вв. Л., 1936, табл. XXXIV, рис. 1—3.

<sup>53</sup> Калевала. Л., 1933, с. 6.

<sup>54</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу... М., 1865, т. I, с. 535—536.



В космогонические мифы вплетается очень древнее дуалистическое начало: мир творят добрый бог и Сатанаил. Это было использовано в средние века болгаро-дунайскими богомилами<sup>55</sup>.

В этнографических материалах наблюдается такое разделение: украинский фольклор, как правило, оставляет бога и сатану в антропоморфном виде (они плавают по морю в лодке), а фольклор северо-восточный (марийцы, мордва, русские в районах с финским субстратом) главное место отводит птицам. В марийском мифе строение мира осуществляет селезень, пырнувший в море и доставший со дна ком земли, из которого и был сотворен мир. Записанная в Заонежье легенда гласит: «По досюльскому (давнишнему, первичному) окияп-морю плавало два гоголя; первый бел-гоголь (бог), а другой черен гоголь (сатана).

<sup>55</sup> Ангелов Д. Богомилството в България. София, 1969, с. 209. («Тивериадская легенда»).



Рис. 103. ИЛЛЮСТРАЦИИ К ЛЕГЕНДЕ О ПТИЦЕ, ДОСТАВШЕЙ СО ДНА МИРОВОГО ОКЕАНА КОМОЧЕК ИЛА, ИЗ КОТОРОГО БЫЛА СОТВОРЕНА ЗЕМЛЯ  
*а* — волжско-болгарское кольцо с птицей; *б* — колт из Киева с птицей гололем; *в* — птицы на белокаменном резном узоре (Георгиевский собор в Юрьеве-Польском, 1236 г.)

Черная птица достала со дна комок земли, из которой бог сотворил земной мир. Другой вариант легенды связан с апокрифической «Тивернадской легендой»: бог, создав безбрежное Тивернадское море, «сниде на море по воздуху и виде на море *гоголя* плавающа ... и рече господь Сатанаилу (гоголю) «понурни в море и вынеси мне песку и камень» и взяв господь песку и камень и рассея песок по морю и глаголя: буди земля толста и пространна!»<sup>56</sup>

Для нашей цели чрезвычайно важно, что непременным участником сотворения мира в разных легендах от средневековых апокрифов до финно-угорских преданий северо-востока, является *гоголь*, утка из породы нырковых. Белый гоголь — бог, творец мира. На киевском колте XII в. изображен именно *белый гоголь*, птица с белым оперением и черной головой. Обратная сторона в таком случае должна рассматриваться не как выражение идеи аграрной магии (полив полей русалками из рогов), пережитком которой являются на колтах типа № 5 трапециoidalные, как бы усеченные рога с синим (водным) зигзагом, а как выражение идеи мирового океана, окаймляющего землю. Стремление изобразить первичность творимого мира, его зачаточное состояние, выразилось в том, что центральная четырехчастная композиция из ростков здесь заменена только показом семян, что встречаем на позднем изделии из Владимира Суздальского<sup>57</sup>.

Для киевского прикладного искусства эта пара колтов не характерна. Мастер явно подражал киевским изделиям типа № 5, но внес свое, идущее из глубин, представление о рождении мира. Учитывая технические детали («семена»), можно предполагать, что это представление отразило владими́ро-суздальский вариант космогонической легенды о гоголе, воспринявший влияние финно-угорского субстрата (сравни шумящие привески славяно-финского пограничья). Эта единственная пара с космогоническим гоголем не вызвала откликов в киевском эмалирном деле XII—XIII вв.

7. Сюжет, заменивший русалок-сиринов — две птицы у древа (тоже космогонический, как и изображение гоголя), обогащается совершенно новым дополнением: на одной из сторон колта в центре, на месте прежней четырехчастной композиции из ростков мастера помещают женскую голову<sup>58</sup>. (Рис. 104).

Женщина изображена в кокошнике, от верхних углов которого спускаются рясны, оформленные как кружки и четырехлепестковые цветы. По сторонам того срединного круга, который в данном случае соответствует кругу с четырехчастной композицией на колтах типа № 5, изображены массивные, красиво изогнутые сильно стилизованные ветви. Мне довелось слышать, как стиль барокко был определен одним экскурсоводом как «выгибасы». Это своеобразное слово очень хорошо подходит

<sup>56</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения..., т. II, с. 463.

<sup>57</sup> Гуцин А. С. Памятники..., табл. XX № 2<sup>6</sup>, найдены в Кремле.

<sup>58</sup> Кондаков Н. П. Русские клады... табл. XV, рис. 12, 14, 18, 19.



**Рис. 104. ЖЕНСКИЕ ЛИКИ НА СТЕПАХ СОБОРОВ**  
 (Покров на Перли XII в., Суздаль XIII в.);  
**ЖЕНСКИЕ ЛИКИ НА КОЛТАХ** второй половины XII в.

к тому повому стилю XII в., который проявился в колтах с девичьими головками.

Под срединным кругом помещен маленький кружок с символом ростка. Трудно сказать, которая из сторон нового колта рассматривалась современниками как лицевая. Одна сторона украшена стандартным «деревом животным» и двумя птицами по сторонам его; ранее она была безусловно лицевой, но теперь, когда появилась девичья голова в цветочном

оформлении (но не в венке) и окружении пышных «выгибасов», эта сторона с новым сюжетом получила право считаться лицевой<sup>59</sup>.

Очень интересна другая пара колтов с женской головой<sup>60</sup>. На лицевой стороне — в кругу девичья головка в золотом кокошнике; над нею — два сердцевидных символа ростка с красной точкой между ними; по сторонам круга — два рога с ветками хмеля. На оборотной стороне кружок с четырехчастной композицией, образованной папоротникообразными листьями, два коротких рога с завитками и два «выгибаса» тоже с завитками внутри. Сам колт обрамлен 29 лучами, образующими 30 гнезд для жемчуга, сохранившегося лишь частично.

Головки на колтах этого типа следует считать девичьими, так как у них короткие локоны и юные лица. Кокошники в обоих случаях золотые, украшенные цветными вставками. Судя по цветочным рясам и символическому ростку, здесь изображалась некая покровительница растительности, олицетворение весны. По ряду формальных признаков (четырёхлепестковые цветы, папоротник, трёхлепестковые ростки) колты с девами сближаются с орнаментикой креста Ефросиньи Полоцкой, изготовленного Лазарем Богшею в 1161 г.<sup>61</sup>

Кроме того, орнамент на колтах с девичьими головками по тем же самым признакам оказывается типологически, а следовательно, и хронологически близким к диадеме из Сахновки с вознесением Александра Македонского. Во-первых, и там и здесь есть одинаковые круги с четырехчастной композицией; во-вторых, объединяет наличие и там и здесь четырехлепестковых цветов и ростков в виде папоротника. Третьим объединяющим признаком являются «выгибасы», щедро представленные на сахновской диадеме.

Новый для колтов сюжет — девичья головка с гирляндами цветов — находит отражение в письменных памятниках XII в. В начале столетия автор «Слова об идолах» (возможно, игумен Даниил) порицает своих современников за поклонение какому-то изображению женщины:

«... и недели день и кланяются, написавше  
жену в человеческ образ тварь ...»<sup>62</sup>

По всей вероятности, здесь подразумеваются народные вышивки с женской фигурой, дожившие в крестьянском быту до XIX в. Глагол «писать» означал не только написание букв, но и живопись, вышивку. «Расписной», «писаный» — определение раскрашенного, снабженного рисунком. До сих пор мы говорим, что художник «пишет» картину. Мы

<sup>59</sup> Колты с женской головой были в пропавшем кладе 1906 г. (Киев, у Михайловского монастыря). См.: Корзухина Г. Ф. Русские клады..., с. 124, № 108. По записи Корзухиной, на обороте были: «две птицы по сторонам кружка и треугольника», т. е. нечто близкое к типу № 3.

<sup>60</sup> Кириевич С. Р. Детинец Киева..., рис. 74. Лучшее красочное воспроизведение этого великолепного колта, найденного близ Михайловского монастыря.

<sup>61</sup> Алексеев Л. В. Лазарь Богша, мастер-ювелир XII в.— Сов. археология, 1957, № 3, с. 234—235, рис. 10 и 11.

<sup>62</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 25.



знаем, что языческие моления в древности часто проводились у священных деревьев, увешанных убрусами — полотенцами («набожниками»), а именно на полотенцах и встречается чаще всего изображение женских божеств: Макоши, Лады, Лели<sup>63</sup>.

В «Слове об идолах» подразумевается иной персонаж, прямо названный автором — Неделя, т. е. Воскресенье, слово, которым переводилось греческое *ἀνάστασις* — воскресение, возрождение, оживление. А это вводит нас в круг древних мифологических представлений о весенней богине, оживляющей воскресающую природу, богине, родственной античной Персефоне и умело прикрытой в «кощоне» о смерти Кощя-Аида христианским именем Анастасии. Цветы, обрамляющие девичью головку на киевском колте, как нельзя лучше подходят к облику античной Персефоны, миф о которой начинается с того, что девушка собирает цветы на лугу.

В речевой практике древней Руси слово «въскресение» означало прежде всего первый день пасхи, весеннего праздника. Для обозначения первого дня седмицы существовало слово «недѣля», сохранившееся ныне в украинском языке («неділя»). Богине Макоши была посвящена пятница; воскресный же день был, как свидетельствует автор начала XII в., посвящен другому женскому божеству, изображения которого («тварь», сотворенная) были объектом тайного поклонения («нѣ то творять акы отай»).

В середине XII в. в представлениях русских книжников произошел некоторый перелом: продолжая антитезу, заложенную в «Слове о законе и благодати» Иллариона, Кирилл Туровский противопоставляет библейской субботе евангельское воскресенье, сопоставляя первую с луной, а вторую с солнцем:

«Ныне солнце, красуясь, к высоте въсходить и радуясь землю огреваетъ ... Ныне луна с вышьяго съступивъши степени болшему светилу честь подаваетъ.

Уже ветхый закон по писанию с суботами преста и пророкы христоу закону с неделю честь подаеть ...»<sup>64</sup>.

Далее идут известные слова: «Днесь весна красуется ...». Епископ, современник княгинь, носивших колты с девичьими головками, прославлял, разумеется, не языческое почитание Недели, а установление христианской «благодати», но косвенно он, как бы, оправдывал празднование недели, как дня, посвященного «болшему светилу».

В то самое время, когда строилась церковь Покрова на Нерли близ Владимира, украшенная целым поясом строгих девичьих ликов, изваянных из белого камня, владимирский князь Андрей Боголюбский получил от константинопольского патриарха Луки послание по поводу нарушения русскими постов (с языческой подосновой). В патриаршем послании,

<sup>63</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Раздел: «Русские вышивки и мифология», с. 471—527.

<sup>64</sup> Келгуяла В. А. Курс..., с. 704.

как бы в противовес появившемуся в эти годы увлечению девичьими ликами в русском искусстве (тоже с языческой подосновой), неожиданно и не к месту говорится о том, что девичьи лики следует понимать как символ «софии, премудрости божией» или как монашеское отречение от суетного мира. Патриарх неоднократно говорит о «неизглаголанного девьства чистоте», о мудрости «любящих девство».

«Имат же убо девьство *лице девиче* огнено; огонь бо есть божество, попаляя страсти телесныя и просвещая душу чисту ...»<sup>65</sup>

Хотя главная мысль патриаршего послания относилась к защите монашества, как института, внимание к девичьим ликам как бы направляло русских людей по христианскому пути толкования этого образа. Покров на Нерли — монастырская церковь и там, быть может, действительно именно так трактовалась символика девичьих ликом, вознесенных под закомары.

В прикладном же искусстве девушки с цветами, очевидно, истолковывались несколько иначе.

Что же касается языческого оригинала того жепского божества, которое уже к началу XII в. скрылось под нейтральным обозначением «недели», то это, вероятно всего, младшая из двух славянских весенних богинь (Лады и Лели) — Леля. Календарные праздники в честь Лады нам неизвестны, а «ляльник» в честь младшей богини зафиксирован этнографически вплоть до середины XX в. Одна из дат — 22 апреля, накануне Юрьева дня, время, наиболее близкое к среднему сроку христианской пасхи<sup>66</sup>.

Девушки на колтах середины XII в., по всей вероятности, замаскированные изображения языческого божества, известного в фольклоре и в письменных памятниках под именем Лели или Ляли, дочери Лады, и восходящего к архаичным индоевропейским представлениям (Латона и Артемиды, Деметры и Персефона). Анастасия, дочь Димитрия, заменила в русских былинах Персефону по смыслу этого христианского имени и, вероятно, еще и потому, что празднование дня святой мученицы Анастасии приходилось на 15 апреля — на срок, близкий и к языческому ляльнику и к христианской пасхе — воскресению. Одновременно со св. Анастасией, 15 апреля, церковь отмечала и мученицу Василису; оба эти имени первых христианок прочно вошли в русский фольклор, как имена героинь волшебных сказок: Настасья Прекрасная и Василиса Премудрая. Не скрывается ли за Василисой Премудрой древняя Лада — Латона — Деметра?

Языческий характер девичьих головок на колтах, сменивших языческих русалок-вил и апокрифических птиц у «животного древа», подтверждается как отсутствием нимба и каких-либо надписей, так и окружающим их символическим орнаментом (русалочьи рога-ритоны, ростки, папоротник и т. п.). Языческое было хорошо законспирировано, но

<sup>65</sup> Никоновская летопись 1160 г. — ПСРЛ, т. IX, с. 226.

<sup>66</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 405—407.

современники, очевидно, понимали, в чем сущность нового сюжета, так как очень скоро появились поучения, направленные против женского божества, скрывшегося под удобным псевдонимом «недели».

К рубежу XII и XIII вв. относится новое сочинение, специально посвященное культу недели; сущность его ясна из пространного заголовка: «Слово, истолковано мудростью от святых апостол и пророк и отец о твари и о днии рекомом неделе, яко не подобает крестьяном кланятися нсделе, ни целовати ея, зане — тварь»<sup>67</sup>.

В самом слове речь идет о том, что русские люди изображали небесный свет в виде какого-то идола («болвана»), выдолбленного и раскрашенного. Сотворенный человеком предмет и назван «тварью». И. И. Срезневский верно отметил, что в этом слове содержится несколько разных тем<sup>68</sup>.

Пространные рассуждения о неосязаемом свете следует, очевидно, относить к культу Дажьбога, который прямо не назван автором. Часть, посвященная культу недели, изложена отрывочно и неясно. Можно понять только, что воскресный день олицетворяется в виде женщины, что ее живописное или выпитое изображение передается по традиции («... се есть писана неделя та предана нам кланятися ей и чтити ю»).

Можно думать, что в какой-то мере поучение против «твари» относилось и к живописным полихромным эмалевым изображениям на колтах и диадемах великих княгинь второй половины XII в., которые исчезают к концу XII в. и заменяются изображениями христианских святых.

Последние девичьи головки, сопровождаемые рисунком опыляемого растения, уместаются на боковых пластинках золотой диадемы, семь килевидных зубцов которой заняты христианским деисусным чином XIII в.<sup>69</sup>

Одновременно с появлением на колтах изображений Недели-Воскресения-Анастасии (Персефоны-Коры) вновь возрождаются изображения вил-русалок. Примером могут служить великолепные золотые колты из Мирополья на Волыни (р. Случь)<sup>70</sup>. Между двумя вилами-сиринами помещен не маленький росток, а пышное стилизованное дерево. На обороте в среднике—четырёхчастная композиция из папоротника, два «устья рогов», красивые «выгибасы», аналогичные подобному узору на колтах с девичьей головой из усадьбы Лескова в Киеве (1876). Внизу вместо небольшого ростка помещена еще одна композиция из четырех цветков (не ростков, как на рисунке Корзухиной).

Волынские колты синхронны и колтам клада 1876 г. и диадеме из Сахновки.

<sup>67</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 78.

<sup>68</sup> Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных памятниках древней письменности. СПб., 1867—1879, с. 14.

<sup>69</sup> Кондаков Н. П. Русские клады, табл. VIII.

<sup>70</sup> Корзухина Г. Ф. Русские клады..., с. 134, табл.; Макарова Т. И. Перегородчатые эмалы..., табл. 2, рис. 1—2.

8. Особый локальный вариант представляют золотые колты из Княжьей Горы близ Канева<sup>71</sup>. На обеих сторонах колта изображены птицы; на одной — птица, стоящая на земле, а на другой — распростертая в полете. На вичижских арках птицы в приземленной позе соответствуют восходу и закату солнца, а летящая — полдненной позиции солнца. Вероятно, и здесь им придавался тот же смысл.

На крыльях распростертой птицы на концах особых лучей даны четырехлепестковые цветы, что объединяет данный тип с № 7 и с диадемой. Крыло у идущей птицы сильно отличается от всех предшествующих и дано в стиле «выгибасов», что подкрепляет синхронность с типом № 7. Иногда вместо летящей птицы использовался щиток от колта с двумя рогами. Возможно, что это уже переделки из старого. Этот же сюжет встречен и на ряснах, где летящей птице полдня противопоставлены птицы, широко шагающие по земле, и где мотив динамики солнца дополнен древом жизни и символом повсеместности.

9. В этот раздел отнесены немногочисленные золотые колты из разных великокняжеских городов XIII в.: Киева, Чернигова, Владимира на Клязьме и Рязани с изображениями христианских святых<sup>72</sup>.

Следует отметить крайне ограниченное количество колтов со святыми в каждом городе; только во Владимире их найдено две пары, а в остальных городах (в том числе и в Киеве) только по одной паре. Очевидно, они появились в самом конце домонгольского периода. Владимирские колты явно подражают киевским колтам 6-го и 7-го типа с «выгибасами» и папоротником. Один из владимирских колтов сделан рукой того же мастера (учившегося в Киеве?), который изготовил киевские колты с гоголем: и там и здесь символы ростков заменены семенами.

Интересен выбор святых. Это почти всегда двое молодых мучеников в русских плащах-корзнах, обильно украшенных растительными сердцевидными символами и с крестами в руках. Не подлежит сомнению, что это Борис и Глеб, праздники в честь которых преднамеренно были установлены в сроки языческих аграрных празднеств<sup>73</sup>. До XIX в. дожили выражения «Борис-Хлебник», «Борис-Глеб — сеять хлеб!»

Черниговские и рязанские колты с Борисом и Глебом (а также беспаспортные из американской коллекции) воскрешают старую идею двух турных рогов с архаичным городчатым орнаментом и сильно увеличенным символом ростка, принявшим здесь древовидный облик.

Дата колтов с христианскими изображениями примерно от 1190-х до 1230-х годов.

Характерно то, что, несмотря на появление изображений православных покровителей земледелия, на золотых колтах великих княгинь (князя

<sup>71</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство, с. 26, рис. 24—25.

<sup>72</sup> Все колты этого типа собраны на таблицах 4 и 16 в указанной работе Т. И. Макаровой (за исключением оборота колта № 8, опубликованного в книге: *Ross M. C. Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities...* Washington, 1965, t. II.

<sup>73</sup> Рыбаков Б. А. Славянский весенний праздник.— В кн.: Новое в советской археологии. М., 1965.

Чернигова и Владимира титуловались в XII в. великими князьями) продолжали существовать атрибуты языческого культа вроде русалочьих рогов для полива полей и множество растительных символов. Наличие христианских святых придает особую убедительность истолкованию всех сопутствующих и предшествующих образов (вилы-русалки, древо жизни, турьи рога, цветы, семена и др.) как образов мировоззренческих, отражавших космогонические (древо и две птицы, гоголь) и аграрно-магические представления княжеских верхов стольного Киева.



Проследим, насколько возможно это сделать покладам, зарытым в 1240 г., эволюцию языческих сюжетов на предметах золотого убора киевских княгинь XI—XIII вв.

Первой компактной и очень целостной по продуманности всех звеньев символически-заклинательной орнаментики группой являются колты с двумя сиринями-вилами (русалками) с символическими ростками на лицевой стороне и с двумя турьими рогами, атрибутами русалок, поливающих поля влагой на оборотной стороне (тип № 2). Эмальерное дело появилось в Киеве, по-видимому, во второй половине XI в. (тип № 1); к концу этого столетия относится известная фраза придворного летописца, отражающая поворот столичной моды к золоту, когда даже бояре перестали дарить своим женам серебряные украшения и «воскладаху на своя жены *златые* обручи».

Временем появления сравнительно большого количества колтов этого типа следует считать конец XI и первую четверть XII в., когда династия Ярославичей сильно разрослась. В Киеве было много княгинь: жещы и снохи великих князей, сестры Мономаха (Анна, Екатерина, Евпраксия). Правнучки и праправнучки этих княгинь и прятали свои наследственные сокровища во время нашествия Батыея. Клады с золотыми колтами найдены в трех близко расположенных аристократических районах Киева: на теремном дворе великих князей, на усадьбах потомков Святополка близ Михайловского монастыря и на усадьбе Мономашичей, южнее теремного двора.

Золотые колты с вилами и турьими рогами по существу были целиком языческим талисманом, но по форме они казались вполне пристойными для русских княгинь рубежа XI и XII вв., которые могли появиться в них и на торжественном приеме и даже в церкви, так как русалки были закамуфлированы под райских птичек-сиринь и даже снабжены нимбами. Мастер умело хитрил. Что же касается русалочьих рогов-ритонов, то они, очевидно, воспринимались как неясный элемент полихромного узора: ведь даже исследователи XX в. называли их просто «сегментами».

Символика нарядных украшений киевских княгинь должна была интересовать высших церковных иерархов. Греки-митрополиты были блюстителями показной строгости и аскетизма. Трудно представить себе равнодушные митрополита Георгия (1062—1072) или митрополита Иоан-

на II (1077—1089) к языческим сюжетам в уборе первых дам державы<sup>74</sup>.

В 1096 г. киевским митрополитом стал полоцкий епископ Никифор, занимавший кафедру в Полоцке в то время, когда там княжил знаменитый князь-чародей Всеслав Брючиславич. На киевском митрополичьем столе Никифор пробыл до 1121 г., захватив 17 лет княжения Святополка Изяславича и 8 лет княжения Владимира Мономаха<sup>75</sup>.

Возможно, что владыка, управлявший епархией, где князь «родился от волхования» и славился как волк-оборотень, «великому Хорсови путь перерыскивавший», не стремился разглядеть языческую сущность княгининых украшений, довольствуясь внешней благопристойностью умно устроенных вещей.

Присуществовав некоторое время, вилы-русалки исчезают с золотых колтов и появляются эпизодически вновь лишь в эпоху, близкую к творчеству Лазаря Богши (1161 г.), как можно судить по колтам из Мирополья<sup>76</sup>.

Вил-русалок (во второй четверти XII в.?) сменил совершенно иной сюжет: древо и две птицы, который, судя по фольклору, имел явно космогонический смысл. Объяснить такой резкий поворот в сторону космогонии трудно. Космогоническая тема разрабатывается (во второй половине XII в.?) в финно-болгарском варианте: гоголь достает землю со дна моря. Обратная сторона колтов тоже меняется: ритоны превращаются в отрезки неба, появляются цветы и папоротник.

В середине XII в. (судя по элементам сходства с вещами Лазаря Богши) появляются девичьи головы, снова возрождая языческую (может быть, «кощунную» мифологическую) тему. Снова возрождаются русалочки турыи рога, сопровождающие теперь не двух крылатых вил,

<sup>74</sup> В уставе митрополита Георгия есть специальный § 147, посвященный языческим действиям: «*О потворех*. Иже потворы и чародеяния исповедает (по святому Василию — 15 лет да не камкает [не причащается], постясь и плача) мы же — 3 лета без камкания, сухо ясти в 9-й час и поклонов по вся дни по 50 и по 200 и да отступит от греха!» Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1901, т. I, вторая половина тома, с. 548.

<sup>75</sup> Татищев В. П. История Российская. М., 1963, т. II, с. 109, 134. 1096 г.: «Представися Ефрем, митрополит русский. На его место князь великий избрал Никифора, епископа полоцкого и повелед его поставить епископом русским» (109). См. также с. 271 и 317. Е. Е. Голубинский резко возражает против сведений Татищева, считая, что Никифор — грек, прибывший на Русь в 1104 г., и ссылаясь при этом на Лаврентьевскую и Ипатьевскую летописи: Голубинский Е. Е. История русской церкви, т. I, первая половина тома, с. 287. Однако ни в Лаврентьевской, ни в Ипатьевской летописи ничего не говорится ни о прибытии митрополита из Византии, ни о том, что он грек. У Татищева под 1105 годом сказано, что митрополит Никифор «пришел в Русь из Цариграда» (с. 124) и начал рукополагать епископов. Очевидно, в 1096 г. он был поставлен собором русских владык, а в 1104/5 гг. его признала и Византия. Сомнения Д. Д. Оболенского в русском происхождении Никифора основаны только на собственном признании митрополита в том, что он плохо владеет ораторской речью. (Оболенский D. Byzantium, Kiev and Moscow: a study in ecclesiastical relations. Washington, 1957, p. 59).

<sup>76</sup> Мирополье находилось во владении волынского князя Изяслава Мстиславича, который с 1146 по 1154 г. был великим князем.

а девушку-весну. В летописях во второй половине XII в. часто упоминается «русальная неделя».

Появление женских ликов на золотых колтах можно связать с новым элементом убранства белокаменных храмов — на постройках 1160-х годов появляются в большом количестве женские лики (церковь Покрова на Нерли).

Этот расцвет новых и воскрешение некоторых старых языческих сюжетов падает на середину и вторую половину XII в., характеризуемую, с одной стороны, творчеством таких писателей, как Кирилл Туровский, Климент Смолятич (знавший Гомера, Платона и Аристотеля, упоминавший Деметру и грифона и бывший с 1147 по 1155 г. митрополитом Руси), как автор «Слова о полку Игореве» с его языческими реминисценциями, а с другой стороны — изощренной орнаментикой белокаменной архитектуры, открывшей целый мир языческих образов.

Последний этап эволюции, падающий на предтатарские годы, связанный с почти одновременной заменой всех видов языческих или полужазыческих сюжетов на лицевой стороне колтов изображениями Бориса и Глеба и Иисуса Христа, нельзя расценивать как полную победу христианства. Это, пожалуй, в большей степени размежевание, установление отдельных областей и признание «двоеверия», т. е. непобеденного язычества. На оборотной стороне *возрождаются* языческие туры рога с архаичным городчатым орнаментом. Эти два русалочьих рога перебираются даже на лицевую сторону, располагаясь по сторонам святого Бориса-Хлебника. Растительный элемент становится разнообразнее: сохраняются стилизованные ростки, вполне гармонирующие с праздником первых всходов (день Бориса, «боришь день» — 2 мая), листья папоротника, вероятно, связанные с днем Купалы (Иван Купала 24 июня); исчезают цветы, так созвучные поэтическим словам Кирилла Туровского, но появляется в окружении русалочьих рогов огромное «древо животное», у корней которого показана вода, питающая их (колт из Чернигова). Схематизированный растительный узор (семена и «сердечки») покрывает одежду христианских святых русского происхождения.

Допустив христианских святых в область древней языческой символики, крещеные язычники, мастера финифтяного дела, не отказались от прадедовских иносказаний и как бы приобщили новых богов к своим заклинаниям, заменив Борисом и Глебом прежних русалок, весенних девушек и благожелательных грифонов.

Установив (не всегда с безупречной доказанностью) эволюцию сюжетов на колтах, мы видим, что в общей системе головного убора, где диадемы отражали идею неба, а рясы — связь неба с землей, округлые колты были символами земли и ее рождающей вегетативной силы. Круглая форма это — «кругозор», «овидь» — видимая человеку часть земного пространства, ограниченная кругом горизонта. Первый этап языческой орнаментации (вилы и туры рога) связан с заботами о земле, о том, чтобы она получала влагу, необходимую для всего растительного царства, в том числе и для «жизни», как называли в XII в. вспаханные и засеянные поля.

На втором этапе практическая (аграрно-магическая) идея моления о напоеении земли небесной влагой заменяется совершенно иной космогонической идеей, существовавшей в славянских мифах о происхождении мира. Мастера и здесь не выходят за пределы *земного* яруса мироздания, отразив в композициях «птицы у древа жизни» или «гоголь, достающий ком земли со дна мирового океана», миф о творении земли и земной природы.

Третий этап, короткий и быстролетный (девичья голова в цветах), показал воскрешение другого мифа, связанного не с сотворением мира, а с ежегодным непреложным расцветом природы — мифа о богине весны, Персефоне — Анастасии — Леле, мифа, запечатленного за двести лет до этих колтов на турьем роге из Черной Могилы.

Четвертый и последний этап свидетельствует об отказе от мифологической символики, замене ее христианскими персонажами и, что важно отметить, возвратом к аграрно-заклинательным символам первого этапа.

Последняя тема, которой следует коснуться в этом обзоре, это — соотношение символики колтов, отражающих представления о земле (ее происхождении и плодородии) с символикой неба, выраженной композициями на диадемах.

Диадема с берегов Роси (из Сахновки) с изображением «вознесения Александра» очень хорошо вписывается в третий этап (5, 6, 7 типы) развития орнамента колтов: цветы, ростки, папоротник, «леторасли»-«выгибасы». Приблизительно датировать диадему можно, как и весь этот этап, третьей четвертью XII в. Опорный материал — крест 1161 г.

Киевская диадема с деисусным чином на ее щитках и русскими надписями относится к концу нашего четвертого этапа, к самому концу домонгольского периода<sup>77</sup>.

Учитывая сказанное, предпримем попытку более точной датировки обеих диадем. Поиск может вестись лишь исходя из двух предварительных условий: во-первых, диадемы следует считать принадлежностью только *великих* княгинь киевских, своего рода короной цесариц Руси. Во-вторых, следует принять во внимание, что *остаться* в земле, сохраниться на века в составе клада, зарытого в момент опасности, короны могли лишь в том случае, если надежды на возвращение временно спрятанных сокровищ к их владелице не оправдались, если владелица или толицо, которому было поручено уберечь драгоценности, не смогло вернуться к месту зарытия клада.

Проще всего дело обстоит с киевской диадемой, украшенной деисусным чином, поздняя датировка которой подсказывает нам хронологическое сближение с тотальным разгромом Киева Батыем в декабре 1240 г. Но, как известно, в это трагическое время князя Михаила Всеволодича в столице не было, и город мужественно оборонял воевода Димитрий, поставленный Даниилом Галицким, шурином Михаила. После взятия

<sup>77</sup> По сводным хронологическим таблицам палеографических признаков надписей на диадеме (буквы А, К, М, Ω, Z) она датируется *началом XIII в.* (группа 4). См.: Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI—XIV вв. М., 1964.



татарами в 1239 г. левобережных городов Переяславля и Чернигова, после того, как Менгукаан подошел к Днепру и «видив град (Киев) удивися красоте его и величеству его», киевский князь Михаил «бежа ... перед татары во Угры». Князь бежал не один, а со своей княгиней: «яко бежал есть Михаил из Киева в Угры, Ярослав (отец Александра Невского) ехав, я княгиню его и бояр его пойма и город Каменец взя»<sup>78</sup>.

Предвидя реальные опасности далекого пути и надеясь, очевидно, возвратиться в Киев, княгиня упрятала свои сокровища в дворцовом участке города. В том, что клад 1889 г. в усадьбе Гребеновского принадлежал жене Михаила, убеждает золотой перстень-печатка с изображением архангела Михаила, входящий в состав клада<sup>79</sup>.

Михаил умер спустя 16—17 лет (хронология в летописи сбивчива) после бегства из Киева; времени для изъятия клада было достаточно, но дело в том, что в Киев Михаил больше не попал и с сильными князьями, распоряжавшимися Киевом, часто ссорился. Незадолго до осады Киева Батыем Даниил Галицкий обещал ему Киев, но «Михаил же за страх татарский не сме ити Киеву». Ему позволили «ходить по земле своей и даста (князья-родичи) ему пшенице много и меду и говяд и овец доволе». Узнав об взятии Киева, Михаил снова бежал за рубеж, а после татарского погрома рассорился с могущественным шурином, распоряжавшимся всеми землями, и, оказавшись у Киева, «живяше под Киевом на острове»; очевидно, воевода Даниила не пустил в город трусливого князя, убежавшего из столицы в момент опасности. Далее Михаил действует уже только как князь Черниговский.

Если высказанные соображения верны, то дату изготовления диадемы следует определять тем временем, когда жена Михаила, дочь Романа Мстиславича, стала великой княгиней киевской. Это произошло в 1235 г., когда Михаил Всеволодич, сын великого князя Всеволода Черного, взял Киев у Владимира Рюриковича<sup>80</sup>. Следовательно, изготовление диадемы должно быть датировано 1235 г., а время зарытия клада не 1240 г., а примерно годом ранее, когда князь Михаил и его княгиня бежали из Киева в Венгрию, надеясь, вероятно, возвратиться в стольный город, чллившийся за Михаилом.

По поводу датировки диадемы из Сахновки, время изготовления которой определяется в общих чертах стилистической близостью к кресту 1161 г., следует вспомнить, что за несколько десятилетий до и после этой даты мы знаем только одну трагическую историю с великой княгиней, могущую привести к зарытию своих регалий в виде «невостребованного» клада. Это — события весны 1169 г., когда великий князь Мстислав Изяславич Храбрый был осажден в Киеве многочисленными войсками, посланными против него Андреем Боголюбским. Мстислав отступил от Киева на юг, к Василеву, но его преследовала «бастеева чадь», «начаша стре-

<sup>78</sup> ПСРЛ. СПб., 1843, т. II, с. 177.

<sup>79</sup> Кондаков Н. П. Русские клады, рис. 86 и 87 на с. 139. Корзухина Г. Ф. Русские клады..., с. 119. табл. IX—рис. 13.

<sup>80</sup> ПСРЛ, т. II, с. 175.

ляти в плечи ему и много изоимаша дружины около его»; князю пришлось повернуть на запад. Киев был разграблен «и не бысть помилования никому же ... жены ведомы бяша в плен, разлучаеми нужею от мужий своих ... и взяша именья множество и церкви обнажиша <sup>81</sup>».

Новгородская летопись добавляет: «а княгыню и сына его яша и бояры еѣ».

Где была пленена великая княгиня, в летописи не сказано. Вероятнее всего, что в самом Киеве. Но какая же связь между осадой Киева и зарытием клада на берегах Роси? Дело в том, что личным доменом Мстислава Изяславича с 1162 г. были города на Роси: Торческ и Канев. Сахновка находится посередине между этими городами; на том городище «Девичья Гора», где была найдена золотая диадема, несомненно, был княжеский дворец, так как там же был обнаружен при раскопках великолепный бронзовый хорос с грифонами <sup>82</sup>. Поросье было отделено от Киева огромным Перепетовым Полем, где кочевали союзные Руси торки и берендей, верно служившие как отцу князя Мстислава, так и ему самому. Именно сюда, на Рось, в свои города и направлялся, очевидно, через Василев Мстислав из взятого врагами Киева. Для великой княгини, где бы ее ни пленили, было совершенно естественно послать драгоценности в свой замок на Роси, чтобы уберечь от хищных половцев, нанятых сыном Андреем Боголюбского. Клад не мог быть возвращен владельцу, так как торки в это время неожиданно изменили Мстиславу и его домен вместе с замком на Девичьей Горе стал недоступной областью его врагов. Здесь они и пролежали до 1900 г. <sup>84</sup>

Если мы примем в соображение высказанные выше догадки, то временем изготовления диадемы великой княгини следует считать 1167 год, так как Мстислав Храбрый стал великим князем киевским 15 мая 1167 <sup>85</sup>.

Рассмотрение клада с Девичьей Горы у Сахновки подкрепляет сделанные выводы. Во-первых, судя по монетам Мануила Комнена (1143—1180), клад был зарыт не ранее 1143 г. Поэтому 1169 год как время зарытия вполне подходит. Во-вторых, клад поражает своим истинно великокняжеским богатством: в его составе, не считая слитков серебра, было более 500 граммов золота в слитках и гривнах, не считая золота в многочисленных изделиях.

Вещевой состав клада возглавлялся такими отметными регалиями, как «венец городчатый» — диадема и нагрудные бармы из крупных золотых медальонов с эмалевыми изображениями святых («деисусный чин»).

Т. И. Макарова подметила, что эти медальоны-иконки изготовлены не

<sup>81</sup> ПСРЛ, т. II, с. 400.

<sup>82</sup> ПСРЛ, т. IV, с. 12.

<sup>83</sup> Ханенко Б. И. и В. И. Древности Поднепровья. Киев, 1902, кн. V, табл. VII, № 244.

<sup>84</sup> Впрочем, есть версия, что диадема найдена в Киеве. См.: Корзухина Г. Ф. Русские клады..., с. 137. Тогда связь с событиями 1169 г. становится еще прочнее.

<sup>85</sup> Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1971, с. 25. Даты в летописях за 1160-е и 1170-е гг. очень сбивчивы и их необходимо выверять по расчетам Н. Г. Бережкова, что и сделано в указанной книге.

очень опытной рукой<sup>86</sup>. Очевидно, христианские изображения в уборе княгини еще только начинали появляться в обиходе.

Золотая корона и золотые бармы относились, без сомнения, к обиходу великой княгини.

Среди дошедших до нас кладов девичьегогорский (сахновский) клад является самым значительным и богатым по количеству золотого, тщательно изготовленного и украшенного полихромной эмалью женского узорочья. Только то обстоятельство, что этот клад издан по частям, в разных изданиях (Б. И. Ханенко, Н. Ф. Беляшевским, М. П. Боткинским, Г. Ф. Корзухиной) не позволило исследователям обратить особое внимание на сокровища княгини, свекра которой летописец называл царем Руси, а муж ее был преемником царственного отца.

Систематизируя вещи девичьегогорского клада, можно установить наличие в них по крайней мере трех гарнитуров дорогого золотого убора. На первом месте бесспорно стоит парадный, торжественный убор великой княгини, целиком изготовленный из золота:

1. Диадема с «вознесением Александра» (Ханенко, 1104).
2. Рясны из бляшек в форме квадрифолия с массивными ветвями (Корзухина, т. LII; Макарова, т. 10)
3. Колты.
4. «Бармы» с деисусом (Ханенко, № 1098—1103).
5. Золотая гривна (Ханенко, № 1088).
6. Золотые пуговицы («бусы») (Корзухина, т. LI; Ханенко, № 1103).

Второй, вычлениющийся из общей массы убор по *форме* своих украшений воспроизводит предметы, часто встречающиеся в других кладах XII—XIII вв., но существенное различие состоит в том, что обычно такие вещи делались из серебра, здесь же они все изготовлены *из золота*. Это, по всей вероятности, *повседневный* наряд княгини. Он лишен дорогостоящего эмалевого узора, но настоящее золото (а не позолота, как на некоторых серебряных изделиях этого типа) выделяет его из общей массы боярско-княжеских вещей. Его состав:

1. Набор пластинок для украшения кокошника (Ханенко, № 1097).
2. Рясны из горизонтально расположенных полуцилиндров (Ханенко, № 1089—1090).
3. Колты. Колты неизвестной формы были, но при распродаже клада не попали в коллекцию Ханенко.
4. Ожерелье из золотых кринов и медальона с горным хрусталем (Ханенко, № 1095).
5. Золотая гривна (Ханенко, № 1086).

Третий убор в уцелевшей части клада сохранился не полностью. Он относился, по всей вероятности, к парадному типу: рясны в форме квадрифолия (Ханенко, № 1096), колты, гривна<sup>87</sup>. Этот третий убор, *более*

<sup>86</sup> Макарова Т. И. Перегородчатые эмали..., с. 58.

<sup>87</sup> Из двух пар рясен с диадемой следует связывать ту, которая близка к ней по характерному растительному узору — толстым ветвям (Корзухина, т. LII; Мака-

ранний, чем первый, возможно, был не дубликатом первого, а просто следствием от какой-либо старшей родственницы, например, свекрови мстиславовой княгини, умершей в 1122 г.

Есть в кладе и четвертый, крайне скромный набор украшений, резко отличающийся от трех перечисленных своей дешевой и примитивностью: два сильно потертых серебряных браслета и два серебряных колта с чернью (Ханенко, № 969—970). Щитки колтов только оттиснуты на матрице, но совершенно не тронуты резцом, и поэтому изображения двух птиц, клюющих крин, остались расплывчатыми и бесформенными. Эти простенькие самodelки не могли принадлежать княгине; по всей вероятности, это были украшения той служанки, которой было поручено сохранение сокровищ в домениальном городке на Руси.

Владелицей сокровищ была жена Мстислава Изяславича, дочь польского короля Болеслава Кривоустого — Агнеса. По детальным разысканиям О. Бальцера мы можем установить основные вехи жизни жены Мстислава Храброго Агнесы: родилась она в 1137 г., вышла замуж в 1151—1152 гг. 14—15 лет от роду. Великой княгиней стала, как говорилось, в 1167 г. и скончалась (во Владимире Волынском) около 1182 г.<sup>88</sup>

Сыновьями княгини Агнесы были: Роман, княживший в Новгороде в 1169—1170 гг. и отразивший нападение войск Андрея Боголюбского, и «трое Мстиславичей» (Давыд, Владимир и Мстислав Удалой), упомянутых автором «Слова о полку Игореве». Диадема 1235 г. принадлежала старшей внучке Агнесы, дочери Романа. Обратимся вновь к событиям 1169 г.

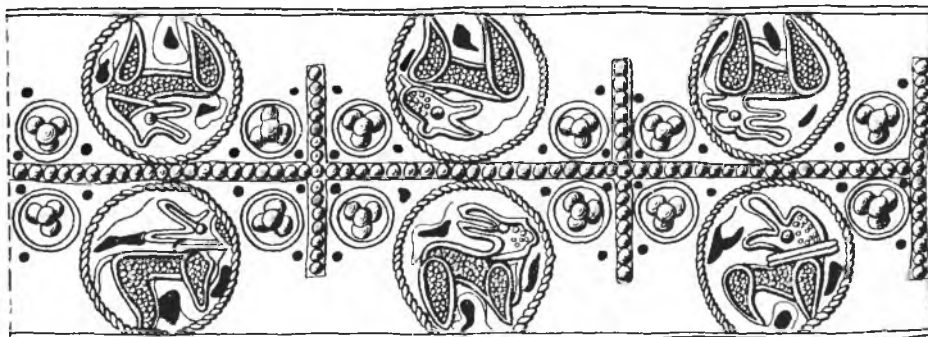
Князь Мстислав, после того, как он покинул Киев, возвратился не на Русь, где торки неожиданно стали враждебны ему, а в свое наследственное княжество во Владимир Волынский, где и скончался 19 августа 1170 г. По всей вероятности, и княгиня последовала за мужем на Волынь, так как никаких сведений о ее пленении в Киеве или о жизни Мстислава Изяславича без жены у нас нет, а такое исключительное событие, как мы помним по биографии князя Михаила, не прошло бы незамеченным хронистами.

Произведенная систематизация вещей клада из окрестностей Сахновки важна не только выявившейся возможностью точной датировки определенной части клада (диадема, бармы, рясны с массивными ветвями — 1167 г.), но и установлением бытования двух функционально различных уборов одной и той же женщины: парадного, репрезентативного и обычного, повседневного, существенно отличного от первого. К сожалению, утрачены колты, относящиеся к парадному убору; они должны быть близки к колтам из Мирополья, массивные «выгибасы» на которых тождественны орнаменту диადемы.

рова, т. 10). Другая пара рясен (Ханенко, № 1089—1090) несколько старше. Уцелевшие колты с вилами-русалками и маленьким ростком (Ханенко, № 1005—1006) могут относиться к началу XII в., так как этот тип (тип № 2) начинает собой эволюцию языческих сюжетов на колтах. Они ближе к тем рясам, которые я не связываю с диадемой. В garnитуре с диадемой должны были бы быть колты, близкие к тем, которые были найдены в Мирополье.



„Птицы клевучие”



„Люты звери рыкучие”

Рис. 105. ПУГОВИЦЫ, ОПИСАННЫЕ В БЫЛИНЕ:  
 «ПТИЦЫ КЛЕВУЧИЕ» И «ЛЮТЫ ЗВЕРИ РЫКУЧИЕ».  
 В обоих вариантах четко показана идеограмма поля (Сахповка, XII в.)



В составе клада мстиславовой княгини есть четыре уникальных пуговицы, подобных которым нет ни в одном древнерусском клада X—XIII вв.<sup>89</sup> (Рис. 105).

Уникальность золотых массивных пуговиц не может быть объяснена иноземным происхождением княгини, так как самым заметным элементом орнамента является «знак засеянного поля», почти не встречающийся вне русских земель. На каждой пуговице этот знак повторен трижды; крест и четыре «зерна» обведены кружком. Орнамент выполнен зернью и сканью. В промежутках между знаками поля помещены хищные птицы с распростертыми крыльями (три пуговицы) и волкоподобные звери с разинутой пастью (одна пуговица). На каждой пуговице помещено по шесть зверей или птиц.

Взгляд на эти пуговицы сразу воскрешает в памяти известную былинну о Чуриле и Дюке Степановиче, где двое «щাপов» состязаются в щегольстве; состязание завершается демонстрацией богатырями своих волшебных пуговиц. У Чурилы Пленковича пуговицы были украшены «змеищем горынчищем», а у Дюка Степановича птицами и зверями:

А молодой боярин Дюк Степанович...  
 Стал плеточкой по пуговкам поваживать,  
 Пуговкой о пуговку позванивать  
 Как от пуговки было да до пуговки,  
 Налетели тут *птицы клевучие*,  
 Наскакали тут *звери рыжучие*.  
 А тут в церкви все да о земь пали,  
 О земь пали, да ины обмерли<sup>90</sup>.

Сторонник Чурилы, черниговский епископ, упросил Дюка прекратить действие его волшебных пуговиц:

Призакличь-жо ты *птиц клевучиих*,  
 Приуйми-тко ты *зверей рыжучиих*  
 Ты оставь-ко народу нам на семена...

Исследователи русского былинного эпоса всегда обращали внимание на эти чудесные пуговицы<sup>91</sup>, но подыскивали им разъяснение или в западноевропейской действительности или же настойчиво утверждали, что «пуговицы ... так же реальны, как и все остальные детали этой былины», доказывающие, что «она представляет собой сатиру на московское боярство XVII века»<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Корзухина Г. Ф. Русские клады..., т. LI; Рыбаков Б. А. Прикладное искусство, фото на с. 19.

<sup>90</sup> Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом. М.; Л., 1938, т. 2, с. 505—506.

<sup>91</sup> Веселовский А. Н. Дюк Степанович и западные параллели к песням о нем. т. IV, с. 125—254; Халанский М. Е. Русский филологический вестник, 1891, № 4, с. 165—172.

<sup>92</sup> Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955, с. 489.

В. Ф. Миллер и А. Н. Лященко датировали былину XII в. и связывали ее с византийско-галицкими отношениями. В. А. Келтуяла тоже отнес былину к 1160-м годам, когда кузен императора Мануила Андроник гостил в Галиче<sup>93</sup>.

Наши пуговицы, найденные в комплексе с монетами Мануила (1143—1180), подтверждают возможность датировать исходную форму былины серединой XII в., но целый ряд деталей былин о Чуриле и Дюке позволяет не только уточнить датировку этой группы былин, но и связать их с определенными историческими лицами<sup>94</sup>.

Среди русских князей мы знаем только одного Кирилла («Чурилу»), это — Всеволод-Кирилл Ольгович (в былине «Плѣнкович»). Он сын Олега Черниговского и Тмутараканского («Сурожанина»). Возможно, что отчество содержит намек на плен-полон Олега, проведенного в ссылке на Родосе несколько лет. И былины и летопись рисуют Всеволода-Чурилу разорителем Руси, издевающимся над киевлянами («Да стали по Киеву уродствовати — молодых молодци во сором де довели, красных девиц опозорили»).

Родовой двор Олега-Пленка и Чурилы по былинам находится под Киевом на «Пучай-реке», что соответствует действительности: двор Ольговичей был близ Почайны, где Всеволод построил церковь святого Кирилла. Былинный Чурила — донжуан, «киевскими бабами уплаканный», что находит подтверждение в татищевских известиях: «Сей князь ... много наложниц имел и более в веселиях, нежели расправах упражнялся ... и как умер, то едва кто по нем, кроме баб любимых заплакал». В былине молодой Чурила определен Владимиром быть «ласковым зазывателем» на княжьи пиры. Чурила в былине владеет Черниговом и Киевом, что соответствует исторической действительности — Всеволод Ольгович был черниговским князем, а с 1139 по 1146 г. — киевским.

Соперником Всеволода и его братьев был внук Мономаха Изяслав Мстиславич, свекор владелицы интересующего нас саховского клада. В действиях Дюка Степановича, в обстоятельствах, сопровождающих их, явно проступают летописные детали, относящиеся к 1140-м — 1150-м годам, хотя имя былинного героя связано не с самим Изяславом, а с его союзником и родственником венгерским герцогом (дюком) Стефаном, родным братом короля. Король же Гейза II был женат на сестре Изяслава и приходился ему зятем. Король послал войска против «Чурилы» в 1144 г.; тогда венгерские полки пришли на помощь галицкому князю Владимиру. Венгерский король только два раза лично возглавлял войска, помогавшие Изяславу; трижды венгерские полки являлись без короля. К сожалению, летопись не говорит об участии дюка Стефана, но оно вполне допустимо.

Многие обстоятельства в былинах перепутаны, переплетены, но почти все упоминания в былинах можно соотнести с действиями Изяслава, использовавшего союзные полки своего венгерского зятя. *Имя* былинного

<sup>93</sup> Келтуяла В. А. Курс..., с. 975—993.

<sup>94</sup> Рыбаков Б. А. Древняя Русь, с. 135—138.

«молодого боярина» Дюка восходит к брату короля Стефану, но былинный образ его сливает воедино действия венгерских вспомогательных отрядов и отчасти действия самого Изяслава.

В былинах Дюк выезжает из Волыни; по летописи мы знаем, что Волынь была родовым доменом Изяслава. В былине Дюк пользуется множеством стрел, изготовленных почему-то в Новгороде; Изяслав в 1143 г. зимовал в Новгороде, а в 1148 г. после совместного с венграми похода на Чернигов отправился в Новгород, и новгородцы торжественно встретили его и пошли с ним «всеими силами своими». Союзницей Изяслава в этом походе стала Корела. Былина не забыла и эту деталь: «Корела богатая» или «Корела упрямая» упомянута в числе земель Дюка.

Обращение к летописи помогает понять недостаточно ясный полусказочный эпизод былины: когда Дюк Степанович собрался ехать в Киев к князю Владимиру, то мать предостерегала его, говоря о «трех заставах великих» на пути. Первая застава— «горы толкучие», которые как Сцилла и Харибда могут «ростолкнуться» и снова столкнуться, задавив Дюка. Вторая застава— «две птицы клевучии». Третья застава особенно страшна:

Третья застава великая:  
 Лежит Змишце да Горышмце  
 О двенадцати змия о хоботах  
 И тая змия тебя с конем сожрет...<sup>95</sup>

Первый приход венгерских войск против Всеволода-Чурилы относится к 1144 г. Венгры перешли «Гору» (Карпаты) и вели бой на горах, так как Всеволод «взяша горы» и «взидоша рустий полци на горы...»<sup>96</sup>

Этому первому походу предшествовало небесное явление:

1144. «Бысть знамение... в Киевской волости: летящую по небеси до земля яко кругу огнену и остася по следу его *знамение в образе змея великого*. И стоя по небу с час дневный и разидеся»<sup>97</sup>.

Все заставы были благополучно преодолены Дюком.

Единственный во всем былинном фонде эпизод с тремя чудесными заставами может быть понят только как поэтическое описание событий 1144 г.

Еще одна аналогия: в былине Дюк и Чурила состязаются в конских скачках, «а который из нас перескочит через Пучай-реку». Чурило проиграл: «о полу-реки Чурило в воду вверзился». Летопись сообщает, что венгры в Киеве в 1150 г. устроили скачки на Ярославле дворе: «тогда же угре на фарех (скакунах) и на скоках играхуть... Кияне же дивяхуться угром... и кономем их»<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> Гильфердинг А. Ф. История балтийских славян. СПб., 1874, т. II, с. 445.

<sup>96</sup> ПСРЛ, т. II, с. 20.

<sup>97</sup> ПСРЛ, т. II, с. 19.

<sup>98</sup> ПСРЛ, т. II, с. 56.



В былинах о Дюке, кроме Киева, Волыни, Галича, Новгорода, Чернигова и Корелы, неожиданно упоминается «Индия богатая». Но и это закономерно: «Сказание об Индейском царстве» появляется именно в это время и представляет собой послание мифического пресвитера Иоанна византийскому императору Мануилу Комнелу, современнику Изяслава Мстиславича, монеты которого найдены в кладе вместе с волшебными пуговицами.

Возвращаясь к кладу снохи Изяслава, следует сказать, что золотые пуговицы с птицами клевучими и зверями рыкучими, пуговицы-заклинания (вспомним «знак нивы») вполне синхронны возникновению цикла былин-новелл о соперничестве Чурилы-Всеволода с Изяславом Мстиславичем и его союзником венгерским королем, родным братом которого был дук Стефан, превратившийся в былинах в Дюка Степановича, побеждавшего Чурилу в разных состязаниях.

В годы борьбы Изяслава с братьями «Чурилы»-Всеволода в битвах за Киев уже участвовал (с 1146 г.) и муж владелицы сахновского клада — князь Мстислав Изяславич. Мода на пуговицы с птицами клевучими и зверями рыкучими была, очевидно, недолговечной, но срок ее бытования (1140—1150-е годы) подтверждает датировку вещей этого интереснейшего клада.



Подводя итог рассмотрению княжеского золотого убора XI—XIII вв., мы должны решить вопрос об отношении всей орнаментальной системы к язычеству.

Прежде всего должно быть определено значение растительного орнамента — являлся ли он выразителем магического или только эстетического начала. Рано или поздно эстетическое начало неизбежно побеждает; от архаического заклинательного орнамента остается только внешняя форма, обратившаяся в бессознательную традицию.

Уловить переломный момент чрезвычайно важно для истории сознания людей средневековья. Ни живопись, в большинстве случаев церковная, ни литература не дадут нам ответа на поставленный вопрос. Только фольклор с его заговорами, ритуальными песнями и волшебными сказками и прикладное искусство позволяют нам уловить действительную живучесть языческих элементов. Выше было бегло рассмотрено деревенское узорочье. Оказалось, что все домонгольское время было временем полного господства языческих воззрений; христианские элементы являлись случайным довеском и не меняли общего облика деревенских украшений-оберегов X—XIII вв.

Сейчас мы рассматриваем прикладное искусство самого верхнего слоя русского феодального общества — драгоценные золотые уборы княгинь, уборы, предназначенные не только для личного обихода, но и для показа двору, духовенству и народу.

Одним из аргументов в пользу того, что некоторый перелом произошел в конце XII — начале XIII в., является наличие христианских изображений на украшениях этого времени. Замена языческих сюжетов (ру-

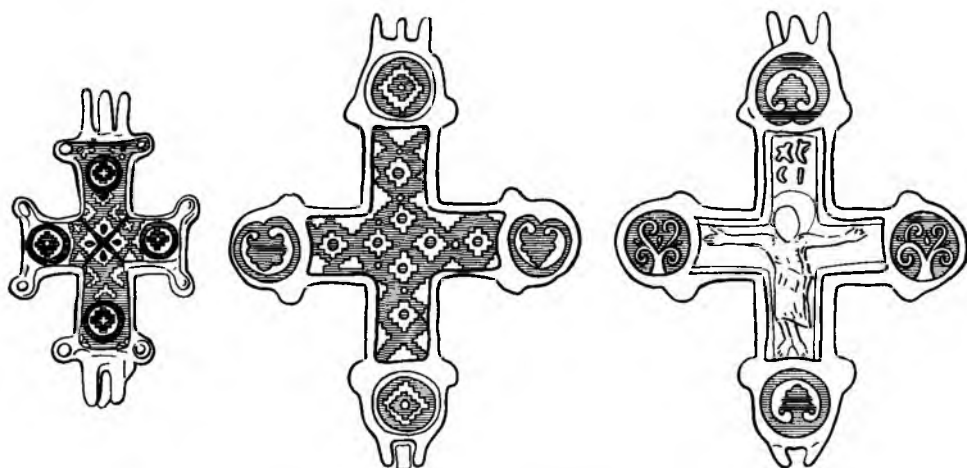


Рис. 106. ЯЗЫЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ НА КРЕСТАХ-ЭНКОЛПИОНАХ XIII в.

салки, космогонические легенды, богиня весны) христианскими неоспоримо доказывает священность предшествующих изображений с точки зрения русских людей средневековья. Но, как уже говорилось, замена коснулась только части сюжетов и установившееся сосуществование говорило не столько о победах христианских представлений, сколько о живучести языческих.

Важным аргументом в пользу того, что растительные символы несколько не утратили своего древнего религиозного значения в XII—XIII вв., является наличие их на медных, украшенных эмалью крестах-энколпионах в тех местах, где в других случаях давались изображения христианских святых. Возьмем в качестве примера крест с изображением в центре символа засеянного поля, а в медальонах на концах креста — изображение семени<sup>99</sup>. (Рис. 106).

Еще более выразительным является крест, на котором и в центре и на его концах даны папоротникообразные ростки, а между ними — в квадратах и треугольниках отдельные семена<sup>100</sup>.

Не менее доказательным является и энколпион с распятием и растительными символами: внизу и наверху ростки, а по боковым ветвям креста — распятое, раскрывшееся растение<sup>101</sup>. На второй створке этого энколпиона даны ростки и отдельные семена в квадратах.

Языческие символы жизненной силы разместились в тех медальонах, где могли быть изображения Петра и Павла, архангелов Михаила и Гавриила, Николая и Василия, Кузьмы и Демьяна. На энколпионе без распятия символический росток заменил самого Иисуса Христа.

<sup>99</sup> Ханенко Б. И. и В. И. Древности Поднепровья, вып. V, табл. XIII, В.

<sup>100</sup> Макарова Т. И. Перегородчатые эмали..., табл. 29, № 4.

<sup>101</sup> Макарова Т. И. Перегородчатые эмали..., табл. 29, № 6.

Сказанного достаточно для того, чтобы утверждать, что растительный орнамент с X по XIII в. не был еще эстетической категорией, а выражал заклинательно-магические представления русских социальных верхов.

В растительном орнаменте золотых изделий с эмалью прослеживаются следующие фазы жизни растения (в обобщенном, лишенном ботанической конкретности виде):

1. *Семя*. Семя изображалось небольшой цветной точкой или в круге или в квадрате или же у корней выросшего растения (рис. 99, 100). Нередко такие точки-семена показаны рядом с уже проросшими растениями. В отдельных случаях семена показаны там, где обычно изображались ростки и четырехчастная композиция из них (средники колтов).

На турьих рогах (на колтах) семена обычно изображаются, как и в других случаях, в виде круглой точки, но есть колт, на котором рога покрыты своеобразными двойными завитками, напоминающими положение зародыша-ростка в семени; это хорошо видно, например, у бобовых.

Подобные неправильные завитки есть и в верхнем ярусе крупных веток на щитках диадемы 1167 г. Цвет их, как и цвет большинства семян,— красный.

Чаще всего семена подобного вида встречаются (как мы видели выше) на ряснах, отражающих воздушное пространство между землей и небом. Особенно интересны композиции на ряснах, где в центре — древо жизни, у его корней — семена в виде точек, на воздухе около кроны дерева — овално-заостренные семена, как бы летающие с материнского дерева. Эта, почти натуралистическая картина окончательно убеждает в том, что семена в земле изображались круглой точкой, а семена, летящие по воздуху,— сложной овално-заостренной фигурой с завитком-зародышем внутри.

То, что эти фигуры изображают именно семена, явствует из расположения четырехчастной композиции из таких овално-острых фигур на кресте Ефросиньи 1161 г.— они соотносены с четырьмя евангелистами, которые по стандартному выражению «сеяли семена христового учения».

2. *Ростки*. Излюбленным и наиболее значимым, как мы видим по крестам-энколпионам, видом растительного орнамента являются изображения ростков или же прорастающего семени, почки. Простейший вид: зернышко, как бы выталкивающееся из своей оболочки. Позднее наряду с таким прорастающим зерном часто изображался росток, напоминающий лист папоротника.

Ростки обычно окружались округлой или сердцевидной полосой, линией, которая при дальнейшей стилизации могла и без ростка внутри символизировать эту раннюю фазу развития растения. Сердцевидная фигура изображалась обычно острием вверх, и росток рос, как и полагается, снизу вверх. При этом иногда под ростком изображалось семя. Прорастающее зерно (овальное) и семя при ростке (круглое) обычно изображались красной эмалью. Отношение к рисунку ростка, как к символу, как к идеограмме, приводило к тому, что рисунок могли поместить и боком и «вверх ногами»; такой отход от натурализма тоже интересен для нас.

3. *Цветы*. Примерно в середине XII в. (крест 1161 г., диадема 1167 г. и мн. др.) в орнаменте появляются четырехлепестковые цветы красного и белого цвета, папоминающие по форме мальтийский крест со смягченными углами. Иногда они подменяют семена или ростки, иногда покрывают значительное пространство, образуя как бы цветущий луг (диадема), но в этом случае они, в отличие от семян и сердцевидных символов ростка, не соседствуют ни с семенами, ни с ростками. На колтах с женской головой в кокошнике цветы образуют рясны, подчеркивая, очевидно, весеннюю сущность изображенной.

4. *«Древо животное»*. Древо жизни изображалось весьма условно. Крона его обычно представлена в свернутом, еще не распустившемся виде. Часто встречены намечающиеся отростки посередине ствола. Может быть, это те «леторосли» (новые ветви нового лета), о которых говорит Кирилл Туровский? Как правило, у дерева показаны два корня и часто между ними — зерно, из которого выросло дерево. Этот элемент динамики роста встречается часто.

На более поздних рисунках древа жизни показан книзу как бы кусок земли, на котором это древо укоренилось, и семена: одно семя, из которого это древо выросло, и два других семени, которые, очевидно, следует считать потомством данного древа. Иногда динамика усложняется: показано зерно, из которого выросло древо, пыльца, проникающая в растение сверху, и семена, готовые упасть со склонившихся ветвей (рясны из одного комплекса с диадемой).

Иногда семена около дерева показаны не в общей композиции, а отдельно.

5. *Опыление*. Интересным сюжетом, тоже связанным с вегетативным процессом, является символическое изображение процесса опыления растений.

Нередко в сердцевидном окружении вместо обычного ростка или «папоротника» оказывается растение, распавшееся надвое, распустившееся, а в образовавшееся углубление падает овальное или кашлеобразное семечко («цветень», пылинка). Рисунок такого рода изображает самый важный в процессе вегетативного развития этап — опыление цветка.

Иногда опыление показано в динамике: одна пылинка уже лежит в глубине растения, а другая еще только проникает в растение сверху.

6. *Хмель*. Особый раздел растительного орнамента, помещавшегося только на изображениях турьих рогов (на колтах), это — изогнутые ветви хмеля, о которых подробнее будет сказано в разделе о русалиях. Языческий характер изображений этого растения («хъмѣль» — «хома») не подлежит сомнению.

7. *«Четырехчастные композиции»*. Выше рассматривались четырехчастные и крестовидные композиции как выражение идеи повсеместности, распространения добра или охраняющих сил «на все четыре стороны».

Как уже говорилось, этот сложный символ взят из реальной русской флоры: его прообраз — весенний пучок листьев священного папоротника.

На золотых вещах из обихода киевских княгинь такие композиции всегда несут аграрно-магическую заклинательную нагрузку и располага-

ются в центре оборотной стороны колта или в середине щитка диадемы. Композиция всегда замкнута в круге; в центре круга или семя-точка или четырехлепестковый цветок. Главное содержание композиции составляют четыре ростка в сердцевидном окружении, расположенные в четыре разных стороны острями вовне; исключения единичны.

Ростки могут быть трехчастными (как на лицевой стороне между ру-салками), т. е. изображающими только что начавшее прорасти зерно, но, примерно, к середине XII в. к ним добавляется и начинает господствовать папоротникообразный пятизубчатый росток тоже в «сердечке», приобретающий в XII—XIII вв. характер идеограммы «жизни», «прцветания», «благоденствия».

Наиболее полное развитие система аграрно-магических символов получила в композиции на щитках диадемы 1167 г., очень сходной с помещаемой на колтах<sup>102</sup>.

В центре круга — цветок; вокруг него четыре сердечка с крупными папоротниками; в промежутках между сердечками обозначены точки семян, из которых произрастают четыре стилизованных растения с широко раскинутыми разветвлениями. В углубление каждого разветвления направляется красное зернышко пыльцы-«цветения».

Таким образом здесь показаны все стадии развития растения: семя, ростки, цветок и опыление растения. Система содержит не только символы благоденствия, не только направляет их во все стороны, но и дает динамику развития вегетативной, благодетельной силы. Словесно это можно выразить примерно так: «Пусть все растет, зреет и цветет; пусть повсюду будет продолжаться весь круговорот жизни!»

Система содержит в себе три времени: прошлое (посеянные в землю семена и проросшие всходы), настоящее (срединный цветок) и будущее — опыляемое растение, как залог продолжения жизненного цикла.



Рассмотрев отдельные элементы растительного узора, выполненного полихромной эмалью по золоту, и некоторые композиции вроде дерева, расплывающего свои семена, или компактного изображения всех фаз развития растений (срединные круги колтов), убедившись при помощи христианских энколпионов в сакральном смысле растительных символов в XII—XIII вв., мы можем приступить к прочтению такой языческой поэмы, какой является диадема 1167 г. из Девичьей Горы у Саховки.

Диадема состоит из девяти золотых щитков; семь из них — килевидные, а два крайних — маленькие трапециодные.

Прежде всего следует установить порядок килевидных щитков, который был нарушен и в экспозиции и во всех изданиях. Предварительная наметка искомого порядка сделана в начале этой главы. В центре, разумеется, должен находиться щиток с Александром. Остальные шесть

<sup>102</sup> Ближайшей аналогией является фресковый орнамент южной башни Софийского собора в Киеве, соединявшей собор с княжеским дворцом. См.: Орнаменты Софии Киевской. Киев, 1949, с. 63.



килевидных щитков образуют три *разных* пары. Средники четырех щитков украшены рассмотренной выше четырехчастной композицией, а два щитка имеют совершенно отличный узор, близкий к изображениям корней на серебряных браслетах<sup>103</sup>.

Определителем здесь являются маленькие боковые щитки трапециевидной формы, завершающие всю диадему. На них изображен только круглый средник без всех «выгибасов», которые покрывают шесть основных щитков. Этот средник абсолютно аналогичен средникам двух пар щитков с четырехчастной композицией. Следовательно, данные две пары должны находиться рядом с крайними бляшками, а особенная пара (с корнеобразным рисунком средника) — в середине диадемы по бокам щитка с Александром.

Если пронумеровать слева направо все девять щитков диадемы в том виде, как они изданы, то в окончательном виде, учитывая сказанное, их порядок должен выглядеть так:

1; 4; 2; 3; 5; 7; 8; 6; 9.

Пятый номер — центральный щиток с Александром; остальные симметрично располагаются по обе стороны от него; парными являются: 1 и 9; 4; и 6; 2 и 8; 3 и 7.

<sup>103</sup> Рыбаков Б. А. Русалии..., с. 104, рис. 6; *Он же*. Языческая символика..., с. 361, рис. 10.



Рис. 107. ДИАДЕМА  
ИЗ САХНОВКИ  
С ИЗОБРАЖЕНИЕМ  
СЦЕНЫ, БЛИЗКОЙ  
К СЮЖЕТУ  
«ВОЗНЕСЕНИЕ  
АЛЕКСАНДРА  
МАКЕДОНСКОГО».  
Внизу — схема  
распределения  
элементов орнамента

Дадим им новую правильную нумерацию:

1; 2 (бывший 4); 3(2); 4(3); 5; 6(7); 7(8); 8(6); 9.

В дальнейшем во избежание путаницы будет употребляться только эта нумерация.

Общий контур эмалевых рисунков на всех шести килевидных щитках диадемы (кроме щитка с Александром) одинаков: он состоит из круглого средника, уже знакомого нам, и четырех почти прямоугольных «полей», расположенных на некотором расстоянии от средника сверху, внизу, справа и слева от него.

От верхнего и от нижнего «поля» отходят как бы массивные ветви; они кажутся такими по своему общему рисунку, но внутри они заполнены не реальными изображениями, а отдельными символами. От верхнего поля отходит вверх тоже нечто вроде дерева с двумя ветвями. Вот к этим ответвлениям от полей и было применено слово «выгибасы»<sup>104</sup>.

Пять элементов орнамента на щитках диадемы (верхнее поле с тремя ответвлениями, два средних без ответвлений и нижнее поле с двумя ответвлениями) подразделяются на неизменные, одинаковые на всех шести щитках и на изменяющиеся по своему внутреннему рисунку.

К изменяющимся относятся средники; у двух средников (№ 4 и 6), как говорилось уже, рисунок совершенно иной. Еще резче изменяются поля; каждая пара существенно отличается от соседней.

*Щитки № 1 и 9* (крайние). На этих небольших трапециевидных щитках помещен только один средник с четырехчастной композицией, аналогичные средники № 2, 3, 7, 8.

<sup>104</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство ..., рис. 46—47.

*Щитки № 2 и 8.* Боковые поля дают пятилистный росток, обращенный вверх, и стебли. Верхнее и нижнее поля содержат стебли (корни?). Трефовидный росток обращен вниз, к корням.

*Щитки № 3 и 7.* Боковые поля остаются прежними, как на крайней паре. Верхнее и нижнее поле вместо ростков покрываются цветами. На одном поле вместо огромного символического ростка появляется около двух десятков четырехлепестковых цветков красного и нежного сероголубого цвета на ровном белом фоне. Размеры этих крохотных цветков около 1,3 мм в поперечнике. Цветы аналогичны тем, которые встречаются на колтах середины XII в.

*Щитки № 4 и 6* (рядом с «вознесением Александра»). На этих, наиболее видных щитках, ближайших к главной центральной фигуре, уже все четыре поля покрыты цветами. Ростки уже полностью отжили свое и превратились повсеместно в цветы. Существенно изменился и срединник. Он выражает уже не идею повсеместного распространения жизненной силы, а некую иную, выражением которой являются криво изогнутые корни с отростками и семена в особых треугольных ячейках. Здесь можно говорить об идее *стойкости* жизненной силы, показанной при помощи корней многолетних растений. Кстати, папоротник, который угадывается в пятилистных ростках, — растение многолетнее, у которого корни являются резервами жизненной силы. Цветы в форме мальтийского креста к папоротнику, разумеется, никакого отношения не имеют. Папоротник расцветает в ночь под Ивана Купалу только в народных поверьях и легендах.

Итак, в срединках и окружающих их прямоугольных полях четко отражена динамика развития растительного мира. Все орнаментальные звенья пронизаны символами, идеограммами вегетативной жизненной силы — пятилиственным ростком. Эта идеограмма присутствует на щитках в количестве от 5 до 11 знаков, постепенно убывая по мере появления результатов ее действия, по мере расцветания природы.

Большой интерес представляет размещение идеограмм-ростков на изменяющихся и неизменных частях орнамента: на первых они постепенно исчезают, сменяясь цветущим полем, а на постоянных ответвлениях они располагаются так: на нижних ответвлениях острие ростка-символа устремлено *вниз*, к корневой системе и семенам.

На ответвлениях верхнего поля росток-символ показан острием *вверх*, с наклоном в сторону срединного стержня, идущего вверх, прямо к килевидному завершению щитка; стержень этот, устремленный вверх и венчающий всю композицию, завершается тоже сердечком с пятилистным ростком внутри него.

Верхние ответвления отличаются от нижних тем, что там в центре свисающей ветви помещен знак «летающего семени», грушевидная фигура с зародышем ростка. Это вполне согласуется с тем, что если нижние орнаментальные завитки означали корни, то завитки, отходящие от верхнего поля, должны рассматриваться как ветви, как крона растения, готовящая семена.





Рис. 103. ЮНОША («АЛЕКСАНДР») С РУСАЛЬСКИМИ ЖЕЗЛАМИ.

Символы плодородия, обращенные к земле

Немалый интерес представляет и верхний прямой стержень с двумя ответвлениями, которые понизу оснащены семенами и цветочной пылью. Рассматривая неизменяемые участки орнамента, мы видим, что здесь, как и в среднике, но с другим акцентом, показаны разные фазы жизни растений, однако внимание устремлено не на распространение жизни повсюду, во всем кругозоре видимого пространства, а более целенаправленно: «пусть жизненная сила войдет в семена и корни; пусть жизненная сила содействует созреванию *новых* семян; пусть пыльца растений разносит жизнь в пространстве!»

Динамична композиция каждого щитка, динамична композиция двух рядов щитков диадемы и все повествование о корнях и ветвях, о семенах и цветах ведет зрителя к центральной композиции: юноша в короне возносится на небо на двух грифонах, покрытых символами растительной силы; в руках у юноши — жезлы с такими же символами, обращенными вниз, к покидаемой земле. (Рис. 107, 108).

К юноше в короне со всеми обозначениями растительной силы (семена, ростки, пыльца), в одежде, украшенной цветами, мы еще вернемся после ознакомления с образом Александра Македонского в русском средневековом искусстве.

*Серебряный женский городской убор.*

Наряду с драгоценным золотым убором, предметы которого украшены тончайшей эмалью, в городскихкладах встречено множество серебряных вещей. Иногда они найдены совместно с золотыми и являются, очевидно, частями обычного, повседневного убора, но часто серебро оказывается единственным материалом колтов, рясен, кринов etc. Социальная среда серебряных украшений была, без сомнения, шире, чем золотых. Серебряный убор мог быть у княгини, у боярыни, у богатой горожанки.

Городские серебряные вещи имеют свои локальные особенности в разных княжествах.

Известен волынский вариант височных колец, в которых условно можно видеть фигуру женщины с раскинутыми руками; с рукавов как бы стекают капли<sup>105</sup>.

Во Владимирском княжестве были распространены звездчатые колты, покрытые мельчайшими каплями серебряной зерни и с крупными шарами на концах лучей<sup>106</sup>.

В киево-чернигово-рязанском регионе бытовали серебряные чечевицеобразные колты с черневым рисунком<sup>107</sup>.

К сожалению, у нас нет трудов, в которых была бы разработана типология и география (а в ряде случаев и топография) типов вещей из кладов XII—XIII вв. Работы Г. Ф. Корзухиной и М. В. Седовой<sup>108</sup> представляют собою лишь полезные каталоги.

Широко распространенными являются рясны из множества серебряных полуцилиндриков, находимые иногда вместе с нацепленными на них колтами. Подвешенные вертикально, они создают впечатление льющихся дождевых струй, так как они разделены мелкими черточками и вдавлениями. Возможно, что эта же, хорошо знакомая нам идея небесной воды отражена и в так называемых «ворворках», колоколообразных подвесках с цепочками и круглыми бляшками.

Очень устойчивой частью женского городского (а отчасти и деревенского) убора являются криновидные подвески, носившиеся в ожерелье. Шесть—восемь таких кринов, перемежаемые бусами, составляли целое ожерелье. Крины-ростки в ожерельях расположены точно так, как символический росток на жезле Александра на диадеме. Смысл и того и другого изображения ясен: жизненная растительная сила должна воздействовать на плодородие земли; именно поэтому подвески, воспроизводящие символ этой силы, и должны быть обращены к плодоносящей земле. Они не изображают символический росток, а при помощи абстрагированного символа *заклинают* растения на земле. Единственным, но почти обязательным орнаментом на ростках-кринах является узор из каплевидных выпуклостей, заполняющих углубления между отростками крина. По всей

<sup>105</sup> Гуцин А. С. Памятники..., табл. XI, рис. 5, 8—10.

<sup>106</sup> Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М., 1948, с. 336, рис. 89.

<sup>107</sup> Рыбаков Б. А. Ремесло...

<sup>108</sup> Седова М. В. Ювелирные изделия древнего Новгорода (X—XV вв.). М., 1981.



Рис. 109. «КРИНЫ» — УСТОЙЧИВЫЙ СИМВОЛ РАСТИТЕЛЬНОЙ СИЛЫ.  
ОЖЕРЕЛЬЯ XII—XIII вв. ИЗ КЛАДОВ

вероятности, это продолжение все той же важнейшей темы дождя: рясны обозначают путь дождевых струй с неба вниз, а крины указывают конечную цель этих струй — землю. (Рис. 109).

Интереснейшей частью убранства знатных женщин были длинные серебряные цепи кольчужного плетения с двумя головами ящеров на концах.

Цепи не могли служить поясами, так как оба ящера скреплены намертво кольцом, и цепь не размыкается. Очевидно, эти цепи, достигавшие в длину мерной сажени (176,4 см), носились поверх всей одежды; к кольцу, вероятно, привешивалась какая-то тяжелая кисть, которая придавала цепи устойчивость. Декорированные головами ящеров цепи долж-

ны были спускаться ниже пояса, и тем самым они оказывались самым нижним ярусом всего узорочья, украшавшего наряд женщины. Ящеры хорошо завершали всю систему отражения макрокосма в убранстве, выраженную диадемой (небо), рясами (воздух), кринами (растительность земли), колтами и цепями-змеями (подводно-подземные владения ящеров).

### *Колты с грифонами, семарглами и птицами*

Звездчатые колты, почти лишенные изобразительных элементов, мало пригодны для наших целей; что означала их общая форма — звезду ли или еще что-либо — сказать трудно. Зато нас вознаграждают хорошо известные чечевицеобразные тисненые колты с рисунком, отсланным резцом и оттененным чернью. Окружность колтов бывает украшена полыми серебряными шариками, иногда решеткой из маленьких арочек. Учитывая длину ряsep и цепочки к ним и определяя кокошник по этнографическим данным, можно полагать, что колты находились не над плечом женщины, а около груди.

Ранние формы колтов датируются при помощи матрицы для их штампования с княжеским знаком Всеволода Ярославича (умер в 1093 г.) второй половиной XI в.<sup>109</sup> Поздние, пышно декорированные колты датируются первой третью XIII в.<sup>110</sup> Промежуточным этапом является открытие способа массового изготовления колтов в имитационных литейных формах, что, по данным Новгорода, датируется 1170-ми годами<sup>111</sup>, а в Киеве могло произойти и в середине XII в. В Киеве были найдены сами литейные формы для изготовления колтов с собакоголовыми грифонами<sup>112</sup>.

Серебряные колты с черневым фоном сосуществуют в одних кладках с золотыми (представляя повседневный убор) и встречаются также в кладках, в которых нет золота с эмалью.

Трудно говорить определенно о географическом распространении колтов этого типа, так как оно подчинено прежде всего географии кладов, т. е. зоне разгрома войсками Батыея. Но все же создается впечатление, что колты с грифонами и семарглами встречены преимущественно в Среднем Поднепровье, в древней «Русской земле» в узком смысле слова, оформившейся около VI в. н. э. Сохраняется и подразделение на два района, наблюдавшееся применительно к древностям VI в.: грифоны встречены преимущественно в западной половине (Киев, Чернигов, р. Рось), а семарглы — в восточной, северянской (р. Сейм, Псел, верховья Оки) и в Старой Рязани.

Кроме мифологических сюжетов на серебряных колтах иногда изображались попарно стоящие птицы, а между ними — свисающий сверху крин как символ заклинания плодородия земли, *почвы, корней*. Лучшими

<sup>109</sup> Рыбаков Б. А. Ремесло..., с. 306—315.

<sup>110</sup> Даркевич В. П., Монгайт А. Л. Клад из Старой Рязани. М., 1978, табл. III.

<sup>111</sup> Седова М. В. Ювелирные изделия..., с. 21.

<sup>112</sup> Каргер М. К. Древний Киев. М.; Л., 1958, т. I, табл. LV.

представителями этой темы являются колты из клада в Терехове близ Болохова (верховья Оки) <sup>113</sup>. На лицевой стороне изображены два орла (вида *aquila heliaca* — «орел-могильник») с мохнатыми лапами; сверху спускается трефовидный росток с нераспустившимися зародышами и хвосты птиц превращаются в крин, тоже обращенный книзу; между этими символами помещен символ земли — поставленный косо квадрат. Птицы и крины окружены волнистой линией (мировой океан?). Смысл композиции, очевидно, в том, чтобы выразить заклинание небесной рождающей силы, долженствующей обратиться к земле <sup>114</sup>.

Колты с семарглами, распространенные на восток от Днепра, названы так условно, так как фантастическое существо, изображенное на них, обозначено недостаточно ясно: песья голова, две звериных лапы и туловище, превращающееся в очень сложное ременное переплетение, в котором, по всей вероятности, следует видеть сильно усложненные крылья. Иногда звериная морда заменяется птичьей головой (орлиной?) <sup>115</sup>. (Рис. 110).

Великолепным образцом этого типа колтов является пара колтов из Старой Рязани, зарытая в составе клада 1237 г. Зверь держит в пасти росток, сплетающийся с остальным плетением; на груди зверя четко показан знак поля — квадрат с четырьмя точками. Вся композиция с ростками, головой семаргла и знаком нивы окружена орнаментальной полосой в виде стилизованной плети хмеля.

Наиболее устойчивым сюжетом символической орнаментики колтов, представленным множеством разнообразных вариантов, являются грифоны. Колты с грифонами известны нам из кладов в Киеве, Чернигове и городах по Руси, т. е. из находок внутри самого древнего ядра Руси на Правобережье Днепра.

Одним из ранних видов колтов с грифонами можно считать известные серебряные колты с чернью из клада у Святого озера близ Чернигова <sup>116</sup>.

Крупные, объемные колты усажены по окружности большими серебряными шариками; подвешивались колты к кокошнику на рясах из серебряных полуцилиндриков. Орлиноголовые грифоны стоят спиной друг к другу, но головы их повернуты к центру. Хвосты грифонов сплетаются в плетенку, которая на браслетах выражает обычно идею воды <sup>117</sup>. Здесь эта эмблема воды поставлена вертикально, что может означать дождь (?). Выходящие во вне концы плетенки похожи на стебли растения.

В одном комплексе с этими колтами находились небольшие колты с одиночными грифонами. Оказалось, что в коллекциях б. Румянцевского

<sup>113</sup> *Гуцин А. С.* Памятники..., табл. XIV, рис. 3.

<sup>114</sup> Орлы-могильники обитают «в открытой местности, где лиственные леса чередуются с обширными равнинами» (*Ганзак Ян.* Иллюстрированная энциклопедия птиц. Прага, 1975, с. 155). Именно такова местность на Верхней Оке.

<sup>115</sup> *Гуцин А. С.* Памятники..., табл. XII, рис. 3; XIV—4; XV—1; *Даркевич В. П., Монгайт А. Л.* Клад из Старой Рязани, с. 21, табл. III.

<sup>116</sup> *Самоевасов Д. Я.* Раскопки Северянских курганов в Чернигове во время XIV археологического съезда. М., 1916, рис. 2, с. 34.

<sup>117</sup> *Рыбаков Б. А.* Языческая символика...

музея есть беспаспортная медная матрица, на которой эти колты изготовлены

Другая матрица из той же коллекции (с более примитивным рисунком) содержит на обороте княжеский знак Всеволода Ярославича, отца Мономаха (умер в 1093 г.). Это дает основание датировать малые колты святоозерского клада XII в. Большие колты с двумя грифонами, может быть, относятся к первой половине этого столетия. От грифонов турьего рога из Черной Могилы их отделяет около двух веков, но магическая сила грифонов еще осознается мастерами и заказчиками.

В Киеве XII—XIII вв., очевидно, в связи с широким спросом на колты с грифонами появляются не только матрицы для штамповки, но и литейные формы, предназначенные для массового производства колтов с орлиноголовыми грифонами. Наряду с этим возникает массовое производство колтов с маленькими круглыми вставными щитками, на которых чернью и примитивной гравировкой изображались грифоны.

Грифоны к рубежу XII и XIII вв. стали излюбленным сюжетом городских украшений в Среднем Поднепровье. Очень своеобразные привески с сильно стилизованными изображениями грифонов есть в Новгороде в слоях начала XIII в.<sup>119</sup>

Это не украшения, так как они сделаны грубо и примитивно; это какие-то временные привески с длинными проволочными крючками для подвешивания к чему-то во время какого-то праздника или обряда. Но контур четвероногого грифона с двумя крыльями опознается легко. Их сменяют в XIII и XIV вв. такие же висюльки с крючками, изображающие систему кринов в сердцевидном окружении, обращенную, судя по положению крючка, острыми сердцем и ростков вниз, к земле. Особый интерес представляет висюлька в форме квадрифолия с четырьмя кринами в закруглениях и двуглавой птицей в среднике. Дата — 1409 г.<sup>120</sup>

Двуглавый орел еще не был государственным гербом Московии (он был введен Иваном III только в конце XV в.), и новгородскую подвеску следует, очевидно, сблизить с парными изображениями птиц и грифонов, видоизменившимися в птицу, смотрящую в обе стороны. Напомню, что первое по времени известное нам изображение двух грифонов в русском средневековом искусстве — на турьем роге — очень похоже на двуглавую птицу с головами, направленными в обе стороны. Двуглавый орел широко известен в русской народной вышивке и резьбе XIX в., где он совершенно лишен своего официального геральдического смысла и обычно изображался без корон, скипетра и державы

Подводя итог беглому обзору серебряных украшений, мы видим, что среди парных птиц и одиночных семарглов четко выделяется своей массовостью и многообразием образ грифона. Иногда это симметричная композиция из двух грифонов, иногда (позднее) на колте изображается один

<sup>118</sup> Рыбаков Б. А. Ремесло..., с. 313, рис. 79—80.

<sup>119</sup> Седова М. В. Ювелирные изделия..., рис. 27—1, рис. 28—2. Дата — 1224—1228 гг.

<sup>120</sup> Седова М. В. Ювелирные изделия..., рис. 28—9—10.

<sup>121</sup> L'art rustique en Russie. Paris, 1912, tabl. 60 (76—85), 93, 247.



Рис. 110. ГРИФОНЫ И СЕМАРГЛЫ НА СЕРЕБРЯНЫХ КОЛТАХ И НА ИНСТРУМЕНТАХ ДЛЯ ИХ МАССОВОГО ИЗГОТОВЛЕНИЯ. XII—XIII вв.

грифон, а на обороте — узел из переплетений, семантически связанный с идеей корней растений. Увлечение грифонами во второй половине XII в. и в начале XIII (вспомним суздальские врата) требует внимательного разбора этого древнего языческого образа, столь заметного в русском прикладном искусстве от середины X по XIII в. включительно.

### *Грифон-Див*

Древний грифон, по всей вероятности, у многих народов средневековья продолжал играть роль могущественного стража и покровителя растений. На византийском аксамите, например, орлиноголовый грифон с львиным туловищем весь испещрен аграрно-магическими символами: шея его покрыта зигзагами воды-дождя, а крылья — знаками засеянного поля; на лапах — знаки семян, все чудище оплетено ветвями растения, произрастающего из семени у его лап.

Трудно сказать, насколько осознавалась архаичная символика грифона народами Северной Европы, где не было древней подосновы этого греко-восточного образа. Предки славян, вплотную соприкасавшиеся со скифами-иранцами и через них воспринявшие 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.

Как мы видели, и грифоны и семарглы хорошо представлены в прикладном искусстве той части Руси, которая широкой полосой окаймляла русские земли на юго-востоке и в значительной мере состояла из древних пространств славянской прародины, соприкасавшейся некогда со скифами-номадами. Образ Семаргла и его метаморфозы будут рассмотрены в следующей главе; здесь нам надлежит определить взаимоотношения этих двух мифических персонажей.

В сложной мифологической композиции турьего рога середины X в. есть два грифона, но нет Семаргла. В пантеоне 980 г. есть персонифицированный Семаргл, но нет грифонов. В символике прикладного искусства (колты) есть и грифоны и семарглы, бытующие примерно на равных правах, но с некоторым географическим разделением: в Киеве и Чернигове — грифоны, в Северском Левобережье (бывшая область гелло-скифов) и в Рязани — семарглы. По всем этим материалам трудно определить иерархическое положение грифонов и семарглов, но, по счастью, в нашем распоряжении есть несколько изделий, на которых

См., например, изображение грифона на золотой подвеске из с. Мартьяновки Киевской области (Киевский музей исторических драгоценностей. Киев, 1974, рис. 3). Подвеска VI в. до н. э. изготовлена, по всей вероятности, местным мастером и существенно отличается от греческих изделий.



есть оба интересующих нас существа. Во-первых, это — медные пластины суздальских церковных врат 1220-х годов, где наведенный золотом огромный грифон размещен в срединном круге, а два семаргла с тщательно моделированными собачьими мордами помещаются вне этого круга, паверху. Первенствующее положение грифона не подлежит сомнению. Примерно к этому же времени относится серебряный браслет из клада в Старой Рязани<sup>123</sup>. На одной из его створок изображен праздник русалий (гусяр, плясунья, русалец), а па другой — два крылатых существа с одной только парой лап и человеческой головой (Переплут?) и в срединной арке — грифон. Под «переплутами» изображены корни; пад грифоном, как символ неба — птицы.

На другом браслете из того же клада мы видим грифона тоже па срединном месте, а двух семарглов на боковых. Грифону соответствуют *ростки* растений, обращенные вверх, а семарглам — переплетение *корней* с отрезками па них.

Этих примеров достаточно для того, чтобы установить различие между двумя мифологическими образами: семарглы-псы связаны с землей, почвой и с корнями растений; они, хотя и крылаты (по иранской традиции), но мало связаны с небом, откуда они послапы (иранским верховным божеством Агурамаздой) рассеять семена па земле. (Рис. 111, 112).

Грифон-Див важнее семарглов: он занимает центральное положение в композициях, он связан с небесной стихией, что подчеркнуто его орлиной головой и птичьими когтями его передних лап; львиное туловище говорит о земной сфере действия, об этом же говорят и символы растущей земли. Связь с небом подчеркнута тем, что Александр Македонский свой взлет па небо совершает не на белых птицах, как в первичном литературном варианте, а па грифонах. Связь же этих грифонов па венце



Рис. 111. КУВШИН ИРАНСКОЙ РАБОТЫ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ СЭНМУРВА-СЕМАРГЛА.

<sup>123</sup> Даркевич В. П., Монгайт А. И. Старорязанский клад...— СА, 1967, № 2, рис. 2, 3.



Рис. 142. БРАСЛЕТЫ ИЗ СТАРОЙ РЯЗАНИ (XIII в.)  
С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ГРИФОНОВ, СЕМАРГЛОВ И ПЕРЕПЛУТА

из Девичьей Горы с вегетативной магией отчетливо показана огромными «кринями» и знаками семян на туловищах грифонов.

Грифоны соединяют небо с землей, что на этой диадеме подчеркнута рядом зигзагообразных линий (дождевых струй). Однако грифоны саховской диадемы и рязанских браслетов — не небесные существа, а земные, могущие взлететь на небо, но возвращающиеся к земле (Александрия). Если на жезлах Александра символ растительности обращен к

земле, как показатель небесной эманации благодати, то на туловищах крылатых грифонов диадемы и браслета этот знак показан как настоящий земной росток, растущий из земли вверх, к небу.

Большой интерес представляет круглая медная матрица для тиснения серебряных орнаментальных пластин, найденная в окрестностях Канева, т. е. в районе бытования колтов с грифонами. Матрица много крупнее известных нам колтов и трудно определить назначение пластин; возможно, что она предназначалась для изготовления украшений сбруи, более узко — паперсей, нагрудных ремней коня. Дата матрицы — XII в.<sup>124</sup>

Композиция состоит из пяти фигур. В срединной части — два огромных грифона со знаками «засеянного поля» на груди (четыре квадрата с точками) и более длинным одним крылом. Над грифонами — большая птица с распростертыми крыльями, т. е. в полете; под грифонами — звери с задранными вверх мордами (волки?) и поднятой одной лапой. Короткие крылья грифонов подняты вверх, длинные крылья каждого грифона как бы оплетают зверей. Общее впечатление от композиции таково: грифоны являются, безусловно, главенствующими; птица символизирует небесную стихию, а звери — земную. Крылья грифонов, спускающиеся на зверей и поднятые кверху, объединяют природу в единое целое. Растительный мир представлен идеограммой поля, т. е. только с точки зрения человеческого благополучия. Вся композиция — синтетическое представление о природе, в котором (и в которой) главное место отведено грифонам как покровителям природы.

Зверино-птичья сущность самого образа грифона свидетельствует о его обобщающем характере, о слиянии идеи неба с идеей земной природы и прежде всего ее растительного мира. Если мы вспомним двух огромных грифонов черниговского рога, то должны будем добавить к сказанному, что грифон рассматривался русскими людьми эпохи Игоря и Святослава как повелитель природы, может быть, как исполнитель воли высшей незримой силы. В античном мифе Зевс установил четкий порядок расцвета природы (Персефона на земле) и зимнего застоя (Персефона у Аида). Здесь, на турьем роге, нет русского соответствия Зевсу, но есть грифоны, «собаки Зевса», выполняющие высшую волю и посылающие смерть Кощею.

Образ мифического птице-зверя значительно пережил домонгольскую Русь и прослеживается в севернорусском фольклоре по записям середины XIX в.<sup>125</sup>

Парность изображений грифонов в русском прикладном искусстве, возможно, является не отражением представлений непременно о двух существах, а всего лишь изобразительным средством, помогающим художнику выявить на плоскости *повсеместность* влияния могучего мифического птице-зверя, устремленного и палево и направо.

<sup>124</sup> Ханенко Б. И. и В. И. Древности Поднепровья, табл. XIV, № 275.

<sup>125</sup> Барсов Е. В. Причитанья Северного края. М., 1882, т. II, с. 264.

То же самое следует сказать и о парных изображениях русалок, турьих рогов, птиц у древа жизни и т. п. Парность отвечала двум видам пожеланий: «во все стороны», «повсюду на земле» или «со всех сторон», «отовсюду».

Парность живых, объемных существ была прямым соответствием четырехлистной композиции из ростков или листьев. Различие заключалось лишь в точке зрения художника-заклинателя: на растительные символы (листья, первые ростки) он смотрел сверху, видел их как бы в плане и принцип повсеместности был выражен созданием четырехчастной композиции, направленной «во все четыре стороны» земного пространства. Используя образы живых существ, больших деревьев с корнями и кроной и представителей мифологического бестиария (семарглы, грифоны), художник показывал их зрителю не в плане, а как бы сбоку. Поэтому и сторон было не четыре, а только две: грифон, смотрящий налево, и грифон, смотрящий направо. Именно так и изображены грифоны на черниговском турьем роге. Птицы, замещающие нередко грифонов, тоже очень часто изображаются попарно. Постепенно это приводит к созданию задолго до появления геральдического двуглавого орла (в деревне «кабацкого орла») к композициям с двуглавой птицей (но без корон и скипетра) в центральной части. С одним из вариантов мы уже ознакомились в связи с новгородскими подвесками XIII—XIV вв., где грифоны заменяются то ростком-пальметкой, то двуглавой птицей.

В этой связи большой интерес представляет орнаментальная композиция на белокаменных стенах Георгиевского собора в Юрьеве-Польском (1219—1230 г.). Наиболее важной для нашей темы является сплошная, «ковровая» орнаментика северной стены западного притвора<sup>126</sup>. Первоначальная кладка XIII в. сохранилась здесь полностью. Белокаменный квадрат площадью в 25 м<sup>2</sup> разделен на два неравных яруса. Орнаментика верхнего яруса (менее одной трети квадрата) организована так: на незримой линии, отделяющей ярусы, стоят три древа жизни, комли которых показаны четкими треугольниками; стволы напоминают изображения на колтах. Между «древесами животными» помещены два изображения кентавров (Фола и Хирона?) с зайцами и булавами в руках; кентавры окружены густой зеленью.

Вокруг среднего древа и левого кентавра помещено восемь четырехчастных крестов, знаков повсеместности. Нижний ярус, занимающий  $\frac{2}{3}$  всего пространства, украшен двумя огромными фантастическими «древесами животными» с причудливо изогнутыми ветвями, отягощенными листьями и ростками. Ветви образуют 14 сердцевидных фигур, обращенных остриями то вниз, то вверх. При внимательном рассмотрении деталей выясняется, что левая и правая половины декоративного панно не полностью симметричны. Правая половина содержит изображения, отсут-

<sup>126</sup> Фототипию см. в книге: Вагнер Г. К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. Юрьев-Польской. М., 1964, с. 17, рис. 6. Автор не касался семантики этой декоративной композиции. Некоторые детали, утраченные ко времени съемки, приходится дополнять более старыми фотографиями.

ствующие на левой; богаче украшена та часть, которая ближе к главному portalу собора. Ее мы и рассмотрим.

Древо жизни начинается непосредственно от низкого цоколя, почти у самой земли. По сторонам его — две птицы, оперение которых составлено как бы из элементов растительности. Самое замечательное то, что *в клюве каждая птица держит крошотный шарик*. Это возвращает нас, во-первых, к колту из Владимира с гоголем, держащим в клюве комок ила со дна мирового океана, а, во-вторых, к болгарским золотым уточкам тоже с таким же, четко показанным, комочком морского дна, из которого, согласно космогонической легенде, была сотворена земля и вся земная природа<sup>127</sup>.

Над головами птиц с «зародышами земли» в клювах, обращенных к стволу дерева, от самого дерева жизни отделяются две птичьих или грифоньих головы, смотрящих в стороны от дерева. Эти головы умело замаскированы под растительный орнамент, но нигде больше на всем пространстве орнаментального панно подобной пары орлиных голов нет. В левой половине панно симметрично расположена подобная пара птиц, но там у самих птиц нет ни комочков в клювах, ни орлиных голов, ответвляющихся от дерева жизни над птицами. В одном ряду с птицами, у самого цоколя, помещены два льва (в правой половине) и два четырехлистных символа повсеместности (в левой половине). Высоко, на средних ветвях дерева жизни изображены еще две птицы (только в правой половине). По средней линии, условно представляющей ствол дерева, дважды встречен знак роста, растительной силы, обращенный не вверх, а вниз, к земле, к птицам с «зародышами земли».

Вся композиция носит космогонически-заклинательный, скрыто-языческий характер: нижний ярус повествует о рождении земли (богомильская и болгарско-мордовская легенда) и природы (звери, птицы, растительность); верхний ярус намекает на силы, причастные в той или иной

<sup>127</sup> Наличие на стенах владими́ро-суздальского храма волжско-болгарского элемента (птиц с комочком земли в клюве) не должно нас удивлять, так как В. Н. Татищев, располагавший многими материалами (летопись епископа Симона?), точно датировал начало (1219 г.) и конец (1230 г.) строительства Георгиевского собора и определил мастера резьбы: князь Святослав «церковь построил новую, *вельми дивную резаным камением; мастер был болгарский*». «И освятил оную епископ Митрофан, где были князь великий Юрий и другие; веселилися 3 дни». Запись явно сделана очевидцем. (Татищев В. Н. История Российская, т. III, с. 226). Н. Н. Воронин и Г. К. Вагнер почему-то приписали эту запись легендарной, так как будто бы «борьба с Болгарской державой не позволяет доверять сообщению В. Н. Татищева» (Воронин Н. Н. Зодчество Северо-Восточной Руси. М., 1962, т. II, с. 124; т. I, с. 341). Воронин цитировал Татищева по автореферату С. Г. Щербова (см. его примеч. № 33 на с. 493), а в тексте самого Татищева на соседних страницах говорится и о болгарских дарах «преизящными вещми» и о привозе болгарами на Русь жита во время голода (1229 г.), а под 1234 г. сказано: «В Суздальи отделана церковь святых богородицы и вымощена красным мрамором, присланным от князя болгарского в дар великому князю» (История Российская, с. 225 и 228). Мы знаем, что в XII в. некоторые болгары во Владимире переходили в православие. Мастер ковровой резьбы, напоминающей восточную резьбу по дереву, впитал в себя русскую символику, по ввел и болгарский элемент, который, впрочем, был известен и христианам-богомилам.

мере к плодоносящей мощи земли — кентавры нередко рассматривались как благожелательные к человеку, покровительствующие расцветающей грироде существа<sup>128</sup>. Зайцы, как увидим далее, прямо связаны с судьбами растительного мира.

Орлиные (грифоньи?) головы находятся в центре космогонической композиции: под ними — птицы, содействующие рождению земли и земные звери львы. Над ними — птицы и обилие растений во всех видах. В том, что этим головам придавалось особое значение, нас убеждает поздняя реплика этой композиции, возможно, навеянная стеной Георгиевского собора.

Речь идет о золотом шитье XVI в. московской работы, где повторены все элементы белокаменного панно: раскидистые ветви, звери кошачьей породы, птицы на ветвях. Но вместо упрятанных в листву двух орлино-грифоньих голов здесь в центре помещен двуглавый орел. Важно отметить, что у этого орла нет никаких геральдических черт и он отличается от московского герба отсутствием корон, скипетра и державы. Новгородские находки начала XV в. убеждают нас в том, что образ двуглавой птицы появился раньше, чем Иваном III был принят новый герб; он пришел на смену грифонам еще при деде этого князя.

В народной вышивке русского Севера двуглавый орел присутствует очень часто, но исследователи сомневаются в том, что прототипом этого образа является казенный или «кабацкий» орел царского герба, хорошо известный по вывескам и монетам, предполагая более древние истоки<sup>129</sup>. Двуглавый орел иногда заменяет в вышивке фигуры рожаниц, иногда сосуществует с ними<sup>130</sup>, а иногда вплетается в неразгаданные архаичные композиции явно языческого характера.

Итак, грифоны, идущие из глубины веков, древние «собаки Зевса» и стражи сокровищ, стали известны славянам еще в I тысячелетии до н. э., за полторы тысячи лет до турьего рога из Черной Могилы. В X в. образ этого мифического существа возрождается для изображения исполнителя высшей воли; иногда он раздваивается для того, чтобы показать всестороннюю эманацию его силы. После крещения Руси он продолжает существовать в прикладном искусстве горожан XI—XIV вв. Княгини и боярыни средневековой Руси носили короны с грифонами, колты с грифонами и семарглами, а простые горожанки привешивали в какие-то праздники привески с грифонами и двуглавыми птицами.

Грифоны широко применялись и в дерковном искусстве. В киевской Софии, кафедральном соборе всей Руси, огромные фресковые изображения грифонов есть в обеих башнях западного фасада. В южной башне два больших медальона с орлиноголовыми грифонами размещены по сторонам медальона с крестом. Ниже расположена знаменитая фреска со

<sup>128</sup> Вагнер Г. К. Скульптура., с. 111—115.

<sup>129</sup> Динцес Л. А. Мотив московского герба в народном искусстве.— Сообщ. Гос. Эрмитажа. Л., 1947, вып. II.

<sup>130</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 484; L'art rustique en Russie, tabl. 76—85.

скоморохами<sup>131</sup>. Второстепенное пространство заполнено закликательным (как на колтах) растительным узором. В северной башне изображен собакоголовый грифон с львиным туловищем или это — неумело нарисованный русским мастером львиноголовый грифон.

Грифоны с семарглами стерегут врата суздальского собора 1230-х годов; грифоны часты в белокаменной резьбе XII—XIII вв. Как видим, образ грифона, пришедший из глубины языческих времен, просуществовал на виду у православного духовенства весь домонгольский период и в трансформированном виде перешагнул в последующие столетия.

Снова встает перед нами вопрос о русском имени того мифического, «кощонного» существа, которое так хорошо известно нам как грифон. Выше были приведены аргументы в пользу того, что его называли «Дивом». Пополню их дополнительными соображениями.

В праславянском языке слова с корнем «див» составляют сложный комплекс, в котором одна группа означает состояние дикости, необитаемости (иногда конкретно: волк, медведь, как дикие звери), другая связана с понятием небывалого, чудесного, удивительного, чудовищного. Третья семантическая группа сближает слова с этим корнем с такими понятиями, как «чудный», «прекрасный», «хитросделанный», «хороший», «большой»<sup>132</sup>.

О. Н. Трубочев, очевидно, прав, отрицая прямое соответствие славянского «дивьнь» латинскому «divinus» — «божественный» (с. 37), но применительно к диву-грифону, не божеству, а исполнителю воли небесного божества; приведенные выше семантические разветвления вполне объяснимы: фантастическое животное, полуптица-полуживер, созданное воображением древних «кощунников», вполне отвечает понятию «чудесного», «удивительного». Никем не виденный в реальной жизни птице-зверь мог жить только в пустынных, необитаемых отдаленных от человека «диких» местах, рядом с волками и медведями. Обрисовка «дивного» как хорошего, хитро сделанного полнее представлена в языке XIX в. В. И. Даль по собранным им материалам дает такие расшифровки: слово «дивый» — чудный, чудесный, редкостный, прекрасный, превосходный; слово «дивно» — чудно, изрядно, много, обильно, довольно, далеко, долго, давно<sup>133</sup>.

Как видим, здесь уловлено четыре семантических разветвления: 1) чудесный, необычный; 2) превосходный, изрядный; 3) обильный; 4) далеко простирающийся в пространстве и времени («далеко», «давно», «долго»).

Все эти понятия вполне приложимы к мифическому образу грифона-дива, благоприятствующего природе и человеку. С «дивом» связаны такие растения, как лекарственный «дивосил» (девясил) и «диванка» — «парский скипетр», относящийся к ранневесенним. Представляет интерес

<sup>131</sup> Кресальний М. Й. Софійський заповідник у Києві, Київ, 1960 (таблицы не нумерованы). См. цветной рис. Ю. Химича.

<sup>132</sup> Трубочев О. Н. Этимологический словарь славянских языков. М., 1978, вып. 5, с. 31—37.

<sup>133</sup> Даль В. И. Толковый словарь. М., 1955, т. I, с. 435.

украинское обозначение ритуального свадебного хлеба — «дівень»<sup>134</sup>. Сопоставим это с тем, что в других славянских землях (у болгар) ритуальный хлеб называется «богачем», т. е. посвященным божеству.

Из всех этих материалов явствует, что «див» — древний благожелательный мифический персонаж, обладающий необычным, «удивительным» видом, обитающий где-то в далеких диких местах земли и объясняемый путем понятий повсюдности и вневременности («много», «далеко», «долго», «давно»). Интересны украинские дополнения: «див», «дивок» — муж русалки. Болгары самих русалок-вил называют «дивами» или «самодивами» («самовилами») <sup>135</sup>.

У автора «Слова о полку Игореве» его Див — еще защитник русских людей, выступивших в поход в недобрый час солнечного затмения:

Встрепенулся Див, кличет на вершине дерева,  
грозит («вслит послушати») чужим землям:  
Волге и Поморью (Азовскому?), и Посулью,  
И Сурожу, и Корсуню  
И тебе, тмутараканский истукан.

Здесь обрисована та половецкая степь, которая была подвластна ханам Шаруканидам. Людям этой степи, святыне этих людей и угрожает Див, находящийся в Русской земле, в русских лесах. Окончательно ясным отношение Дива к Руси становится при втором упоминании, когда киевские бояре поведали великому князю о несчастье, о гибели русских войск:

...На Каяле-реке тьма заслонила свет.  
Половцы, как выводок барсов, распространились по Руси...  
Уже Див низвергся на землю...

В начале похода Див грозил с высоты всей степи Причерноморью, Крыму и Поволжью; после непредвиденного поражения Игорев полка Див упал вниз, на землю. Если бы Див был божеством степняков, то после их победы он вместе с ними полетел бы на Русь, сопровождая и вдохновляя «пардужье гнездо».

Див был божеством Руси и именно той части лесостепной киевско-северской Руси, где чаще всего встречались украшения с изображением крылатого Дива. По мысли автора поэмы он был «кощунным» мифическим защитником воинов «дажьбожа внука» — русских людей 1185 г. Все археологические находки, фресковая роспись, резьба по камню и золотое письмо церковных врат убеждают нас в живучести прадедовского языческого восприятия этого архаичного образа в XII—XIII вв.

Возможно, что ключ к разгадке известной фразы «Слова о полку Игореве» — «збися Див, кличет верху древа» — содержится в самих скифских истоках этого образа. Известны бронзовые воинские штандарты с

<sup>134</sup> Трубачев О. Н. Этимологический словарь..., с. 36.

<sup>135</sup> Niederle L. Указ. соч., с. 32.



изображением *древа жизни*, над которыми как бы на вершине дерева помещена объемная фигура грифона с львиным туловищем и воинственно поднятыми над спиной крыльями; «див» как бы бьет, трепещет крыльями<sup>136</sup>. Композиция содержит космогонические элементы: две зоны воды (земной и небесной); дерево расположено выше земной воды и ниже небесной. Грифон помещен выше небесной зоны, как символ высшей силы. Возможно, что мифологический образ могучего небесного покровителя, находящегося выше деревьев, сложился еще в праславянской эпоху и дожил, как и многие фольклорные образы, до русского средневековья. Див над деревом — символ угрозы враждебным степнякам; Див поверженный — подтверждение поражения русских.

Постепенно архаичный благожелательный персонаж превращается в свою противоположность. Общеизвестно, что в Индии «дева» — «бог», а в Иране «дэвы», «дивы» — злые духи, что является более поздним переосмыслением, связанным с религиозными реформами<sup>137</sup>.

Все языческие божества славян стали впоследствии отрицательными персонажами не только с точки зрения церкви, но отчасти и в народе. Применительно к «диву» это сказалось в украинской поговорке: «Щоб на тебе *див* прийшов!»<sup>138</sup>

Лесной птице-зверь, борющийся в X в. с Кощеем, изображения которого в XI—XIII вв. носились как талисман, к XIX в. стал зловещим символом:

Прилетала лесова птица (птица) *незнаемая*,  
 Как садилась на хоромное строенье  
 Она укала-то птица *по-звериному*,  
 Как свистала эта птица *по-змеиному*,  
 Уж мы тут, бедны горюны, устрашилися,  
 Темной ночью от крепка сна прохватилися —  
 «Это што у нас за *зверь* да сидит-укает...  
 Знать беда приде победным нам *напрасная...*»<sup>139</sup>

### Небо

И этнографические кокошники и княжеские золотые диадемы в разных вариантах отражают идею неба. Это проявляется и в птичьих наименованиях («кокошник» от кокош — петух, «кичка» — утка, «сорока»), и в изображении солнца и птиц на средней надлобной части убора. Есть севернорусские кокошники с вышитым на челе или на плоской круглой верхней части древом жизни и рожаницами. Известны этнографам и городские кокошники XVII—XIX вв., унизанные жемчугом и разделенные на семь (реже пять) городков со схематичными женскими фи-

<sup>136</sup> См., например, штандарт из скифской Толстой Могины. («Вестник Академии Наук СССР», 1982, № 14, с. 108).

<sup>137</sup> Мифы народов мира. М., 1980, т. I, с. 359, 417.

<sup>138</sup> *Гринченко Б. Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1958, т. I, с. 381.

<sup>139</sup> *Барсов Е. В.* Причитанья..., т. II, с. 264.

гурами и солнцами, как бы отмечающими дневной ход светила по небосводу. Число 7, возможно, связано с количеством звезд Большой Медведицы, важнейшего созвездия для всех народов Старого Света еще со времен мезолита. Этнографам еще предстоит интересная работа по широкому изучению головных уборов всех славянских народов и их содей с раскрытием архаичной семантики.

Княжеские диадемы XII и XIII вв. тоже членятся на 7 городков и тоже четко выражают идею неба. Вознесение Александра Македонского, увенчивавшее комплекс изображений на диадеме жены Мстислава Храброго, неразрывно связано с идеей неба. Замена Александра церковным деисусом на диадеме 1230-х годов продолжает ту же самую идею, но в ее христианском оформлении: два персонажа (двое архангелов) искони, еще до сотворения мира, были небожителями, а все остальные стали таковыми по евангельской легенде еще в I в. н. э. Иисус Христос обычно отождествлялся с солнцем и светом, занимая то центральное место на диадеме, на котором в XVIII—XIX вв. русские крестьянки вышивали золотом лучистый знак солнца.

С идеей солнца и разлитого над землей «белого света», который в древности не отождествлялся почему-то с самим солнцем, связаны, очевидно, трехбусинные «височные» кольца, создававшие своими лучистыми золотыми шариками впечатление повсеместно разлитого света. На севернорусских резных прялках главное орнаментируемое пространство отводилось или под огромное солнце или же под множество маленьких лучистых дисков и уголков, из которых исходили лучи. Второй тип прялок явно выражает трудно изобразимую идею повсеместного «белого света». Трехбусинные детали древнего кокошника во всей совокупности своих многочисленных маленьких «солнц», по всей вероятности, тоже выражали ту же самую идею.

Самым ясным, но вместе с тем и самым загадочным в этом небесно-солнечном ярусе является «вознесение Александра». Ясно, что его полет в небо на двух грифонах связан с небесным ярусом мира, но недостаточно ясно, почему для выражения этой идеи избран именно Александр? Поиски ответа на этот вопрос потребуют особого параграфа.

### *Пространство между небом и землей. «Ирий».*

В головном уборе, хорошо известном нам покладам XI—XIII вв., много вариантов рясец, длинных узорных лент или цепей, спускающихся от кокошника вниз и завершающихся прицепленными к ним колтами. Золотые рясы в своей тщательно отобранной орнаментике дают нам характеристику воздушного пространства с точки зрения аграрно-заклинательной магии. Верхний ярус представлен птицами, иногда показанными в полете, с распростертыми крыльями. Нижний ярус, соприкасающийся с землей, символизируется шагающими птицами (с идеограммой «растительной силы») и условными растениями, иногда показанными в процессе опыления. Есть и средний ярус — воздух, как таковой. Для его характеристики использованы созревшие, летящие по воздуху семена.

Особый интерес представляют бляшки рясен с орнаментом, объединяющим обе темы (воздуха и растительного покрова): в центре композиции помещено условное растение *в процессе опыления*; над ним — *летающие семена* с обозначенными на них зародышами ростка, а у корней растения на уровне почвы показаны *семена, уже попавшие в почву* (см. рис. 99).

Русские средневековые мастера сумели не только отобразить разные элементы воздушного пространства, но и показать динамику развития растительного мира: семя в земле, выросшее растение, опыление, разлетающиеся над землей готовые, созревшие семена. Важно отметить, что ни на одном экземпляре золотых рясен *нет корней*. Их и не должно быть, так как тематикой орнаментики этих рясен является связь с небом, воздушное пространство «белого света», обширного подсолнечного мира, ветер, разносящий пыльцу и семена, а не земля.

Совершенно иную картину мы видим на ряснах серебряного убора. Здесь нет отдельных бляшек с индивидуальным узором, а рясны являются как бы сплошной серебряной лентой с переливчатым блеском отдельных, плотно пригнанных полуцилиндриков, украшенных каплевидным орнаментом. По всей вероятности, такие серебряные рясны выражали идею дождя, небесной воды, идущей из верхнего неба вниз, к земле. Серебро с имитацией капель и потоков очень хорошо подходило для зрительного воплощения этой древней, устойчивой земледельческой идеи. (Рис. 95).

Возможно, что идея оплодотворяющего дождя дополнялась другой идеей, связанной с ней воедино в письменных источниках. Примерно половина серебряных рясен, помимо «дождевого» узора, имеет на концах полуцилиндриков небольшие личины, превращающие это звено рясневой цепи в фигурки спеленутых младенцев. При надевании рясен эти парные фигурки оказывались лежащими горизонтально, как и подобает спеленутым младенцам. Дождевые линии, идущие через все звенья рясен, направлены вертикально; они отделяют одного младенца от другого.

Сказанное здесь приобретает некоторую убедительность только при сопоставлении со «Словом о вдуновении духа»<sup>140</sup>. Мне приходилось ранее несколько раз обращаться к этому интереснейшему, но полузабытому источнику в связи с определением древнеславянского верховного божества, каким оказался Род этого «Слова»<sup>141</sup>.

Средневековый автор стремится оспорить монотеистическое понимание Рода русскими язычниками и пишет о том, что жизнь всему живому дает бог (христианский), а вовсе не языческий Род. Язычники же, по его словам, утверждают, что

«Род, сидя па въздусе, мечеть на землю груды (капли) и в том ражаются дети».

<sup>140</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 97—98.

<sup>141</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 438—464.

Сказав, что «всем бо есть творец бог, а не Род», автор говорит о зачатии и беременности как перманентном продолжении божественного акта творения живого мира. Капли росы назывались «грудие росное», и поэтому «груды», опущенные с воздуха, с неба на землю, есть дождевые капли, несущие в себе оплодотворяющее начало.

В этом источнике XII в., одновременном серебряным ряснам с «младенцами», совершенно ясна архаичная семантическая связь понятий дождя и детей. В античной мифологии связь этих двух понятий подтверждена мифом о Данае: Зевс оплодотворил царевну Данаю в виде дождя, после чего Даная родила сказочного богатыря Персея, родоначальника Персеидов.

Мифы о герое, родившемся от божественного дождя, древнее мифологического цикла о Геракле и, по всей видимости, связаны с началом дорийского переселения. Исходной точкой этого цикла является миф о паре Данае и данаидах, современных царю Пеласгу. Персей, сын Данаи — седьмое поколение от Данаея. Персей — герой, действующий на всем пространстве ойкумены от Гибралтара (Атлас) до Эфиопии. Местами царствования Персея являются Аргос и Тиринф. Мифы о Персее содержат целый ряд архаичных сказочных мотивов: шапка-невидимка, крылатая обувь, волшебный меч и др.; есть и эпизод бросания в море засмоленного ящика с женой и сыном царя, которые спасаются на одном из Кикладских островов (о. Сериф).

Эпическое время этого цикла можно приблизительно приурочить ко II тысячелетию до н. э. Геракл — внук Персея и он является уже вторым по исторической последовательности героем греческого эпоса. О древности мифов о Персее говорят названия созвездий, связанные с ним: «Персей», «Андромеда» (жена) и др.

Для нашей темы о связи младенцев с «грудами» дождя важно отметить глубокую архаичность таких представлений. Герой, родившийся от дождевых капель, появился в протогреческой мифологии примерно тогда, когда протославяне только начали консолидироваться в этническое единство (тшинецкая культура)<sup>142</sup>.

Возвращаясь непосредственно к нашей теме, мы видим, что семантика серебряных рясен существенно отличается от более закрытой, менее языческой на вид, аграрной семантики золотых рясен. В менее парадном уборе языческое начало, напоминающее о творческой мощи языческого Рода, проглядывает явственнее. Если на золотых ряснах в конце концов к XIII в. появляется процветший христианский крест, то с «младенчески-дождевыми» серебряными ряснами этого не происходит.

<sup>142</sup> Предки славян и предки дорийских племен, проникших в Грецию с севера, в то время были разделены меньшим пространством, чем в историческое время.

Имя родоначальника героев (и Персея и Геракла) — Данае, быть может, говорит о Дунае — Истре, с которым соприкасались протодорийцы. Недаром данаиды в мифе вынуждены вечно лить воду в бездонный сосуд, что, безусловно, намекает на связь их с рекой. Название реки — Данубий — всплыло в источниках позднее.

### *Посредники между небом и землей*

Рясны завершаются колтами, достигающими уровня груди. Здесь изображались посредники между верховным божеством и плодородящей землей. И снова мы видим существенное различие между золотым убором и серебряным. Многочисленные клады дают нам много комплексов и в них мы видим устойчивую двойственность: в одних и тех же кладах есть и золотые уборы и серебряные.

Отложим окончательное решение о причинах двойственности до того момента, когда рассмотрим детально все элементы убора знатной женщины.

На золотых колтах, как мы видели, действуют вилы-русалки, обычно живущие, как записали этнографы, где-то в небе на облаках. Русалки сопровождаются знаком роста и *турьими рогами* для поливания полей росой. Русалок сменяют птицы, но орудие орошения (слово происходит от слова «роса») — турьи рога — остается до начала XIII в., сосуществуя с Иисусом Христом. Важным элементом является древо жизни. На короткий срок в середине XII в. появляется изображение девушки в венце с рясами из цветов.

Тематика изображений на серебряных колтах иная. Здесь господствуют грифоны-дивы и семарглы. И те и другие являются в своих греко-иранских истоках «собаками Зевса», посланцами Агурамазды, заботящимися о семенах на земле. Их место на земном конце рясен вполне логично: посланец неба спустился на землю и источает здесь силу, оберегающую земную растительность и, по-видимому, тех людей, на потребу которым бог эту растительность создал.

### *«Крины»*

Во многих ожерельях как золотых, так и серебряных есть крупные криновидные подвески, являющиеся, как уже многократно говорилось, символами, идеограммами вегетативной силы. Криновидные подвески всегда обращены острием вниз, как на жезле возносящегося Александра. Это означает, что небесная сила, дарующая дух жизни, должна быть устремлена вниз, к земле, к корням и росткам растений. Оплодотворяющая дождевая вода рясен и обращенные книзу крины в равной мере говорят о стремлении воздействовать на плодородие земли, а иносказательно — на плодородие владелицы.

Женский убор с преобладанием заклинательной аграрной тематики мог быть свадебным убором, так как плодородие земли и чадородие женщины были неразрывно связаны в сознании земледельцев еще со времени энеолита.

### *Подводно-подземный мир*

Нижний ярус языческой картины мира представлен в металлических вещах кладов декоративными цепями с головами двух ящеров. Мы, к сожалению, лишены древней вышивки, которая должна была бы существен-

но расширить представление об отражении макрокосма в микрокосме женского средневекового убора на примере дворцовых кладов. Ящеры не являлись, очевидно, олицетворением активного, нападающего на человека зла. Просто они представляли тот нижний мир, куда уходит солнце, где существует море мрака, мир, в который человеку не следует стремиться попасть. Ящеры гармонически завершали прадедовскую картину мира, в котором каждый ярус имел своего хозяина: над подземно-подводным ярусом мира властвовал ящер (или два ящера — западный и восточный); на земле распоряджались, помогая людям, русалки, дивы, семарглы, а на небе — верховный владыка Вселенной — Род («верхнее небо») и в «среднем небе» — бог солнца и «белого света», бог благоденствия и благополучия, аналогичный Аполлону.

В этот обзор женского микрокосма XI—XIII вв. не включена такая важная и обильная материалом категория, как широкие двустворчатые браслеты-обручи с интереснейшими языческими сюжетами. Это сделано потому, что в отличие от многих других предметов, на которых в конце изучаемой эпохи появляются христианские сюжеты, на браслетах *никогда не изображалось ничего христианского*. Они требуют особого разбора в разделе о языческих празднествах.

Для завершения обзора всего материала, о котором шла речь выше, нам следует пристальней присмотреться к образу того властителя неба, который предстал перед нами на диадеме из Девичьей Горы (Сахновка) под именем Александра Македонского.

### *Небесное божество и Александр Македонский*

В предыдущем изложении несколько раз приходилось касаться образа Александра Македонского. Широко распространенный в Европе и на Востоке сюжет «Вознесение Александра па небо» на славянской и русской почве приобрел особое, специфическое значение, связанное с языческой аграрно-заклинательной символикой.

Древнейшим известным нам предметом — диадемой, отражающей небесный ярус макрокосма — является преславская золотая диадема середины X в., синхронная турьему рогу из Черной Могилы с его изображением мифа об Аиде и Персефоне. Именно в это время в литературных легендах об Александре происходит ряд изменений, одно из которых отражено «венцами городчатыми»: большие белые птицы, влекущие царя в поднебесную высь (возможно, реминисценция лебедей Аполлона), заменяются «собаками Зевса» — грифонами, «грипами александрова воздухождения», как писал русский митрополит, современник княгини, носившей венец с вознесением Александра.

Взлет на грифонах, очевидно, связан с позднейшими дополнениями легенды рассказом о том, что истинным отцом царевича Александра является не Филипп Македонский, а «волхв» Нектаней, вошедший к царице Олимпиаде в образе египетского бога Аммона с ногами льва и золотыми крыльями грифона.

Александра Македонского, как уже говорилось, отождествляли с солнцем и сближали с солнечным Аполлоном. Древнерусские диадемы

княгинь XII и XIII вв. продолжают серию сопоставлений: на венце княгини Агнесы помещена композиция «вознесение Александра», а уже на венце ее внучки на таком же центральном месте находится Иисус Христос, а грифонов и семарглов, знакомых нам по преславской диадеме, сменили важнейшие христианские святые и крылатые архангелы.

Приглядимся внимательнее к золотой диадеме из Девичьей Горы в Сахновке. Здесь нет такого полного языческого иконостаза, как на преславской диадеме с ее семарглами и двумя видами грифонов. Здесь в нейтральном окружении растительного орнамента уцелела только композиция вознесения Александра Македонского на грифонах. Первое, что следует отметить из особенностей этого киевского изделия XII в.<sup>143</sup>, это то, что изображение не соответствует очень важной детали александровской легенды, согласно которой взлет на небо состоялся лишь благодаря хитроумной догадке — манить могучих птиц или грифонов мясом на копьях, которое постоянно было недосыгаемо для летящих. На диадеме Александр держит не копыя с печенью, а жезлы с огромным рисунком ростка (листа папоротника); рукоятки жезлов также покрыты сердцевидными схемами. Точно такие же ростки папоротника изображены и на плечах грифонов.

Растительный орнамент роднит (несмотря на значительный хронологический разрыв) сахновскую диадему с преславской, где на одежде Александра дана идеограмма «засеянного поля» — 9 квадратов с точкой-зерном в середине каждого из них<sup>144</sup>. Растительный орнамент (розетки и «семена») покрывает и тела преславских грифонов.

На сахновских грифонах, кроме папоротника, есть еще зигзаговые полосы (большей частью синего и голубого цвета) и капли на голубом поле; и то и другое может быть символом дождя. Жезлы «Александра» точно повторяют жезл славянского божества IX в., изображенного на поясной бляшке из Микульчиц: человек в длинной одежде поднимает левой рукой турий рог, а в правой держит такой же короткий молоткообразный жезл. Изображение крайне схематично.

Жезлы с растительными символами ведут нас к интереснейшему этнографическому реликту, к ритуальным жезлам болгарских русальцев. Для деревенской дружины, исполнителей священных заклинательных плясок в 7—9 человек старшина сам изготавливает небольшие деревянные жезлы («тояги те русалийски»), в комлевом конце которых выдалбливается «дуплецо», заполняемое «самовильскими» (русалочьими) волшебными травами. Тояги передаются по наследству. Жезлы-тояги являются непременной принадлежностью ритуальных экстатических танцев<sup>145</sup>.

<sup>143</sup> Макарова Т. И. Перегородчатые земли..., с. 48. Автор считает диадему продукцией киевской эмальерной мастерской, обозначенной ею литерой «А».

<sup>144</sup> Аналогии (к которым мы еще возвратимся) см.: Рыбаков Б. А. Языческая символика..., с. 353, рис. 2. Аграрно-магические символы (ростки и семена) на колтах с Борисом и Глебом.

<sup>145</sup> Маринов Д. Народна вера и религиозни обичаи. Сборник за народни умотворения и народнипис. София, 1914, кн. XXVIII, с. 480.

Как мы помним, вся сахновская диадема представляет на девяти своих пластинах символически изображенный расцвет весенней природы. Не статику *результата* развития, а динамику *процесса* развития от скрытых в земле корней до цветущего луга с многокрасочными цветами. Вдали от композиции «вознесение», на боковых краях диадемы — только корни; па два звена ближе к центру — часть полей покрыта цветами, а в непосредственной близости к юноше, взлетевшему на небо, уже все поля-луга зацвели алыми и белыми цветами.

Пора, наконец, раскрыть имя того, кто так умело скрывается под псевдонимом Александра. Юноша, взлетающий на грифонах, нарушает один из основных элементов александрийской легенды: он не держит на копыях конскую печень, как приманку, он не дражит своих грифонов — те сами возносят его ввысь.

Повелитель грифонов держит в руках русальские жезлы с растительными символами, долженствующими содействовать расцвету природы. Этой функции ускорителя вегетативного процесса у легендарного Александра нет. Зато имя его — «Помогающий людям» — оказалось весьма удобным для *выражения* языческой сущности небесного божества, с одной стороны, и для мудрого сокрытия этой самой сущности от глаз православных ригористов, с другой стороны.

В начале XIII в. образ Иисуса Христа заменил не Александра Македонского, а языческого Дажьбога, бога солнечного тепла и света, сына верховного бога неба. Юноша в одежде, расшитой семенами и цветами, в короне с изображением опыляемых растений, с жезлами вроде русальских «тояг», заклинательная сила которых обращена к земле, над которой летит юный бог — это не царь-завоеватель, не покоритель далеких царств, а доброжелательный бог, покровитель расцветающий природы.

Спустя примерно полвека, этого царственного юношу на центральной пластине другой диадемы заменит Иисус Христос, но на боковых конечных щитках этой поздней диадемы останется все же напоминание о языческом прошлом: там мы увидим совершенно не гармонирующие с торжественным православным деисусным чивом изображения девичьих головок в кокошниках и опыляемого растения. Одна из девушек оказалась в непосредственном соседстве с апостолом, которому приписывают слова: «смотряя на жену с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем».

Мифологическим прообразом преславско-сахновского юноши, летящего на грифонах-дивах над расцветающими лугами, мог быть греческий Аполлон, улетающий на зиму на север, к гиперборейцам, и возвращающийся к людям на весну и лето ради расцвета природы. В этом смысле Аполлон был мужским аналогом (не ипостасью) Персефоны, похищенной Аидом на цветущем лугу и так же, как и Аполлон, возвращавшейся на землю на весну и лето.

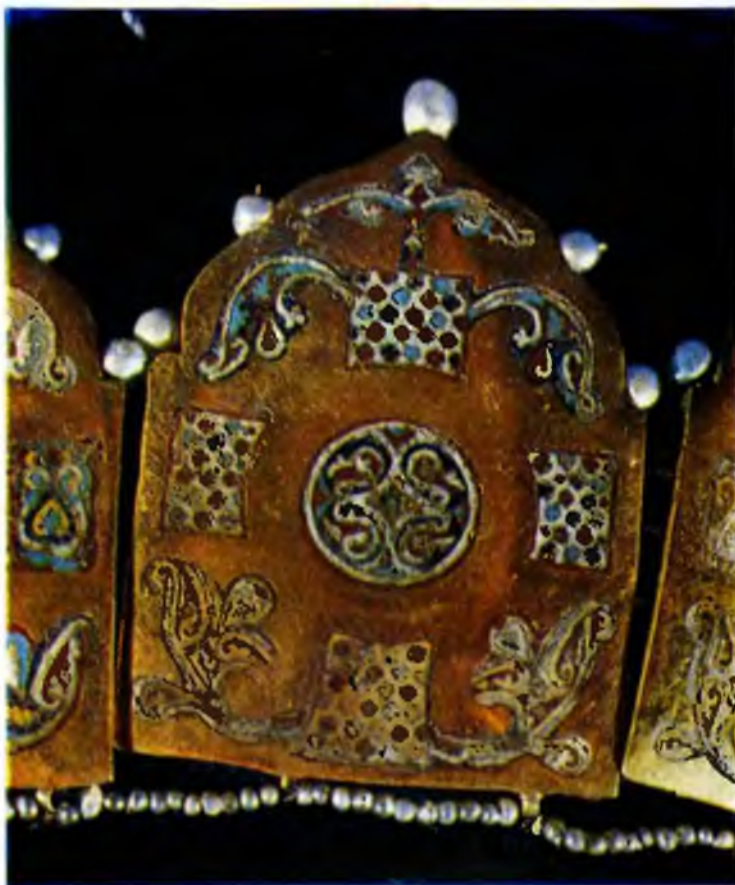
Для нас наибольший интерес представляют сведения одной из русских редакций Александрии о том, что отцом Александра является бог Аполлон:







ЩИТОК ДИАДЕМЫ 1165 г.  
НАИБОЛЕЕ УДАЛЕННЫЙ ОТ ИЗОБРАЖЕНИЯ  
«АЛЕКСАНДРА»



**ЩИТОК ДИАДЕМЫ 1165 г.  
В НЕПОСРЕДСТВЕННОМ СОСЕДСТВЕ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ  
«АЛЕКСАНДРА»**



ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ЩИТОК ДИАДЕМЫ 1165 г.  
С ИЗОБРАЖЕНИЕМ СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСКОГО  
БОЖЕСТВА (ДАЖЬБОГА?)  
В ВИДЕ АЛЕКСАНДРА МАКЕДОНСКОГО

«Римляне „богу своему Аполлону притекоша во храм“ моляхуся ему, чтобы им возвестил о Александре. Он же во сне им явлься и рече им: „Мужи великого Рима! Не бойтесь Александра — мой бо сын Александр...»<sup>146</sup>

Славянским языческим солнечным божеством, соответствующим Аполлону, был Дажьбог, сын небесного Сварога (Стрибога)<sup>147</sup>. Существуют две формы написания имени божества: «Дажьбог» и «Даждьбог», что следует, очевидно, считать двумя этапами в эволюции представлений о солнечном боге. Первоначально бог солнца, дня и света был связан с такими индоевропейскими корнями, как санскритское *dāhati* — жечь, палить, *dāgha* — спаленный, а постепенно в земледельческой среде родилась вторая форма — «Даждьбог» (*deus dator*), бог податель благ. Русские источники знают обе формы<sup>148</sup>.

Дажьбог известен и южным славянам. Сербский Дабог хорошо отражен в фольклоре. Это — соперник христианского бога, «сильный», как господь бог на небесах и вместе с тем — «царь на земле». Как и античному Аполлону, ему служат волки. Иногда Дабог выступает в качестве божества золота и серебра и божества плодородия<sup>149</sup>.

В русском фольклоре Дажьбог не дожил до эпохи этнографических записей; быть может, его в какой-то мере заслонил Ярило. В праславянском мифотворчестве Дажьбог соответствует мифическому царю и родоначальнику Кола-ксаю, по имени которого среднеднепровские пахари именовались сколотами. Имя же царя-родоначальника расшифровывается как «Солнце-царь». Автор «Слова о полку Игореве» рассматривает Русь, как «жизнь даждьбожа внука», а русское войско, как «силы даждьбожа внука».

Неопределенная форма не позволяет точнее определить, идет ли речь о князе или же (что более вероятно) о русском народе в целом, символизированном во «внуке».

Возведение генеалогии того или иного народа к божественному предку, хорошо прослеженное фольклористами, документировано и средневековыми источниками. Автор «Сказания о посте» (XII—XIII вв.) облек эту мысль в форму монолога бога, обращенного к человеку:

«... Почто мя не чтеши? А аз — твой бог, Я же — твой царь, я же — твой прадед!...»<sup>150</sup>

В этом смысле все русские люди были погомками и царя Кола-ксаю и божества Дажьбога (оба они «солнце-цари»).

Греческий Аполлон — сын верховного громовержца Зевса: славянский Дажьбог — сын небесного Сварога (Рода, Стрибога). Юноша в цветущей короне полностью подходит к роли этого второго по значению божества,

<sup>146</sup> Александрия. М.; Л., 1965, с. 20.

<sup>147</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 434, 500—503.

<sup>148</sup> Niederle L. Указ. соч., с. 111.

<sup>149</sup> Кулишский Ш. Српски митолошки речник. Белград, 1970, с. 101.

<sup>150</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 155.

а распространенная легенда о временном вознесении юного царя Александра на небо вполне подходила для завуалирования языческой сущности центральной композиции диадемы киевской княгини.

К этому времени, как мы уже видели, в русских княжеско-боярских кругах очень оживился интерес к прадедовским языческим верованиям.

Композиция «вознесение Александра» оказалась настолько удачной маскировкой образа солнечного Дажьбога, что распространилась широко по Руси, проникая даже в села.

Устойчивость композиции взлета на двух грифонах позволяет привлечь к этой теме и древнерусское шитье. В составе владимирского клада 1865 г. сохранились фрагменты тканей: на очелье (или на «ожерелке»?) повторена, в качестве орнаментального раппорта, композиция «восхождения», сохранившаяся в обобщенном силуэтном виде<sup>151</sup>. Четко видна голова Александра, распростертые руки с кормом для грифонов и фигуры самих грифонов с повернутыми к Александру головами. (Рис. 113).

Очень близкой является подобная силуэтная вышивка золотными нитями из подмосковного вятического кургана в Пушкине<sup>152</sup>.

В комплексе женского наряда очелье или стоячий воротничок вокруг шеи в равной мере отражали верхний ярус личного микрокосма женщины. Для очелья больше подходило бы единичное изображение, подобно изображению на диадеме. В приведенных же примерах многократность изображений говорит в пользу воротничка, охватывающего шею полной окружностью и тем самым обороняющего свою владелицу от «ушырей» и «навий» со всех сторон. На всей окружности ворота должно было быть шесть композиций «вознесения».

Еще одним (крайне неожиданным) примером кругового расположения композиций «вознесения Александра» является саккос московского митрополита Алексея, подол которого расшит жемчугом и золотыми бляшками с эмалью XII в. Вся орнаментика саккоса восходит, по-видимому, к середине или второй половине XII в.

Только знакомство с упомянутыми выше шитыми силуэтными изображениями этой композиции (повторенной несколько раз) позволит нам подойти в расшифровке широкой орнаментальной полосы на облачении митрополита. Первоначальная вышивка или аппликация густо усажена жемчугом, и четкость силуэта несколько нарушена. Но все же можно установить здесь очень крупные композиции «вознесения Александра» двух видов: в одном случае фигуры грифонов угадываются легко, а в другом они слишком сильно обобщены. Композиции второго типа, вписывающиеся в треугольник, помещены правильно — Александр наверху, грифоны внизу. Композиции же первого типа, подчиняющиеся фигуре трапеции, даны в перевернутом виде, лапами грифонов вверх<sup>153</sup>.

Облачение, очевидно, несколько раз передельвалось, и первоначальный его рисунок, непонятный людям XIV в., в ряде случаев искажен,

<sup>151</sup> Гуцун А. С. Памятники..., с. 73, табл. XVIII, № I.

<sup>152</sup> Фехнер М. В. Золотное шитье Владимиро-Суздальской Руси.— В кн.: Средневековая Русь. М., 1976, с. 223—224, рис. 1 на с. 223.

<sup>153</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство, с. 82, рис. 113, с. 85, рис. 117.

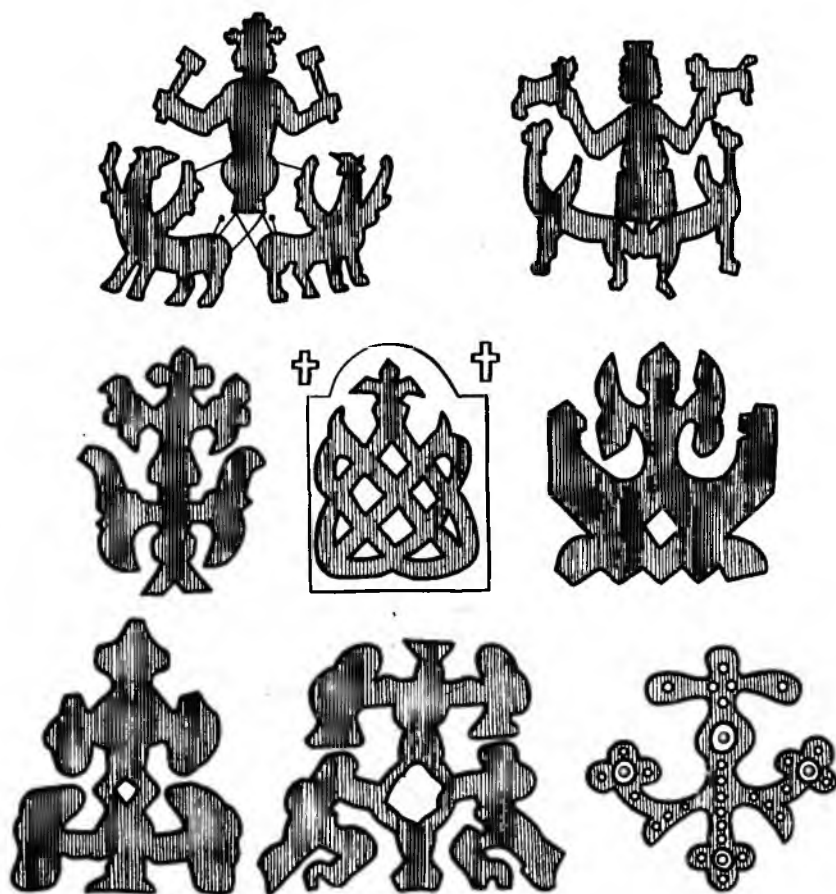


Рис. 113. РАЗЛИЧНЫЕ СХЕМАТИЧЕСКИЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ «ВОЗНЕСЕНИЯ»

Наверху: Диадема; Дмитровский собор. Нижние два ряда — шитые схемы на тканях

но вычленить композиции все же возможно. Большинство бляшек с эмалью украшено языческими сюжетами (русалки, ростки, семена), встречаемыми на колтах.

Значение композиции «Вознесение Александра», завоевавшей права гражданства на Руси в личном уборе второй половины XII в., может быть понято и осознано нами только при рассмотрении не одних лишь предметов частного быта, а таких всенародных, рассчитанных на века, объектов, как церкви и соборы, постоянно находившиеся на виду у тысяч людей.

В церковной скульптуре второй половины XII в. «Вознесение Александра» равноправно важнейшим христианским изображениям.

Рассмотрим общую идею скульптурного декора соборов XII—XIII вв., взяв в качестве примера белокаменное зодчество Владимирской земли.

Мне уже приходилось в 1951 г. писать о том, что весь декор Георгиевского собора в Юрьеве-Польском построен на космогоническом принципе: «В расположении элементов убранства как бы воскресает древняя идея збручского идола. Нижняя половина здания показывает земной мир — корни деревьев почти соприкасаются с настоящей землей, по которой ходят люди, рассматривающие собор. Верхняя же половина отдана «небожителям». Как и на идоле, мы встречаем на гранях капителей так же чередующиеся головы людей: мужчина — женщина — мужчина»<sup>154</sup>.

Высказанное выше наблюдение, что у корней «древа жизни» находятся птицы, создавшие мир из комочка земли со dna мирового океана, подтверждает мысль о космологическом смысле орнаментальных зон Георгиевского собора. К сожалению, фрагментарность резного убора здания лишает возможности вникнуть в смысловую взаимосвязь его отдельных элементов.

Иное дело Дмитровский собор во Владимире; здесь нарушений значительно меньше и проникновение в замыслы зодчего доступней.

Обратим внимание на аркатурно-колончатый пояс собора, которым меньше интересовались исследователи собора, разгадывавшие смысл общей композиции всей орнаментики (Н. Н. Воронин, Г. К. Вагнер). Он отделен от верхнего орнаментального яруса (вокруг окон) плетенкой, полностью воспроизводящей плетенку на ритуальных браслетах XII в. Возможно, что часть колонок была воспроизведена вновь при реставрациях XIX в.

Рассмотрим прежде всего наиболее целостный участок колончатого пояса на той же стене, где в закомаре помещено «вознесение Александра». Здесь орнаментальные сюжеты располагаются более или менее симметрично:

*Крайние колонки.* Дождевые струи и плетенка (внизу) изображающая, очевидно, корни растений, почву, напояемую дождевой влагой. *Вторые от краев.* В середине — солнце, а вокруг него — растения. *Средние колонки.* Они не полностью симметричны. На левой от зрителя — переплетение стеблей и «напоротника». На правой — растения и символ «белого света» (квадрат с лучами во всех углах).

У тех колонок, где есть символика солнца и света, внизу имеется небольшой цоколь с каннелюрами; у дождевых и растительных цоколя нет и орнамент доходит до базы колонн.

При общем взгляде на все ярусы фасада мы ощущаем, что здесь представлена архаичная языческо-библейская картина мира. Сверху вниз:

1. Закомары и прясла с окнами. Это — «верхнее небо» с райскими садами и их фауной.

<sup>154</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство..., т. II, с. 460. Эта мысль была впоследствии плодотворно развита Г. К. Вагнером (см.: Мастера..., с. 15).



2. Горизонтальная плетенка — «хляби небесные», находящиеся в верхнем небе и отделяющие его от среднего.
3. «Среднее небо» — воздушное пространство — с солнцем, показанным в движении, и с дождевыми струями, падающими сверху на растения и почву. В этом же ярусе мира произрастают из земли растения. Здесь же, над растениями находятся лучшие, угодные богу люди (святые).
4. Ниже колончатого пояса скульптур нет. На фоне гладких белокаменных стен должны смотреться живые люди, для которых сотворен этот мир с его многослойной структурой.

Таким образом, возносящийся к небу Александр помещен не просто на высоком, видимом месте, а на высоком в иерархическом смысле. В соседней закомаре — царь Давид, прославляющий вселенную, созданную богом. В Георгиевском соборе соседом возносящегося Александра является сам Иисус Христос, возносящийся на небо (христианская композиция «Вознесение»).

Композиция с Александром помещена выше окна, в центре закомары, а вокруг нее и вокруг окна расположено множество зверей, птиц, растений и грифонов. Всего на этом участке стены 12 рядов камней. (Рис. 114).

Александр изображен сидящим в прямоугольном коробе (11-й ряд снизу). В руках он держит не копьё с печенью, а маленьких львят (?). Грифоны с поднятыми в полете крыльями тянутся к корму<sup>155</sup>. Над головой Александра — две птицы, провещавшие царю согласно «Александрит», что ему следует возвратиться на землю. По правую руку царя в этом же ряду — грифон, поймавший зайца; по левую — грифон и лев. В орнаментике собора несколько раз встречены грифоны с зайцами, но они их не терзают, а лишь торжествуют свою победу. В десятом ряду (прямо под грифоном с зайцем) изображена птица, поймавшая зайца. Эта, подчеркнутая здесь, охота на зайцев заставляет вспомнить и сказки о поисках кощеевой смерти и турий рог с двумя зайцами.

Каждому православному в те времена полагалось, как только он издали увидит церковь, трижды перекреститься на нее. Подойдя к храму, он обнаруживал, что крестился на львов, грифонов, кентавров с зайцами, журавлей, орлов, сиринов-русалок, на святых, скачущих на конях, и на языческого царя македонских эллинов.

Архитектурный декор владимирских соборов был не просто орнаментальным заполнением пространства. Его языческая символика была вписана в систему миропонимания, развернутую скульпторами на фасадах важнейших княжеских построек.

Композиция «Вознесение Александра» появляется во владимиросуздальской скульптуре в убранстве Успенского собора Андрея Боголюбского (1158—1160 гг.)<sup>156</sup>, но о первичном месте данного рельефа судить

<sup>155</sup> Вагнер Г. К. Скульптура..., рис. 188.

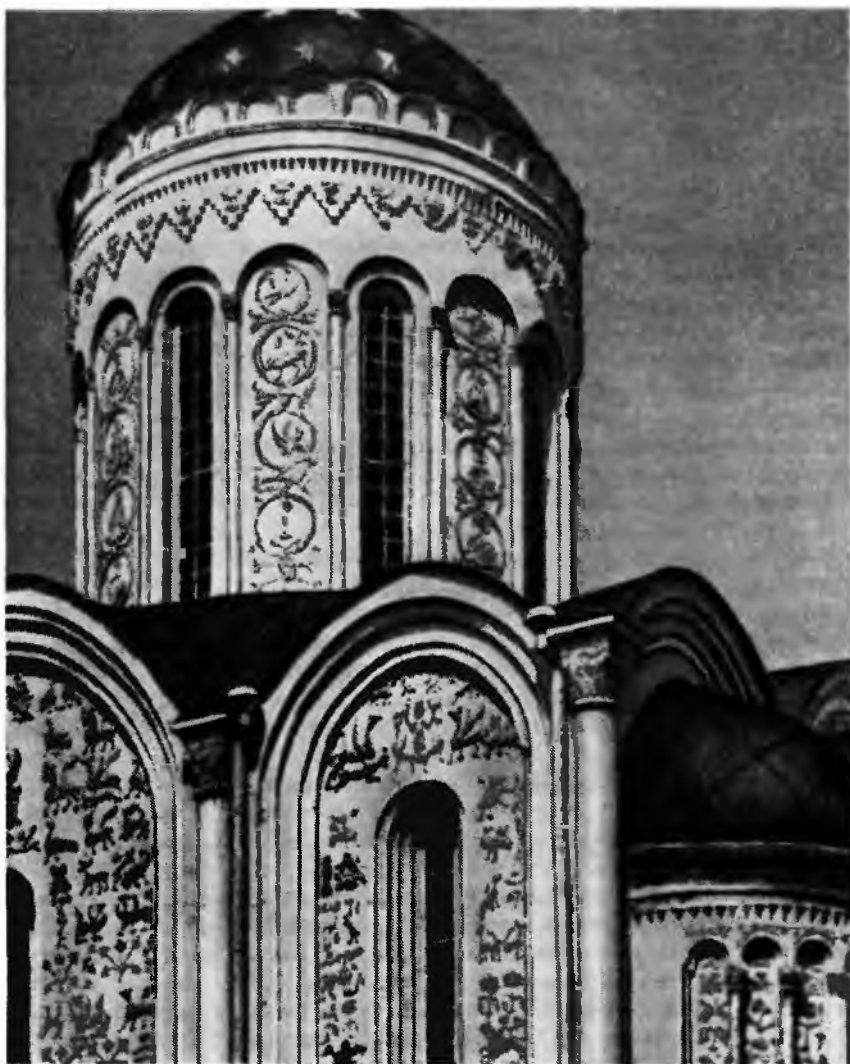
<sup>156</sup> Воронин Н. Н. Зодчество..., т. II, с. 217.



Рис. 114. «ВОЗНЕСЕНИЕ АЛЕКСАНДРА МАКЕДОНСКОГО»  
 В ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЗАКОМАРЕ ДМИТРОВСКОГО СОБОРА ВО ВЛАДИМИРЕ

мы не можем. Зато в Дмитриевском соборе (1191—1197 гг.) мы видим в натуре интересующую нас композицию на ее первоначальном месте в существующем ныне соборе в восточной закомаре южного фасада, а в Георгиевском соборе Юрьева-Польского (1219—1230 гг.) в той же позиции в обоснованной реконструкции Г. К. Вагнера<sup>157</sup>.

<sup>157</sup> Вагнер Г. К. Скульптура древней Руси. М., 1969. Общая схема всех фасадов Дмитриевского собора, с. 340—345; *Он же*. Мастера древнерусской скульптуры. М., 1966. Реконструкция всех фасадов Георгиевского собора, с. 12—14.



В обоих случаях «Александр» помещен на почетнейшем месте в вершине закомары южного фасада близ алтарных аниад.

Южный фасад, обращенный к солнцу, был посвящен идее неба и благотворного воздействия его на жизнь земли. Праздник вознесения празднуется на 40-й день после пасхи (считая пасхальное воскресенье первым) и в определенном смысле соответствует народным «сорочникам». Вознесение всегда приходится на четверг, на «день Юпитера». Поскольку вознесение прямо связано с пасхой, праздник этот перемещается

в году в диапазоне от 2 мая (старого стиля) до 4 июня, приходится, таким образом, на весенний расцвет природы.

Праздник преображения (западный фасад) отмечается 6 августа; он сочетается с праздником начала жатвы и первых плодов.

Таким образом, центральные закомары всех трех фасадов Георгиевского собора посвящены трем весенне-летним двенадцатым праздникам, отмечавшимся от апреля до августа, т. е. от пахоты и сева до жатвы.

Композиция «вознесение Александра» почти уравнена с этими важнейшими христианскими праздниками и должна расцениваться, очевидно, как какой-то праздник весенне-летнего цикла, не прикрытый ни одним из двенадцатых церковных празднеств.

В народном календаре, лишь частично прикрытом церковными датами, мы без труда обнаруживаем целый комплекс устойчивых летних праздников, приходящихся на «макушку лета», на время около летнего солнцестояния.

Древнейшим свидетельством является упомянутый ранее славянский календарь IV в. из Поднепровья, где очень четко выделена неделя, предшествующая дню Ивана Купалы (24 июня); это — русальная неделя, еще не потревоженная вторжением церковного календаря. На другом глиняном календаре месяц июнь показан удвоенным знаком солнца<sup>158</sup>.

Торжественное празднование Купалы с кострами, зажженными «живым огнем», общеизвестно. Этнография дает нам множество примеров того, что празднование середины лета продолжалось и после Купалы, создавая, как и в случае зимнего солнцестояния, двенадцатидневный праздничный цикл, завершавшийся днем Петра и Павла (29 июня) и днем 12 апостолов (30 июня). На петров день производились всякие хозяйственные расчеты: на петров день «всем миром» устраивалась «братчина-петровщина». «Петр-Золотые Ключи» — олицетворение солнца<sup>159</sup>.

Существует поверье, что в петров день солнце при восходе «играет», испуская какие-то особые лучи и «ленты». Старики восходили перед рассветом на горы, чтобы караулить солнце. Интересна такая деталь: когда ожидали солнечного восхода, то «делали большой круг из борон, поставленных зубьями вверх». Иногда под петров день «делали белое чучело человека и прятались за ним»<sup>160</sup>.

На петров день, завершавший двенадцатидневный летний цикл, приносили в жертву быка и съедали его всем селом. На братчину приезжали из дальних деревень<sup>161</sup>. К этим дням купальско-петровских празднеств в русских деревнях вышивали особые ритуальные полотенца с женским божеством и огромными солнечными знаками и идеограммами земли<sup>162</sup>.

<sup>158</sup> Рыбаков Б. А. Календарь IV в. из земли Полян.— Сов. археология. 1962, № 4, с. 80 и 69.

<sup>159</sup> Мельников П. И. (Андрей Печерский). В лесах. СПб., 1909, с. 343.

<sup>160</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 253—255.

<sup>161</sup> Максимов С. В. Нечистая певедомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 478.

<sup>162</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 521—523.

Вполне вероятно, что «воздухохождение Александра», сына солпечно-го Аполлона, сына Аммона, могло быть олицетворением этих двенадцатидневных празднеств в честь солнца и бога света.

Неудивительно, что такой праздник был приравнен в народном сознании к важнейшим церковным. В орнаментике Георгиевского собора вознесение на грифонах поставлено рядом с вознесением Христа. Едва ли следует сомневаться в том, что здесь перед нами очень смелый и уверенный шаг в сторону прадедовских верований, поставленных на один уровень с христианскими.

В Дмитровском соборе южный фасад представляет собою следующее: в центральной закомаре — мудрый Соломон; в западной закомаре в настоящее время находится резное изображение крещения Иисуса Христа, а в восточной — «вознесение Александра Македонского»<sup>163</sup>.

Две симметрично расположенные композиции могут соответствовать двум симметричным (в годовом цикле) солнечным фазам: зимнему солнцестоянию (крещение завершило зимние «святки») и летнему солнцестоянию (петров день завершал летние солнечные праздники).

В таком случае южный фасад, обращенный к солнцу, мог содержать идею вечного движения солнца и солнечного света от зимнего малого и холодного свечения к яркому разгару света и зноя «макушки лета».

Программа скульптурной символики двух соборов различна, но расположение композиции с Александром и грифонами и там и здесь не противоречит допущению, что за «вознесением Александра» скрывается иносказание, подразумевающее некое божество, связанное с небом и солнцем и не замененное в данном случае каким-либо христианским соответствием. Это допущение очень хорошо подкрепляется историей петровского поста, предшествующего петрову дню.

Русская церковь, очевидно, уже в первой половине XI в. осуществила наступление на цикл пышных и многодневных разнообразных языческих празднеств, приходившихся на середину лета, учредив неизвестный грекам петровский пост в середине лета. Даже митрополит-грек Георгий (1061—1073) недоумевал по поводу этого русского нововведения: «Несть лепо подражати мясопусту других по пятности (через неделю после троицы) *чрез* (вопреки) письма святая — един бо мясопуст уставихом»<sup>164</sup>.

Новый пост накрывал собою (в зависимости от пасхи) дни от конца мая до 28 июня включительно или же от 20 до 28 июня. В любом случае прадедовская русальная неделя, Купала и весь двенадцатидневный цикл летних солнечных игрищ и ширшеств подпадали под запреты петровского поста. Вплоть до XIX в. в народе ощущалось неудобство и как

<sup>163</sup> Закомара с крещением. См.: *Вагнер Г. К.* Скульптура древней Руси, с. 245, рис. 150. Автор считает композицию крещения возникшей лишь в XIX в. (с. 234), но ничто не мешает нам полагать, что реставраторы лишь возобновили прежний сюжет. Она очень хорошо вписывается в окружающие ее фигуры грифонов, птиц и зверей.

<sup>164</sup> *Голубинский Е. Е.* История русской церкви, т. I, вторая половина тома, с. 465.

бы незаконность этого поста: «Пост этот выдумали попы вместе с бабами»<sup>165</sup>.

Другого случая такого давнего и упорного расхождения церковного календаря с народным мы не знаем.

Все это приводит нас к выводу, что в композицию «вознесения Александра» в средние века вкладывался особый, далекий от литературного прототипа смысл.

В законах православных соборов наравне с «господскими» праздниками возвышалось изображение божества света, солнца, летнего расцвета природы, облеченное в легальную форму прославленного царя (сопоставляемого иногда с Соломоном), но, вероятно, всеми понимаемое тогда как образ языческого Дажьбога. Родство литературного Александра с солпечным Аполлоном облегчало смысловую связь.

Русские церковники третьей четверти XII в. знали литературу об Александре и старались противопоставить его волшебным грифонам христианский божественный промысел. Митрополит Климент Смолятич, читавший античных авторов и знавший, что «Димитра (Деметра) — бо земля ся нарицает», писал своему корреспонденту о грифоне Александра Македонского:

«... Ни грипп Александра въздухохождения от Египетския же жатвы в халдейскую яму скоростью принесе пророка питать (а «сила божия»). А грипп зовется Ног, иже Александра въздухохождения елиньскаа писания сказают...»<sup>166</sup>

Климент сознательно снизил легендарный эпизод с полетом на небо, назвав его всего лишь «воздухохождением». Однако такие академические рассуждения ученого митрополита не могли поколебать широко укоренившегося убеждения, что древний гонимый культ обрел изящную законную новую форму.

Совершенно естественно, что церковники-ригористы должны были быть возмущены подобным воскрешением одного из важнейших языческих культов, приуроченного к летнему разгару солнца «в петровки».

Введение петровского поста не приглушило древние обряды. На рубеже XII—XIII вв., т. е. именно в то время, когда выполнялись скульптурные композиции на белокаменных соборах, появилось специальное поучение: «Петра недостойного сказание о посте и о молитве устава и чина церковного»<sup>167</sup>. Автора больше всего заботят два поста, предваряющие оба двенадцатидневных праздника — зимние святки («филипово говение») и летний купальский цикл («петрово говение»). Оба эти поста автор приравнивает к великому посту, требуя, чтобы люди клали по 300 земных поклонов каждый день. Особенно он озабочен летним постом.

<sup>165</sup> Максимов С. В. Нечистая неведомая и крестная сила, с. 477.

<sup>166</sup> Никольский Н. К. Литературные труды митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892, с. 133 и 136.

<sup>167</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 148—158.

«И по съшествии святого духа, рекше по русалиих, такоже неделю преити, славяще пресвятую троицю до дне всех святых (накануне петровского поста) И отътоле държати по уставу отъческу до Петрова апостола дне ... чистотою и въздержанием от всякого зла...»<sup>168</sup>

«Петрово говейно», покрывавшее собою праздник Ивана Купалы, вместо щедрых пиров принуждало к сверх постному пропитанию: «в среду и в пяток — хлеб с овощом *одиною днем*» и 300 земных поклонов. Бичевались такие грехи: убийство, разбой, неслушанье божьих заповедей, душегубство, «*чародейство*, науз (амулетов) ношение, *кощюны*, идолослужение, *моленья колодезная и речьяная*, песни бесовьския, плясания... играния бесовьская». Почти все религиозные проступки (особенно моления у источников и рек) могут быть отнесены к купальским хороводам и пляскам, проводимым обязательно у реки. В противовес разгульным праздникам автор рекомендует: «Постъные дни радостию духовною проводим с чистотою!»

Здесь перед нами поучение, направленное против древних прадедовских обрядов, но есть и еще одно поучение, автор которого бичует не столько обывателей, справляющих старые праздники, сколько тех скульпторов, которые изготавливали «болванов выдолбленных», изображали («творили») «тварь во образ человеческ».

Речь идет об известном поучении, сокращенно называемом «Слово о твари и о дни рекомом неделе»<sup>169</sup>. Относится оно также к XII—XIII вв. Слово «тварь» следует понимать прежде всего как «изделие», «произведение»<sup>170</sup> и лишь в переносном смысле как живую тварь, сотворенную, сделанную богом.

Прежде чем рассматривать содержание «Слова о твари», воспроизведем в памяти только одно прясло южной стены Дмитровского собора, то самое, в закомаре которого высится «выдолбленное» изображение «Александра».

1. Верхний ряд (над окном). Два зверя и две птицы, устремленные к Александру. По всей вероятности, это птицы, которые «еллинским языком свыше зваста» и вернули царя на землю.
2. Второй ряд (над окном). В центре — Александр на грифонах, по правую руку от него — грифон, поймавший зайца, по левую — грифон и лев.
3. Западнее окна. 1. Птица, поймавшая зайца. 2. Птица. 3. Зверь у древа. 4. Зверь и растение. 5. Два древа. 6. Всадник — святой. 7. Два дерева. 8. Лев. 9. Грифон и растение.
4. Восточнее окна. 1. Птица. 2. Птица. 3. Зверь и древо. 4. Зверь и древо. 5. Два древа. 6. Всадник-святой. 7. Лев. 8. Зверь и птица.
5. Ниже окна. Прямо под окном — два зверя, а по сторонам — по два древа.

<sup>168</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 152.

<sup>169</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 78—83; Лихачева О. П. К изучению «Слова о твари». — ТОДРЛ, XXIV. Л., 1969, с. 68—71.

<sup>170</sup> Срезневский И. И. Материалы..., т. III, стлб. 930.

Сюжеты расположены довольно симметрично. К этому нужно добавить рассмотренную нами ранее живоотно-растительную орнаменту аркатурного пояса, где имеется еще 10 отдельных изображений.

«Слово о твари» бичует три вида нарушений христианского поведения: во-первых, нельзя поклоняться тому, что «выдолблено», сотворено человеческими руками; во-вторых, нельзя при помощи выдолбленных, осязаемых болванов-статуй изобразить неисповедимый свет, а, в-третьих, нельзя персонифицировать день недели воскресенье («неделю») как олицетворение солнца и света.

Царем-Солнцем был, как известно, Дажьбог. По всей вероятности, его одиозное имя было заменено нейтральным и неопределенным «Свет», а зрительный образ нашел нейтральное воплощение в «воздухохождении Александра», в котором порой полностью исчезает сущность македонского царя и остается юноша в одежде, осыпанной цветами с русальскими жезлами в руках. Кстати, и праздник солнца приходился на русалии и летнее солнцестояние.

Учитывая все это, «Слово о твари» можно соотнести с украшением Дмитровского или Георгиевского собора всякими тварями и «болваном» самого «Света», который внешне был подобен Александру Македонскому, а по существу для русских людей, воскрешавших в это время свои прадедовские верования, был древним богом солнца и света — Дажьбогом.

Несомненно, что именно как антитеза этого молчаливого утверждения: «Дажьбог есть Свет», появился в начале XIII в. в той же Владимирской земле эмалевый образок Иисуса Христа с надписью:  $\overline{\text{IC}} \overline{\text{XC}} \text{AZ} \overline{\text{B}} \text{ECME} \text{CB} \overline{\text{FT}}$ . (Рис. 116).

\*

Мы рассмотрели две категории древнерусских объектов применения прикладного искусства — женский личный набор украшений княгинь и построенные князьями белокаменные соборы XII—XIII вв. И там и здесь, во вкусах и устремлениях высшего социального слоя древней Руси мы увидели множество языческих сюжетов, глубокую продуманность сакральных тем и преобладание языческой (явной или полускрытой) символики, которая лишь к началу XIII в. существенно дополняется христианской.

Вспышка симпатий к прадедовскому язычеству происходит во второй половине XII в. и, возможно, связана как с разочарованием социальных верхов в поведении православного духовенства, так и с новой политической формой, приблизившей в XII в. местные княжеские династии к земле, к земскому боярству, а отчасти и к населению своих княжеств вообще. Из предшествующего анализа следует вывод о том, что древнее сословие волхвов продолжало существовать и много времени спустя после принятия христианства. Более того, можно думать, что жреческое сословие совершенствовало свои представления о магической связи макрокосма с микрокосмом личного убора, о возможности воздействия на жизненные явления посредством заклинательной символики и языческих апотропеев. Двоеверие было не просто механическим сочетанием старых привычек и



верований с новыми, греческими; в ряде случаев это была продуманная система, в которой вполне сознательно сохранялись древние представления. Прекрасным вещественным выражением такого язычески победоносного двоеверия являются вщижские арки из алтаря церкви второй половины XII в.: в этой модели мира нет ни одного христианского изображения, макрокосм дан в динамике, а образец Козьмы Индикоплова, описанный в его «Христианской топографии», дополнен русским скульптором Константином такими сознательно (и к месту) помещенными языческими персонажами, как семарглы и ящеры.

Прекрасным примером христианско-языческого двоеверия являются известные амулеты-змеевики, носившиеся на груди поверх одежды. Они встречаются только в больших городах и, несомненно, связаны с княжеско-боярскими кругами, так как делались не только из меди, но и из серебра и из золота (Чернигов, Белгород, Смоленск). Дата их очень расплывчата: появляясь в XI—XII вв., змеевики продолжают бытовать вплоть до XV—XVI вв. Нередко в позднее время они копировали механически более ранние образцы, что свидетельствует о том, что этот вид амулетов высоко ценился.

Исходная форма идет из Византии, так как на змеевиках преобладают греческие надписи с заклинанием от черной немочи («истеры»), переводимой на тогдашний русский язык словом ДЪН — «внутри», «внутренность», «утроба». На лицевой стороне обычно изображался тот или иной христианский сюжет: Михаил архангел, богородица, Федор Стратилат, змеборец Федор Тирон, Борис и Глеб, целители Козьма и Дамиан, крещение, распятие и др. Вокруг христианских изображений по внешней окружности змеевика идет надпись (обычно греческая с аббревиатурами), в русском варианте выглядящая так: СТЬ СТЬ СТЬ ТЪ САВАОӨ ИСПОЛНЬ НБО И ЗЕМЛЯ СЛАВ ТВО, то есть: «Свят, свят, свят господь Саваоф; исполнены небо и земля славы твоей!»<sup>171</sup> Центральное изображение того или иного христианского персонажа оказывалось вторичным по отношению к такой всеобъемлющей надписи. Изображенный в центре святой был или только целителем или борцом со злом, олицетворенным в виде змея, или мог содействовать только победе в бою, а круговая надпись была прямо обращена к повелителю всего необъятного макрокосма. Лицевая сторона была вполне благопристойно-христианской и особого интереса (кроме некоторых деталей символической орнаментики) для нас не представляет. (Рис. 115).

Значительно интереснее оборотная сторона змеевиков, прилежавшая к груди владельца и невидимая для окружающих. Здесь господствуют два восходящих к античности сюжета: отрубленная голова горгоны Медузы со змеями, вырастающими из нее, и змееногая прародительница скифов, тоже окруженная змеями. Голова Медузы как ашотропей заимствована из очень древнего мифа о подвигах Персея, отрубившего наводящую ужас голову этого чудовища и пугавшего мертвой головой своих врагов. В скиф-

<sup>171</sup> Орлов А. С. Амулеты «змеевики» Исторического музея.— Отчет Гос. Ист. музея за 1916—1925 гг. М., 1926, с. 32.



Рис. 115. ЗОЛОТОЙ ЗМЕЕВИК ВЛАДИМИРА МОНОМАХА  
С ИЗОБРАЖЕНИЯМИ АРХАНГЕЛА МИХАИЛА И ГОЛОВЫ МЕДУЗЫ СО ЗМЕЯМИ

ском искусстве охраняющий, магический характер изображения головы Медузы очень выразительно представлен на заклинательной чаше-омфалосе IV в. до н. э. из Куль-Обы (Керчь). Центр орнаментированной выпуклой стороны занимает углубление («пуп» — «омфалос», центр земли); вокруг него идет кольцо с дельфинами и рыбами, возможно, символизирующее мировой океан. Внешняя окружность чаши запята 12 изображениями головы Медузы, над которыми в местах соприкосновения голов размещены еще 12. Все 24 головы, обращенные во вне, образуют сплошное защитное кольцо со всех сторон. В промежутках между головами чудовища вычеканены 24 головы длиннородых старцев в особых шапках; по сторонам каждой изображено 6 клыкастых кабаньих рыл: всего на чаше 144 кабаньих головы. Между «морем» и головами горгон размещены символы Геракла: палица и львиная морда<sup>172</sup>. Общий смысл этой заклинательной чаши ясен: «Да отступит зло от земли и моря повсеместно!» Старцы, возможно, жрецы, обеспечивающие довольство, символизируемое свиньями. О существовании каких-то отголосков мифа о Персее в древней Руси свидетельствует паличие в *русской* «Александрии» рассказа о подвиге Александра, будто бы отрубившего устрашающую голову «Горгоппи».

<sup>172</sup> Gold der Skythen aus der Leningrader Eremitage. München, 1984, t. 119—120.

Второй вариант, встречаемый на исподней стороне русских змеевиков, — змееногая богиня — прямо связан со скифской легендой о происхождении скифов (кочевых) от Геракла и змееногой богини. Он тоже хорошо представлен в искусстве царских скифов и, в отличие от мифа о Персее, может считаться скифской спецификой.

Рассмотрим в качестве примера самый знаменитый из древнерусских змеевиков — так называемую «черниговскую гривну». Этот огромный золотой змеевик принадлежал, по-видимому, Владимиру Мономаху; он был утерян князем во время охоты на речке Беловосе под Черниговом, где Мономах княжил с 1076/78 по 1094 г. Эти годы дают дату змеевика. На лицевой стороне в центре дано изображение архангела Михаила (покровителя Киева), далее идет кольцевая греческая надпись «Свят, свят, свят...», затем изображена кольцевая волнистая линия (мировой океан?), а по внешнему краю даны символы растительной силы («крины»), обращенные вопие: «Пусть все вокруг растет и процветает!» Обратная сторона содержит обычную надпись заклинания от «истеры» — думы и вторую надпись: Г[оспод]И, ПОМОЗИ РАБУ СВОЕМУ ВИСИЛИЮ. АМИН. Василий — крестное имя Владимира Мономаха. Сердцевина оборотной стороны змеевика занята сложной композицией из десяти драконо-змей, окружающих фигуру, у которой «верхняя часть туловища была жепской, а нижняя — змеиной» (Геродот. IV—9). Руки и ноги у фигуры на змеевике переходили в змеиные извивы, завершающиеся драконьими головами. У девы-змеи обозначены груди и живот, что полностью исключает предположение об отрубленной голове горгопы<sup>173</sup>. Змееногая богиня считалась прародительницей скифов-кочевников. Протянуть прямую линию связи от «волхвов-хранильников» Киевской Руси к далеким скифам (не предкам славян) затруднительно. К сожалению, нам очень мало известно о византийских филактериях IX—XI вв. со змеиными композициями. Создается впечатление, что подобные композиции (голова со змеями и дева-змея) на территории Руси встречаются чаще, чем в греческих землях. Возможно, что восприятие античного мифа и скифской мифологической традиции происходило



Рис. 116. МЕДАЛЬОН С ЭМАЛЬЮ начала XIII в.

Вокруг фигуры Иисуса Христа надпись: «Я — свет!»

<sup>173</sup> См. увеличенную фотографию: Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство..., рис. 124.

при посредстве греческого и славянского населения дунайско-днестровского угла «Русского моря».

Змеевики XI—XIII вв. являются прекрасным примером русского двоеверия, спокойно сочетавшего христианские изображения, православную «трисвятую песнь» во славу Саваофа с античной «Горгонией» и змееной скифской Ехидной. Змеевики с их антично-скифскими реминисценциями хорошо согласуются и с мифом об Аиде и Персефоне, и с преданиями об Александре Македонском, пополняя этот комплекс мифом о Персее и рассказом о днепровско-черноморской змееной деде.

Двоеверие являлось не просто результатом терпимости церкви к языческим суевериям, оно было показателем дальнейшей исторической жизни аристократического язычества, которое и после принятия христианства развивалось, совершенствовалось, вырабатывало новые тонкие методы соперничества с навязанной извне религией.

## Глава тринадцатая

# ЯЗЫЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ И ПРАЗДНЕСТВА XI—XIII вв.

Драгоценнейшим свидетельством древней календарной регламентации языческих аграрных молений является разобранный выше календарь IV в. н. э. из Киевщины. Отштампованные на сосуде для священной воды знаки этого календаря отмечали дни празднеств и молений о дожде на протяжении всей жизни яровых хлебов на поле:

1. Праздник первых ростков — 2 мая. Постепенно был заменен праздником Бориса и Глеба («Бориса-Хлебника», «Боришь-день»).
2. Моления о дожде с 20 по 30 мая.
3. Ярилин день — 4 июня.
4. Моления о дожде с 11 по 20 июня.
5. Праздник Кунала (позднее Иван Кунала) — 24 июня.
6. Моления о дожде с 4 по 6 июля.
7. Отбор жертв для праздника Перуна 12 июля.
8. Моления о дожде с 15 по 18 июля.
9. Праздник Перуна (ильин день) 20 июля.
10. Начало жатвы — 24 июля. Моления о прекращении дождей.
11. «Зажинки», окончание жатвы — 7 августа. Праздник «первых плодов» («Спас» 6 августа).

Составление такого детального и точного календаря, оказавшегося очень устойчивым вплоть до XIX в., было результатом многовековых наблюдений, приведших славянских пахарей Среднего Поднепровья к познанию оптимальных сроков дождей для яровых хлебов. Оформление аграрно-языческого календаря было, несомненно, делом жреческого сословия, тех волхвов-«облакопрогонителей», которые аккумулировали вековые наблюдения над природой и соотносили их с урожайностью своих полей, своей «жизни».

Проникнуть в общую годовичную структуру дохристианского календаря очень трудно, так как подвижность пасхального цикла церковного календаря сменяла сроки праздников в диапазоне 35 дней (пасха праздновалась в сроки между 22 марта и 25 апреля). В зависимости от пасхи сдвигалась древняя масленица и другие праздники на 49 дней до пасхи и на 50 дней после пасхи.

Судя по тому, что еще в XIX в. бытовал тайный народный календарь, оберегаемый от духовенства, в древности, очевидно, существовали *ежемесячные* праздники, отмечаемые по пятницам<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее см.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981, с. 388—392.

Ежемесячные праздники «календы» хорошо известны нам у римлян (*calendae, kalendae*); русские книжники были знакомы с ними («каланди суть первии в месяци днье»), но, очевидно, только по переводной литературе. Народная форма у всех славян с другой корневой основой — не «*cal*» (архаичное «*kal*»), а «*kol*», возможно, связанной с понятием «круга», «солнца». Русское: «колада», «коляда»; укр. «колядь», болгарское «колада», «коляда», «коленде», чешское «*koleda*»; сербское «коледа» и т. п.<sup>2</sup>

Этнографически празднование коляды связано или с рождественским сочельником (24 декабря) или же шире, с зимними святками вообще (25 декабря — 6 января), но и в церковном календаре и в народном ощущаются следы более частого празднования коляды: на пасху и 1 марта («... коляды ... в 1 день марта месяца съвършаемое тзржьство» (Новг. Кормчая 1280)<sup>3</sup>.

Крайне интересна связь святочной коляды с днем пятницы, объясняемая только в свете упомянутого выше свидетельства о праздновании 12 пятниц на протяжении года. Одна из рождественских песен-колядок звучит так:

Пятница, Пятница,	Все лето-то тепло,
Святая нареченная,	Всю зиму холодну,
Мы тебя, Пятницу,	Всю осень богату
Ждали-ждали	Едва дождался.
Неделю всю	Глаза охвостали <sup>4</sup> .
<i>Весну-красну</i>	

Ознакомление с историей календ и коляды наталкивает на мысль, что в этом обряде отразился весьма архаичный, по всей вероятности, индоевропейский, пласт представлений. Календы были некогда у греков, но настолько давно исчезли, что римляне, заимствовавшие у них эти праздники, в дальнейшем сложили поговорку: «*ad Calendes Graecas*», т. е. — никогда. У римлян отсутствовала буква «*k*», равнозначная греческой каппе, но слово «календы» первоначально писалось через каппу: «*kalendae*»; всего в латинском языке только четыре заимствованных слова писалось с употреблением греческой буквы «*k*».

Император Юстиниан расширил празднование январских календ на все время зимних святок — от рождества до крещения. Так как это время было временем теснейших связей славян с Византией, то реформа могла повлиять на то, что календами-колядой в славянской округе стали преимущественно называть не празднества начала каждого месяца (вероятно, связанные с лунным календарем), а празднование начала нового года.

<sup>2</sup> Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1941, с. 142.

<sup>3</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, т. I, стлб. 1263. О коляде на пасху — устав 1193 г.

<sup>4</sup> Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия. Л., 1984, с. 56. Записано во Владимирской обл. (с. 469).

Обряд колядования очень прост и не нарушает обычного течения жизни: группа колядников ходит по дворам, поет заклинания и пожелания всяческих благ каждому дому и собирает съестные пожертвования в общий «мех», которые потом коллективно поедаются. Г. Дьяченко высказал гипотезу, что древнее «кол-ада» означало «круговую еду», «братчину», так как этнографическое «коляда» нередко в славянских языках понималось как «компания», «кружок людей», «складчина»<sup>5</sup>.

В пользу глубокой архаичности обряда говорит и то, что рождественское колядование производилось в ряде мест «только группами пожилых прихожан во главе с церковным старостой»<sup>6</sup>.

Соединение этих отрывочных данных со сведениями о двенадцати праздниках в году в честь Пятницы позволяет говорить, во-первых, о существовании у праславян ежемесячных праздников типа древних календ, а, во-вторых, о том, что эти празднества были посвящены женскому божеству, языческой предшественнице Параскевы-Пятнице — Макоши. Быть может, и древний общерусский торговый день — пятница — связан с этой патриархальной традицией: ежемесячный торг с развитием обмена перерос в еженедельный пятничный «базарный день».

Бытование в древней Руси ежемесячных обрядов, имевших, несомненно, общее происхождение с календами, подтверждено таким надежным источником, как «Стоглав», запись вопросов Ивана Грозного духовенству и ответов царю.

Глава 93 посвящена пережиткам язычества в русском быту. Здесь наряду с играми и плясаниями «над бочками и корчагами» порицаются и «каланды ... еже есть *первый день коегождо месяца*, но паче же марта месяца, празднование велие торжественно сотворяюще, играния много содевашася по еллинскому обычаю» собор запрещает «*женская в пародех плясания, срамна сущи*».

Стоглав осуждает «играния всякая и позорствования, вжигаемая *огнища в новыя месяцы...* пред домом, яже скакати ...» и «прочия на новы месяцы волхования сотворяюще». В этих играх у ежемесячных костров принимали участие не только миряне, но и духовенство: «аще клирик — да извержется!»<sup>7</sup>

То обстоятельство, что собор подчеркивает участие в этих играх у колядных костров женщин «плясавиц», еще раз подтверждает связь ежемесячных празднований с культом Макоши-Пятницы и с весенними девичьими праздниками в честь Лады и Лели<sup>8</sup>.

Что касается дней недели, отмечаемых в древней Руси, то здесь у нас очень мало данных. Неделя начиналась с воскресенья, так как иначе среда не считалась бы средним днем семидневного отрезка времени. Четверг, судя по романо-германским и югославским апалогиям, был днем Юпитера, Перуна. Пятница была днем Фрейи, Макоши. Воскресенье

<sup>5</sup> Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1900, с. 260.

<sup>6</sup> Соколов Ю. М. Русский фольклор, с. 144.

<sup>7</sup> Стоглав. СПб., 1861, с. 264—267.

<sup>8</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 393—416

было, судя по всему (см. предыдущую главу), днем Дажьбога — Солнца. Следует обратить внимание на то, что церковное обозначение первого дня седмицы по пасхальному дню («воскресение Христа») долгое время заменялось иносказанием — «недѣля», т. е. «праздник», день праздности, неделания. Западные аналогии дают нам обозначение этого дня именем солнца (Sonntag, Sunday и др.). Любопытно, что в средневековом французском и немецком название праздничного дня недели звучало по-гречески: Анастасия («воскресение»); после этого нас меньше удивит знание точного смысла этого слова русскими «кощунниками» X в.<sup>9</sup>

Судя по специальному поучению — «Слове о твари и о дни, рекомом неделе» — воскресные дни были в средневековой Руси днями еженедельного острого соперничества христианства и язычества, православного духовенства и волхвов-гусляров, руководивших игрищами. Сам автор этого слова с сокрушением должен признаться, что очень трудно завлечь народ в церковь, где нет ни дождя, ни вьюги, где «покрову суццю и заветрию дивну». Горожане, которых приглашают в храм, позевывают, почесываются, сонно потягиваются и всячески отговариваются непогодой.

«Но аще плясцы или чюдци, или ии кто игрецъ позоветь на игрище или на какое зборище идольское — *то вси тамо текут (устремляются), радуясь ... и весь день тот предстоят позорьствующе (являясь зрителями) тамо... А на позорищех ни крову суццю, ни затишыю, но многажды дождю и ветром дышнюцю или вьялицы — то все приемлет радуясь, позоры дея на пагубу душам*»<sup>10</sup>.

В ряде славянских языков сохранилось древнее значение слов: «позор» — зрелище; «позорище» — театр. Автор, отговаривавший своих сограждан от участия в языческих празднествах, естественно, не описывал содержание бесовских игрищ, хорошо известное его аудитории, но кое-что из его «Слова» мы можем извлечь. Во-первых, не упоминаются ни жертвоприношения, ни требы; речь идет только о «поклонении». Поклонялись «твари», т. е. изделию, творчеству рук человеческих. В связи с тем, что слово «неделя» женского рода, и с тем, что в несколько более раннем поучении тоже порицается почитание недели, поставленное рядом с сообщением о том, что двоеверцы «кланяются, написавше жену в человеческ образ» («Слово об идолах»), нам надлежит разобраться в сущности культа воскресного божества — женское это божество или мужское?

В «Слове о твари» нет никаких намеков на женскую сущность *олицетворения* недели. Есть лишь противопоставление дня недели «болвану», написанному или изваянному, выдолбленному. Идол олицетворяет свет и этому языческому олицетворению противопоставляется Иисус Христос. Как на упомянутом выше образке XIII в., Иисус Христос говорит зри-

<sup>9</sup> Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1883, вып. VI, с. 10.

<sup>10</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, т. II, с. 82.



телю: «Азь есме свѣтъ», так и в поучении против языческого празднования дня недели говорится: «Сам бо рече господь — «Аз есмь воскресенье и живот всему миру».

В «Слове об идолах» перечисляются языческие обряды: продолжение поклонения пантеону 980 г., культ Рода и рожаниц, культ дня недели и поклонение изображению некоего женского божества:

«... Трапезы Роду и рожаницам, и педели день и кланяются, написавше жену в человечьск образ — тварь»<sup>11</sup>.

Поклонение дню воскресенья (дню солнца) здесь отделено от поклонения изображению женского божества.

В свете народного календаря с 12 пятницами в году эти ежемесячные праздники очень легко отделить от еженедельного поклонения «Свету»: женский образ был образом Макоши-Пятницы, доживший в вышивке («написавше») до конца XIX в.

Ежемесячные коляды-календы с их обязательным сбором продовольствия и заклинаниями изобилия были, очевидно, праздниками в честь славянской Деметры-Макоши, а еженедельные праздники «Света», признаком которого являлось солнце, были посвящены тому мужскому небесному божеству, которое олицетворяло этот свет, славянскому Аполлону-Дажьбогу. Русские люди, в отличие от своих европейских современников сохранивших имя солнца в обозначениях воскресного дня, чистично уступили церкви и не называли первый день седмицы ни днем солнца, ни днем Дажьбога, но и принять сразу православное обозначение «воскресеньем», очевидно, не захотели, придумав особое имя — «педбля», день отдыха, праздности. Поэтому церковник, писавший о праздновании этого дня, прибег к условной форме: «Слово о творении рук человеческих и о так называемом («рекомом») дне — «неделе».



Годичный цикл древнерусских празднеств складывался из разных, но в равной мере архаичных элементов, восходящих к индоевропейскому единству первых земледельцев или к ближневосточным сельскохозяйственным культам, воспринятым первоначально христианством.

Одним из элементов были солнечные фазы: зимнее солнцестояние (поворот солнца к лету), весеннее равноденствие (начало преобладания дня над ночью, близость цикла весенних работ) и летнее солнцестояние (разгар лета, близость урожая). Осеннее равноденствие очень слабо отмечено в этнографических записях.

Вторым элементом был цикл молений о дожде и о воздействии вегетативной силы на урожай. Они хорошо выражены календарем IV в. (от начала мая по начало августа). Третьим элементом был цикл празднеств урожая (от первых плодов в начале августа по начало сентября). Четвертым элементом были дни поминовения предков (радуницы). Пятым могли быть коляды, праздники в первых числах каждого месяца.

<sup>11</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 25.

Шестым, привнесенным, элементом были христианские праздники, часть которых тоже отмечала солнечные фазы (рождество христово, благовещение, рождество и смерть Иоанна Предтечи), а часть была связана с аграрным циклом южных областей Средиземноморья, имевшим иные календарные сроки, чем аграрный цикл древних славян. Вот эти аграрно-календарные различия, обусловленные географическими особенностями мест происхождения, создали неравномерное восприятие христианского календаря в русской среде. Кроме того, большую путаницу в сроки празднований вносил христианский пасхальный календарь, в котором соотнеслись принципы солнечных и лунных расчетов. Весь пасхальный цикл (от начала великого поста до троицы и духов дня) охватывал 14 недель, или 98 дней; пасхальное воскресенье колебалось в пределах 5 недель (от 22 марта по 25 апреля), а вместе с пасхой перемещался и предшествовавший ей великий пост и послепасхальные праздники (вознесенье, троица, пятидесятница — духов день). Весь срок возможных перемещений в году занимал 19 недель в диапазоне от 2 февраля по 15 июня. Остальные христианские праздники оставались «в числе». Некоторые православные праздники были добавлены к византийскому календарю русской церковью в XI—XII вв.: день Бориса и Глеба (2 мая), покров богородицы (1 октября).

В результате постепенно создалась очень сложная и многоосновная система русских народных праздников, в которой древние языческие заклинательные и благодарственные моления проступают достаточно явственно. Можно надеяться на то, что этнографы, располагающие огромным фондом записей о праздниках и календарных обрядах, дадут обобщающее исследование об этом важном разделе народной языческой старины, подобное превосходной работе В. И. Чичерова, осветившего зимний цикл обрядов<sup>12</sup>.

В этой работе удастся коснуться лишь основных праздников, с которыми, может быть, связан тот или иной археологический материал.

<sup>12</sup> Чичерова В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957. См. также: Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837—1839, вып. 1—4; Терещенко А. В. Быт русского народа. М., 1847—1848, т. I—VII; Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси.— Зап. Рус. геогр. об-ва по отд. этнографии. СПб., 1877, т. VII; Веселовский А. Н. Разыскания...— ОРЯС АН. СПб., 1883—1889, т. 7, 14, 20, 21, 28, 32, 46, 53. Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губ.— Живая старина, 1898, вып. 3—4; Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1901—1905, т. I—IV; Селиванов В. В. Год русского земледельца. Владимир, 1902; Аничков А. В. Народная поэзия и древние верования славян.— В кн.: История русской литературы. М., 1908, т. I; Святский Д. Под сводом хрустального неба. Очерки по астральной мифологии в области религиозного и народного мировоззрения. СПб., 1913; Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918; Он же. Классификация и происхождение земледельческих обрядов.— Изв. Общ. археол. ист. и этн. при Казанском ун-те. Казань, 1929, т. 34, вып. 3—4; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963; Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979; Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.

Выбор подсказан календарями IV в.: на одном из них (из Лenesовки) знаками солнечного креста отмечены декабрьско-январские новогодние святки, масленица, как праздник весеннего равноденствия (около 25 марта), и двойным крестом с добавлением знака воды — комплекс летних купальских празднеств (24—29 июня). На другом календаре того же времени (из Ромашек) тоже заметнее всего знаки июньских празднеств (тоже два креста), громовый знак Перуна или Рода (20 июля) и жатва.

Из трех месяцев, отмеченных на новогоднем сосуде-календаре солнечными крестами, два праздничных срока — зимние святки и купальские обряды — дожили до наших дней на своих местах в годичном цикле. Мартовские праздники весеннего равноденствия, которые должны были проходить 24—25 марта («комоедицы» — медвежий праздник, масленица), оказались сдвинутыми со своего исконного места церковным великим постом, перемещавшимся в диапазоне от 2 февраля по 24 апреля. Языческая масленица уцелела, но передвигалась в зависимости от великого поста, всегда непосредственно предшествуя ему.

Рассмотрим три основных праздничных комплекса: зимние святки (24 декабря — 6 января), купальский цикл «зеленых святок» и осенние праздники Рода и рожаниц (август и начало сентября), посвященные новому урожаю.

Зимний и летний комплексы отмечены и Стоглавом:

«Еще же мнози от неразумия простая чадь ... во градах и в селех творят еллинское беснование, различные игры и плясания в навечерии праздника рожества христово (24 декабря) и против праздника Иоанна предтечи в нощи (ночь с 23 на 24 июня) и в праздник весь день.

Мужи и жены и дети в домех, по улицам отходя, и по еодам глумы творят всякими играми и лесными сотанинскими и многими виды скаредными. Подобно же сему творят и во святых вечерах (ночь под Новый год) и в навечерии богоявления господня («крещенский вечерок» 5 января)»<sup>13</sup>.

К обоим праздничным комплексам, зимнему и летнему, применялось не только слово «святки», но и «русалии». В Стоглаве 24-й вопрос царя (в результате которого возникло приведенное выше решение собора) прямо называет эти игрища русалиями:

«Русалии о Иванове дни и в навечерии рожества христово и в навечерии богоявления господня. Сходятся народи — мужи и жены и девицы на нощное плещевание и бесчинный говор, на бесовские песни и плясание и на богомерзские дела. И бывает отроком осквернение и девкам разтление ...»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Стоглав, гл. 92, с. 261. Любопытно наименование повогодней ночи народным обозначением «святой вечер»; церковь не считала день 1 января святым, никакой особой службы не было, а новый год церковь начинала или с 1 марта или (позднее) с 1 сентября. Стоглавый собор употребил народное выражение, хотя и назвал игрища святого вечера «еллинским бесованием».

<sup>14</sup> Стоглав, с. 141.

Зимние святки были длительным (двенадцатидневным) заклинательным комплексом, во время которого подводились итоги прошедшему (исполнение эпических сказаний) и производились заклинания на все 12 месяцев предстоящего года: «слава хлебу», гадания о замужестве и т. д. Этнографические материалы о зимних святках подвергнуты тщательному анализу в упомянутой книге В. И. Чичерова. В первом томе «Язычества» я внес некоторые дополнения, касающиеся культа Волоса-Велеса<sup>15</sup>, а в 4 главе этой книги приведены данные о заклинании урожая под Новый год.

Одной из характернейших черт святок и масленицы является ряжение, одевание тулупов шерстью вверх, ношение звериных масок и шумные карнавальные пляски в домах и на улицах. Рядятся в медведя, коня, быка, козу, гуся, журавля. Во время сборищ поют самые разнообразные песни из всего годового репертуара<sup>16</sup>.

Многие эпизоды новогодних игрищ тоже восходят к разным обрядам разных месяцев года (сожжение чучела, имитация похорон и др.). Возникает мысль о том, что 12 праздничных дней могли быть посвящены всем 12 месяцам года: среди аксессуаров святочных празднеств мы видим и сноп, связанный с месяцем жатвы августом — серпнем, и соломенную куклу (март или июнь), маски тура (январь, «велесовы дни» или апрель), коня (апрель, июнь), медведя (март). Обрядовые действия связаны с похоронами («радуница», «родительские субботы») и со свадьбами; песни связаны с пахотой («кликать плугу») и с урожаем (сентябрь), часть плясок связана с русалиями... Одним словом, в двенадцатидневных новогодних игрищах встречаются элементы почти всех обрядов, которые предстоит выполнить в наступающем году.

Археологическим памятником славянских новогодних гаданий являются большие ритуальные сосуды IV в. н. э. из Лепесовки (см. главу «Календарные черты и резы»). Гадание производилось при посредстве священной воды, о чем убедительно свидетельствует четкая, массивная волнистая линия вдоль всего борта. Если принять во внимание этнографические данные, то сосуд с 12 рисунками на плоском борту предназначался для гаданий об урожае и охотничьей добыче. На нем обозначены три солнечных фазы и хозяйственные приметы месяцев:

Зимнее солнцестояние — январь (учитывались святки 25 декабря — 6 января).

Весеннее равноденствие — март.

Летнее солнцестояние — июнь. Дан удвоенный знак солнца и знак воды (Купала).

Пахота (рало) — апрель — «березозол».

Жатва (колосья) август — «серпень».

Охота на птиц («перевесы») — сентябрь.

Охота на лесных рогатых зверей (тенета) — декабрь.

Обработка льна (пасмы) — октябрь — «паздерник».

<sup>15</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 421—431.

<sup>16</sup> Чичеров В. И. Зимний период..., с. 166—205.

Время гаданий и заклинаний будущего урожая — ночь под Новый год и первое января Нового года. Под руководством 12 стариков производятся различные обряды и поются «славы хлебу»<sup>17</sup>. Вторая тема новогодних гаданий — о замужестве — продолжается во время празднеств от новогодней ночи, до знаменитого «крещенского вечерка», воспетого В. А. Жуковским.

У славян Среднего Поднепровья для этих целей служил, очевидно, второй сосуд с 9 рисунками, среди которых нет ни одного производственного; число девять наводит на мысль о девяти месяцах беременности. Многие рисунки воспроизводят обозначения месяцев на «годовом» сосуде (июнь, июль ... октябрь, ноябрь, декабрь), но выяснить характер гадания трудно.

Одним из главных элементов святочных обрядов было ряженье в звероподобные одежды и пляски в «маскерах». Ритуальные маски изображались на серебряных браслетах (маска льва); известны и подлинные маски, выкроенные из кожи, найденные при раскопках в Новгороде<sup>18</sup>. Судя по дырочкам на краях этих масок, они обшивались мехом или материей, чтобы придать облик того или иного животного. По уцелевшим личинам нельзя определить, какой зверь был изображен<sup>19</sup>. (Рис. 117).

Церковь, разумеется, преследовала языческие игрища ряженных, которые «быху в бубны, друзии же в сопели сояху, инии же возложиша на лица скураты (маски, «хари») и деяху на глумленье человеком. И мнози оставившие церковь, на позор (зрелище) течаху и нарекоша игры те — русальи»<sup>20</sup>. Стоглав, как мы знаем, распространял наименование «русалий» и на декабрьско-январские игрища.

Маскарады продолжались все зимние святки (болгары называют их «погаными», т. е. языческими днями), приобретая особый разгул во вторую их половину — от 1 по 6 января, в «страшные» велесовы дни<sup>21</sup>.

В масках производились различные обрядовые действия, вычленив которые из этнографических записей о беспорядочных играх ряженных не представляется возможным. Только в некоторых случаях археологический материал позволяет говорить об отдельных устойчивых обрядах, лишь со временем превратившихся в веселую игру деревенской молодежи. Таковы радимичские подвески с головой быка и семью девичьими фигурками, отражающие древний славянский обряд «турицы» (рис. 118),

<sup>17</sup> См. подробнее исследование В. И. Чичерова, с. 91—136.

<sup>18</sup> См., например: Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и скульптура.— ИКДР. М., 1951, рис. 142.

<sup>19</sup> Этнографические маски полнее всего представлены у болгар. См.: Богатырев П. Г. Отчет о поездке в Балканские страны.— Крат. сообщ. Ин-та этнографии, 1947, № 3, с. 83—84, рис. 1—2.

<sup>20</sup> Пролог XV в. (Православный собеседник, 1810, XI, с. 253).

<sup>21</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 428—431. «В ночь под Новый год бесчисленные сонмы бесов выходят из преисподней... Начиная с этой ночи, вплоть до кануна богоявления, нечистая сила невозбранно устраивает пакости православному люду... в эти страшные вечера...» Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 321.



Рис. 117. СВЯТОЧНЫЕ МАСКИ (из раскопок в Новгороде).  
РЯЖЕННЫЕ В НОВОГОДНИХ МАСКАХ (Болгария, 1946 г.)

близкий к греческим таврокатансиям. В святочной игре «в быка» участвовал парень, наряженный быком, и группа девушек, увертывавшихся от охальных рогов тура (см. выше). Во времена Державина существовал особый танец «бычок» («... стащум и бычка»), связанный, очевидно, с турицами.

Вторым примером является святочная игра «в гуся». С. В. Максимов описывает ее так: «Игра в гуся. Гусь приходит тоже (как и бык) под пскрывалом, из-под которого виднеется *длинная шея* и *клюв*. Клювом гусь клюет девок по голове (иногда пребольно) и в этом состоит все его назначение»<sup>22</sup>. Обряд выродился в малопонятную уже игру. В новгородских жилищах X—XIV вв. найдено 36 деревянных палок-наверший с птичьими головами: 27 орлов, 5 лебедей, 4 утки. Длинна стержня («длинная шея») от 30 до 50 см. Б. А. Колчин прав, связывая эти навершия с язычеством<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Максимов С. В. Печистая, неведомая и крестная сила, с. 298.

<sup>23</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево.— САИ. М., 1971, с. 41—42; рис. 16; табл. 48, рис. 9. Кроме птиц, есть изображения лосей и собак.



Не исключено, что эти своеобразные предметы служили в свое время реквизитом какого-то обряда, связанного с небесным божеством, во время которого участники или руководитель обряда рядились птицами или животными, связанными с небом: лосем («Лось» — Большая Медведица), собакой (Семаргл).

Ряженье и употребление масок применялось в святочных играх и в меньшей степени во время ранневесенних молений; после появления хлебов на пивах маски в празднествах, судя по этнографическим данным, уже не употреблялись.



Второй значительный цикл празднеств связан со встречей весны и первым этапом полевых работ — нахотой и севом. Месяц март, являвшийся долгое время началом нового года по церковному счету, открывал собою целую серию разнообразных обрядов, пачиная от выечки из теста весенних жаворонков 9 марта и кончая праздником первых всходов яровых хлебов 2 мая. С началом марта связана мартовская коляда. Главным мартовским праздником была масленица, праздновавшаяся в языческие времена, по всей вероятности, в дни весеннего равноденствия около христианского праздника благовещения (25 марта). К 24 марта у белорусов приурочен праздник «комоедицы» (аналогия греческим «ко-



Рис. 118. ПОДВЕСКИ ИЗ РАДИМИЧСКИХ БУРГАЙОВ XI—XIII вв. (увеличено)  
Изображение обряда «Турец»: бык и семь девушек

медиям» архаичного времени) — праздник пробуждающегося медведя. Медведь (ζοός) был зверем Артемиды, соответствовавшей русской богине Ладе.

Весенние празднества должны были быть прикреплены к солнечной фазе и только христианский великий пост, начало которого надало то на февраль, то на март, оттеснил языческую масленицу за пределы ее исконного места в календаре. На масленицу жгли костры, сжигали чучело змы, скатывали огненное колесо в реку и т. п.<sup>24</sup>

Масленичное обрядовое неченье — блины — удержалось в русском быту до наших дней. Давно уже высказано мнение, что блины являются символом солнца и их изготовление и коллективное поедание отмечало победу дня над ночью, света над тьмой. В русских деревнях IX—X вв. известны круглые глиняные сковородки с зубчатыми краями и с прочерченным еще по сырой глине крестом, знаком солнца. Вероятно, они делались для выпечки масленичных блинов. Вся небольшая сковорода (диаметр 20 см) с ее лучистыми краями являлась как бы моделью солнца.

С весенними праздниками, в значительной мере поглощенными пасхой, связан и культ яиц, как источника жизни. Мне уже приходилось писать о чрезвычайно архаичных космогонических изображениях на пасхальных яйцах-писанках, сохранивших миф о двух небесных лоспах-

<sup>24</sup> Подробное изложение весенних обрядов см. в книге В. К. Соколовой «Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов». (М., 1979).





Рис. 119. КРАШЕННЫЕ ЯЙЦА ДЛЯ ВЕСЕННИХ ОБРЯДОВ.

Этнографические примеры с архаичными сюжетами (небесные олени, знаки земли и др.) — два верхних ряда. Археологические находки в древнерусских городах: керамические яйца с поливой (два нижних ряда)



Рис. 120. ИСПОЛНЕНИЕ  
ПРОТЯЖНЫХ ПРИЗЫВОВ ВЕСНЫ  
(этнограф Красовская Ю. Е.)

рожаницах, миф, возникший за несколько тысячелетий до христианства<sup>25</sup>. В Киевской Руси широко известны глиняные писанки. Киевским писанкам посвящена интересная статья Т. И. Макаровой, которая датирует их XI—XII вв.<sup>26</sup> (Рис. 119).

К весенним праздникам в древней Руси, как и в XIX в., выпивали специальные полотенца, на которых главным сюжетом было изображение встречи весны, отраженное в ритуальной песне-веснянке:

Едять весна, едять  
На золотом кони,  
В зеленом саяни,  
На сохе седючи,  
Сыру-землю аручи  
Правое рукой сеючи...

Этнограф-музыковед Ю. Красовская, изучавшая обряд заклинания весны, установила, что короткие строки веснянок пелись очень протяжно, как призыв издали. Исполнительницы обряда (происходившего на холмах, на проталинах, а иной раз и на крыше строения) поднимали обе руки к небу, что закрепилось и в русской ритуальной выпивке. (Рис. 120, 121).

На полотенцах в окружении многих строчек символических узоров «письмен» изображалась древняя богиня Макошь с руками, поднятыми к небу, к которой с двух сторон подъезжали на конях, с сохами в тороках две других богини (Лада и Леля) тоже с поднятыми руками<sup>27</sup>.

Принцип экстраполяции позволяет нам твердо считать, что если языческие богини отдаленных времен дожили до эпохи Льва Толстого, то в Киевской Руси бытование подобных изображений не подлежит сомнению: «кланяются написавше жену в человеческ образ, тварь...».

Большой интерес для нашей темы представляет учреждение русского православного весеннего праздника в память первых русских свя-

<sup>25</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 52.

<sup>26</sup> Макарова Т. И. О производстве писанок на Руси.— В кн.: Культура древней Руси. М., 1966, с. 141—145.

<sup>27</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 400—401.

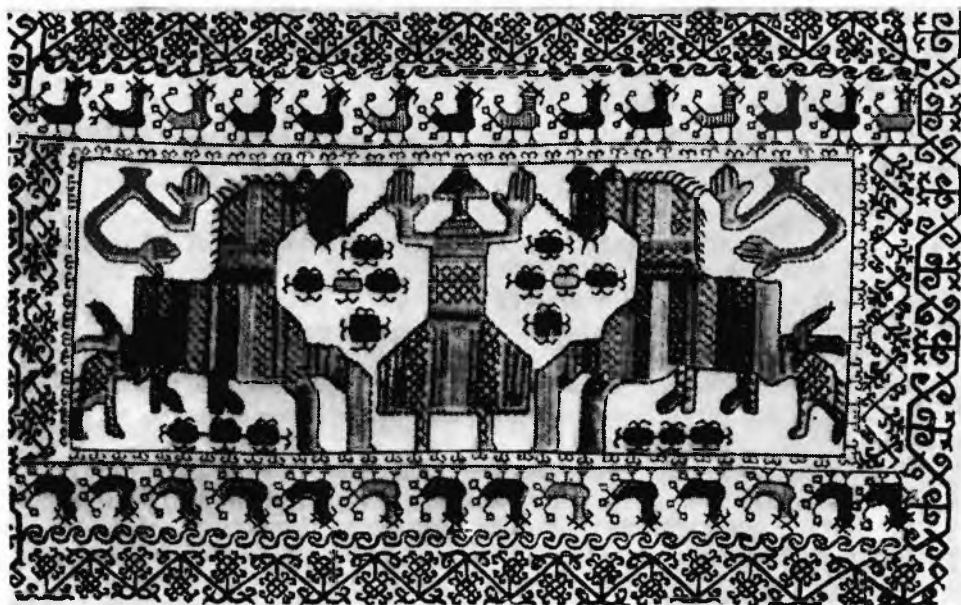


Рис. 124. РУССКАЯ ВЫШИВКА XIX в., ИЛЛЮСТРИРУЮЩАЯ ЗАКЛИНАНИЕ ВЕСНЫ, ЕДУЩЕЙ «НА КОНЕ, НА ЗОЛОТОЙ СОХЕ»

Возможно отражение схемы: посередине — Макошь, а по сторонам — две рожаницы (Лада и Леля)

тых — Бориса и Глеба. Учрежденный в 1072 г., он был приурочен ко 2 мая: «и оттоле утвердися таковой празник месяца майа в 2 день...»<sup>28</sup>.

Загадочным на первый взгляд было то, что день празднования — 2 мая — никак не был связан с датами смерти юных княжичей, и неизвестно, почему был выбран. Этот день был подтвержден в 1115 г., когда торжественно отмечалось столетие смерти Бориса и Глеба: в Вышгород съехались все князья и епископы: толпы народа покрыли крепостные стены и поломали заборы, чтобы лучше видеть торжество перенесения саркофагов в новую церковь 2 мая 1115 г. Праздник длился целых три дня. С тех пор праздник Бориса и Глеба прочно утвердился в календаре, хотя наряду с ним существовал и «Боринь день» 24 июля (день его смерти).

Выбор 2 мая для первого русского празднования, которому тогда придавалось большое значение, был не случаен. Известный нам календарь, составленный в IV в. н. э., начинает счет дней именно со 2 мая. Этот

<sup>28</sup> Лейбович Л. И. Сводная летопись. СПб., 1876, вып. 1, с. 153; Рыбаков Б. А. Славянский весенний праздник. — В кн.: Новое в советской археологии. М., 1965, с. 254—257.

день был выбран потому, что совпадал с появлением на киевских полях первых ростков яровых посевов пшеницы и ячменя, дальнейшей судьбе которых и был посвящен весь календарь.

Подтверждением того, что древний «день первых ростков» и день Бориса и Глеба 2 мая 1072 г. совпали не случайно, нам служит наиболее ранняя иконография этих святых. На памятниках прикладного искусства XI—XII вв. изображения Бориса и Глеба очень единообразны: рядом с поясной фигурой обязательно помещалась идеограмма молодого ростка — «крин». На цветных эмалевых колтах и киотцах нимбы их всегда заполнены *зеленой* эмалью. Плащи обоих юношей во всех случаях представляют собой как бы поле, покрытое условными схемами семян (круглые маленькие пятна) и молодых ростков — трехлистное растеньице, заключенное в сердцевидную рамку.

Таковы изображения на рязанских золотых колтах, на каменно-бродской гривне, на Мстиславовом евангелии и на золотом колте из Чернигова<sup>29</sup>.

Несколько иная трактовка плаща видна на Суздальском оплечье — здесь плащ разделен на клетки, внутри которых точками изображены зерна. Все оплечье состоит из медальонов, украшенных изопреренными формами процветшего креста, выражавшими ту же идею буйно распускающегося ростка. Колты, диадемы и мониста-оплечья были торжественным, вероятно свадебным, убором русских знатных женщин, и помещение на них изображения Бориса и Глеба с кринами по бокам и в плащах, усыпанных кринами, тесно связано с символикой всей свадебной обрядности, выражавшей в разной форме идею плодородия, начала новой жизни.

Представляет интерес каменная иконка из Старой Рязани начала XIII в. Здесь одежды святых тоже покрыты символическим узором, по разным у каждого из братьев: у Бориса («Хлебника») плащ покрыт знаками семян, а подол одежды — символическим изображением папши. Это вполне соответствует дате 2 мая, когда только что вспахана папшия и засеяна зерном. У Глеба же на всей одежде даны широкие завитки разросшихся растений. Это соответствует второй календарной дате — 24 июля.

Борис и Глеб надолго стали связаны в народных легендах и поверьях с земледелием и плодородием. На Украине записан целый ряд легенд о том, как Борис и Глеб в далекие сказочные времена запрягли злого змия в рало и пропахали на нем огромные Змиевы валы. Борисоглебский праздник в начале мая заставляет вспомнить, что праздник, совпадающий по времени, был и у языческих славян. Так, до западных славян мы знаем, что «в честь богини жизни *«zywie»* был построен храм на возвышенности, названный по ее имени Живец. К этому храму в *первые*

<sup>29</sup> Кондаков Н. П. Русские клады. СПб., 1896; Гуцин А. С. Художественное ремесло древней Руси. Л., 1936; Рыбаков Б. А. Языческая символика русских украшений XII в., М., 1965. Специальная таблица на с. 353 отведена аграрной символике борисоглебских вещей XII—XIII вв. (см. рис. 1 и 2).

дни мая стекался народ, прося богиню, которую почитал источником жизни, долгого и благополучного здравия»<sup>30</sup>.

Восточнославянские материалы дают нам две даты, которые одинаково укладываются в понятие «первые дни мая»: на Киевщине, как уже сказано, отметным днем было 2 мая, а в более западных землях — общеввропейский день 1 мая<sup>31</sup>.

Майские праздники, во время которых центральное место занимало молодое майское деревце (*arbor majalis* — у римлян, *Maibaum* — у немцев и т. п.), известны почти у всех народов Европы. Светлому празднику «доброй богини» (*Вона Деа*) предшествовала ночь разгула колдовских сил, знаменитая Вальпургиева ночь. Дерево Жизни (березка), утверждаемое наутро при пышных обрядах, должно было показать торжество доброго начала.

Праздники 1—2 мая проводились в честь богини, имя которой — «Маја», «*zwyie*» ведет нас к глубокой индоевропейской старине. Крито-микенские надписи знают богиню «Ма», мать богов, архаичную владычицу мира; ее же называют и «*Zivja*» (форма, идущая от праиндоевропейской «*Deiwo*») <sup>32</sup>. Отсюда же идет и западнославянская *Ziwie* и древнерусская Дива, Дивия.



Середина XI в. на Руси была временем острых социальных конфликтов, усложненных долгим неурожаем и голодом. Новые христианские боги не оправдывали приписываемой им волшебной власти над стихиями.

Народ вспомнил о своих древних языческих богах и в разных местах Руси — то на Белоозере, то в Новгороде, а то и в самом Киеве — начали выступать языческие волхвы, привлекавшие симпатии горожан и крестьян. Церковь была вынуждена перейти в новое наступление на старых богов: создавались проповеди, «Слова», в которых виновниками неурожая объявлялись сторонники язычества, вызвавшие гнев настоящего христианского бога своим неверием.

Вполне возможно, что одной из мер было учреждение такого христианского праздника, который должен был заменить, заслонить собой живучие языческие моления.

Празднование памяти первых русских святых Бориса и Глеба было приурочено к древнему празднованию первых яровых всходов и изображения этих двоих юношей в XI—XII вв. неразрывно связаны с символикой всходов, ростков, молодой зелени: зеленый цвет нимбов, «крины» — ростки по бокам и плащи, затканые узором из молодых растений.

<sup>30</sup> Прокоп. Славянска хроника. См.: *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. СПб., 1884, с. 18—19.

<sup>31</sup> *Снегирев И. М.* Русские протонародные праздники и суеверные обряды. М., 1838, нап. 3, с. 88—89; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1977, с. 215, 233 и др.

<sup>32</sup> *Лурье С. Я.* Язык и культура Микенской Греции. М.; Л., 1957, с. 298—299.

Любопытным дополнением к первым свидетельствам о культуре Бориса и Глеба являются известные Двинские или Полоцкие камни, о назначении которых высказано столько различных мнений.

Это — огромные гранитные валуны, высовывающиеся из Двины или стоящие прямо на земле. Некоторые из них являлись дольменами. Мы очень много знаем о почитании священных камней в Белоруссии и Литве; эти особо приметные камни должны были в первую очередь стать объектом поклонения и местом молений, своего рода речными и лесными языческими алтарями.

Большинство камней справедливо связывают с полоцким князем Рогволодом-Борисом. На камнях выбиты огромные кресты и надписи: «Господи, помози рабу своему Борису». Дата определяется довольно точно: Борис Всеславич, сын знаменитого князя-чародея, княжил очень недолго — с августа 1127 г. и не далее чем по февраль 1129 г. Эта узкая дата позволяет нам понять, почему понадобилось во всех концах Полоцкой земли ставить кресты (с «голкофой» как на церковных алтарных антиминсах) на камнях, высовывавшихся из воды. Оказывается, князь Борис вступил на престол в разгар страшного неурожая и голода; весной снег лежал до 30 апреля, половодье было большим, «а на осень уби мороз вершь всю и озимице и бысть голод...»<sup>23</sup>

В следующем, 1128 г., голод принял ужасающие размеры. Люди ели мох, древесную труху, солому; Новгород был завален трупами; родители даром отдавали детей в рабство, чтобы сохранить им жизнь.

Все короткое княжение Бориса падало на это страшное время. И вот во время голода по приказанию князя на всех приметных (и несомненно почитавшихся) камнях высекаются однотипные надписи с именем Бориса. Один из камней близ самого Полоцка назывался «Борис-Хлебник». Налицо стремление противопоставить христианскую магию магии языческой.

Дольмен (т. е. тоже культовый объект) близ Друцка был снабжен крестом и огромной (самой крупной из всех древнерусских) надписью о помощи «сыну Борисову» 7 мая 1171 г. Князь Рогволод Борисович поставил этот крест, носивший имя «Борисоглебского» тоже во время голода, когда цена на рожь была такая же, как и в 1128 г. при его отце. Возможно, что изготовление надписи, законченное 7 мая, было начато в связи с празднованием 2 мая.

Связь полоцких крестов с культом Бориса и Глеба, а именно с его аграрно-магической сущностью, не подлежит сомнению.



В русском языческом аграрном календаре составителями Стоглава не случайно выделены два важнейших цикла — «русалии», проводившиеся как в зимние святки, так и в «зеленые святки» разгара лета, когда на полях решалась судьба урожая.

<sup>23</sup> Новгородская I летопись. М.; Л., 1951, с. 21.

Зимние русалии, по всей вероятности, входили в двенадцатидневный цикл превентивных обрядов, явившихся своего рода «оглавлением» всех предстоящих обрядов двенадцати месяцев наступающего года; возможно, что на каждый месяц приходился определенный день зимних святок.

Христианский пасхальный календарь, влиявший на время проведения многих весенне-летних праздников, оказывал свое воздействие на все языческие моления, связанные с пахотой, севом, просьбами дождя в разные фазы созревания яровых хлебов на протяжении апреля, мая и июня. Он сдвигал (или стремился сдвинуть) важнейшие моления о дожде с их сроков, установленных многовековыми наблюдениями славянских волхвов-«облакопрогонителей». Поэтому «русальная неделя», «русалии», «русалчин велик-день», «русалкино заговенье», «проводы русалок» оказываются календарно неустойчивыми и колеблются в диапазоне от середины мая до начала июня.

Некоторую роль сыграли и те меры, которые русское духовенство еще в XI в. применяло для изживания языческих обрядов. Такой мерой был удививший даже митрополита-грека Георгия «петровский пост», начинавшийся неделю спустя после троицына дня, а, следовательно, начинавшийся то в середине мая (и продолжавшийся до петрова дня 29 июня), то в 20-х числах июня и тоже кончавшийся 29 июня. «Петровки» длились в первом случае 6 недель, а во втором — около одной недели, по в любом календарном варианте этот новозобретенный пост покрывал самый главный языческий праздник — русалии на Ивана Купалу. Однако праздник летнего солнцестояния, годичного апогея солнца, был настолько значителен, что церковникам не удалось его истребить полностью и он закрепился в народе за праздником «в числе», за днем рожества Иоанна Предтечи 24 июня. Иван Грозный называл этот праздник русалиями; в Литве этот архаичный индоевропейский праздник отмечался 24 июня, как праздник «Росы»<sup>34</sup>.

Множество деталей обряда убеждает в том, что это празднество Купалы было связано не только с солнцем, в честь которого зажигались от «живого огня» знаменитые купальские костры, но и с росой, являвшейся ежедневным орошением колосющихся в это время хлебов. В купальскую ночь черпают росу, умываются росой и даже таскают с магической целью скатерти по росе<sup>35</sup>.

Связь росы с русалками не подлежит сомнению. Наши современные слова: «оросить», «орошение» тоже выражают идею полива посевов посредством корня «рос». Главные русалии проводились на Купалу, но паряду с этим существовали и другие сроки проведения русалий в мае и в июне, так как по календарю IV в. киевлянам нужно было четыре срока для молений о воде: в последней декаде мая, в средней декаде июня, в начале июля и перед ильиным днем. Первые два срока почти совпадают с рассредоточенными русальскими празднествами мая—июня.

<sup>34</sup> Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837, вып. 1, с. 104.

<sup>35</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 474.

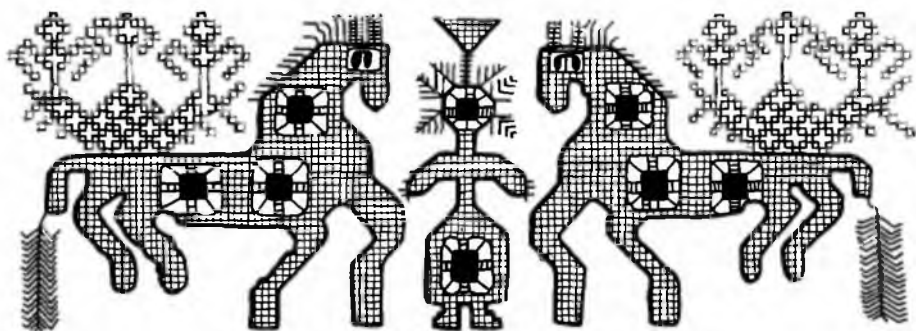


Рис. 122. РУССКАЯ ВЫШИВКА. БОГИНЯ МАКОШЬ И СИМВОЛЫ РАЗМНОЖЕНИЯ. Обилие солнечных знаков указывает на «макушку лета» — праздник Купалы

К числу летних русальских праздников, по всей вероятности, относился и «семик» (четверг *седьмой* недели по пасхе), который следует отождествить с «Ярилиным днем», приурочиваемым к 4 июня<sup>36</sup>.

Русалии в древней Руси были кульминационной точкой народных языческих празднеств. Все виды искусства проявлялись в них полной мерой: музыка, пение, танцы, военные игры, театрализованные действия, проводившиеся иногда в масках. Участники русалий, как можно думать, делились на простых зрителей и на специальных людей, выполнявших главные разделы игры-обряда, подобно тому, как в болгарской деревне существовали дружины «русальцев», а торжественное празднование нового года еще недавно выполнялось двенадцатью «старцами» в огромных масках и специальных одеждах (см. рис. 117).

Нехристианская, языческая сущность русалий проявляется уже в первом упоминании их в летописи. Такое огромное общерусское несчастье, как нашествие половцев во главе с Шаруканом в 1068 г., расценивалось летописцем как проявление божьего гнева, вызванного тем, что русские люди отвернулись (во время засухи) от нового христианского бога и обратились к старым богам своих дедов: «Удержак от вас дождь... и поразих вы зноем,— говорит христианский бог людям.— Обратитесь ко мне и обращаюся к вам, глаголетъ господь, и аз отверзу вам хляби небесные». «Дьявол льститъ,— говорит далее автор поучения, использованного летописцем,— превабляя ны от бога трубами и скоморохы, гусльми и русальи». «Видим убо игрища утолочена и людей много множество на них... а церкви стоять; егда же бывает год молитвы — мало их обретаются в церкви. Да сего ради казни приемлем от бога всяческия и нахоженъе ратных... грех ради наших»<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут.— Сов. археология, 1967, № 2, с. 102—103.

<sup>37</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет.— Пг., 1916, с. 112—114. Летописец Никон Великий использовал здесь особое сочинение «Слово о вѣдре (засухе) и казнях божиих».



Сто лет спустя Кирилл Туровский в числе «злых и скверных дел, их же ны велить Христос отступити», называет «плясанье, бубны, сопели, гусли, пискове, игранья неподобные, русалья». Другой современный автор пишет, что адскими муками будут наказаны «игры, глаголемые куклы и скоморохи и русалиею пляшущая и вся игрища бесовская». А Изборник XIII в. предостерегает: «Егда играют русалия ли скомороси, ли пьянице кличють... или како сборище идольских игр — ты же в ть час пребуди дома!». Все это писалось в те века, когда церковные художники смело изображали на миниатюрах богослужебных книг и бубны, и сопели (флейты), и трубы свиты царя Давида. Очевидно, дело было не в музыке как таковой, а в ее религиозной направленности.

В перечне Стоглава пропущены русалии в «семицкую неделю», что произошло, очевидно, оттого, что понятие «семика» (седьмого четверга после четверга страстной недели) к этому времени уже утвердилось и заслонило собой более древнее название русалии. Киевская летопись второй половины XII в. ведет счет времени по русалиям, связанным именно с «семиком» (1174, 1177, 1195 гг.). Летопись называет «русальной неделей» седьмую неделю после христианской пасхи, завершаемую праздниками троицы (седьмое воскресенье) и сошествия святого духа (духов день, пятидесятница).

Термин «русалии» настолько прочно вошел в быт Руси XII в., что даже в чисто церковных сочинениях о посте время определялось этим языческим праздником: «... и по съшествии святого духа, рекше по русалиих...» «...масла же до русалии приемлють...»<sup>38</sup>.

Судя по летописям, главным сроком русалий был летний, приуроченный уже в XII в. к христианской троице и завершавшийся строго фиксированным днем летнего солнцестояния — днем Купалы (рождества Иоанна Крестителя). Неудивительно, что средневековые церковники так резко и упорно протестовали против древних игрищ и русалий, проводимых в дни важнейших христианских праздников.

Характер русалий, как их рисуют сочинения церковных писателей, не оставляет сомнений в их ритуальной языческой сущности, хорошо прослеживаемой по этнографическим данным XIX в. Именно к летним русалиям, отличавшимся от зимних своей всенародностью, широким охватом многих поселений относятся такие этнографические термины, как «событие» («со-бытие»), «сбор», «стадо», «толпа», «толпище», свидетельствующие о значительном (в древности — общеплеменном) охвате этим празднеством<sup>39</sup>. По поверьям, на древних ритуальных городищах вроде Лысой Горы под Киевом русалии справляли слетавшиеся туда ведьмы. Русалии — это «сбор великий» большого количества людей, одетых в яркие праздничные одежды, «упестренных». Сбор происходит «в граде», «на стогнах» (т. е. непосредственно рядом с христианскими храмами) ночью. Явно ощущается наличие специальных людей, организующих

<sup>38</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903, т. III, стлб. 197.

<sup>39</sup> Снегирев И. М. Русские простонародные праздники..., с. 29.

главную часть празднества. Известны этнографические примеры того, что «проводами русалок» руководили специальные старики «русальщики» (Воронежская обл., 1935 год)<sup>40</sup>. Это музыканты, играющие на духовых, струнных и ударных инструментах, гусяры и скоморохи, одетые в «скураты» — маски и «деющие на глумленья человеком». Затем выделяются плясуны, которые не принадлежали к скоморохам и выбирались, очевидно, из числа красивейших девушек города или села, как это было во всей средневековой Европе во время майских или троицких празднеств, когда выбирали королеву и короля праздника. На долю зрителей оставались «пение бесовское», «говор бесчинный», «плещевание» и «позорование» всего, что происходило. Только во время летних русалий от семика до петровского заговенья разрешалось пение девичьих песен с архаичным припевом «О—эв—Леля!», «Лелемье» и т. п., родственным греческому «эвое!».

Кроме плясок, «плясания русалией», «скакания», содержание русалий составляли какие-то языческие обряды, к сожалению, не описанные церковными авторами, а лишь обобщенно называемые «игрищами бесовскими», «играми идольскими», «игрищами неподобными». Лишь однажды упомянуты игры «куклы», что заставляет вспомнить этнографически известные похороны чучел Костромы, Кострубонька или фаллической «куклы» Ярила. Иногда русалии сопровождалась чем-то вроде первобытных турниров, когда люди, державшиеся бесовских обычаев треклятых эллинов начинали «в божественных праздники позоры некакы бесовьския творити с свистанием и с кличем и волшебем съзывающие неки скаредныя пьяница и бьющися дрекольем до самыя смерти»<sup>41</sup>.

Большой интерес в этой связи представляют болгарские этнографические сведения о русалках, русалиях и специальных служителях культа русалок — русальцах, собранные Д. Мариновым. «Русалки суть женские существа — очень красивые девушки с длинными косами и крыльями». Они живут на краю света, а к нам приходят лишь однажды в году весной и в нужное время орошают дождем хлебородные нивы. Они выливают росу из рога, и хлеб начинает колоситься. От русалок зависит плодородие нив<sup>42</sup>. Функции русалок двойственны: с одной стороны, они заботятся о дожде и орошении полей, а с другой — об опылении цветущих хлебных колосьев, когда нивы сияют, так как это их брачное торжество<sup>43</sup>. Все это происходит в июне, который и называется «русальским месяцем».

Русальная неделя (у болгар начинается с троицына дня) соблюдается строжайшим образом. Малейшее нарушение приводит к тому, что провинившийся заболевает русальской болезнью. Нельзя работать, нельзя посещать особые самовильские кладенцы (русалочки колодцы), нельзя

<sup>40</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 219—220.

<sup>41</sup> Niederle Lubor. Slovanské Starožitnosti. Praha, 1924. II, 1, s. 261. Напомним, что турнир в Древней Руси назывался «игроу». Осей, воспитатель Дмитрия Донского, «поколот бысть в игроушке». Троицкая летопись, 1390 г.

<sup>42</sup> Маринов Д. Народна вера и религиозни обичаи. София, 1914, с. 191.

<sup>43</sup> Маринов Д. Народна вера..., с. 476.

спать под священным самовильским деревом; все люди должны быть на игрищах-русалиях.

Болгарская этнография сохранила ценнейшие сведения о своеобразном деревенском языческом жречестве, о волхвах XIX в. — о «русальцах», проводивших игрища русальной недели. В их магических действиях мы видим два основных элемента, связанных с двойственными функциями русалок, — воду и травы, чародейные зелья<sup>44</sup>.

Дружины русальцев (от 3 до 13 человек) формировались из местных крестьян, но принятие в русальцы было обставлено почти такими же сложными обрядами, как и в масонскую ложу. Всеми делами руководит главарь («ватафин»), которому повинуются беспрекословно. В обычной жизни — это один из жителей деревни, но его отличает *наследственное звание* главаря русальцев, полученное им от дедов и прадедов. Право наследования звания строго ограничено. Главарь-ватафин является основной фигурой русалий; без него русальские празднества не могут производиться, как не может состояться церковное богослужение без священника. Только главарь-колдун может собирать волшебные русальские травы, только он знает все заклинания, он освящает знамя, он руководит играми, только ему повинуются самовилы и русалки. Только главарь выбирает новых русальцев и посвящает их. Русальцем может быть только честный, уважаемый человек, непьющий, хороший семьянин, здоровый, хорошо сложенный, умеющий танцевать и прыгать. Он должен поддаться гипнотической силе главаря, обязан строжайше хранить русальские тайны. На сбор сведений о кандидате уходили недели. Неофиту давали наставника, заставляли поститься 3—7 дней, после чего в кругу старых русальцев его обрызгивали заговоренной водой со священными травами, и он давал страшную клятву исполнять весь русальский ряд и хранить тайну. Клятва начиналась торжественным проклятием за нарушение заветов: «Да погаснет очаг в моем доме, пусть змеи и ящеры совьют свои гнезда в нем...», а завершалось не менее суровой карсй: «Да не примет земля мои кости...»

Перед русалиями главарь-волхв созывает русальцев, готовит на глазах у них новое знамя из нового полотна с зашитыми в углы священными травами (в том числе «перуника»), поливает знамя чародейной водой и раздает русальцам хранившиеся у него «тояги» — священные жезлы в 1—1,5 м (которые тоже снабжены священными травами), нередко переходящие по наследству от отца к сыну. Обязательной принадлежностью русалий являются глиняный сосуд со священными травами, разбиваемый ударом жезла в конце обряда, и чара с чесночным настоем, который пьют русальцы во время иступленного ритуального танца. Этот же настой дают пить больным для исцеления. Почитание чеснока засвидетельствовано древнерусскими поучениями, а разбитые в черепки священные сосуды найдены М. А. Тихановой в святилище IV в. Русальцы надевают венки, увитые самовильскими цветами, и подвешивают к поясу и к обуви звоночки, звенящие при ходьбе и танце.

<sup>44</sup> Маринов Д. Народна вера..., с. 476—486.

Непременным участником русалий является флейтист («свирец», «свирач»), знающий особые самовильские, русальские мелодии. Дружины русальцев переходят из села в село по кругу — так, чтобы к концу русальной недели вернуться в то село, где проживает главарь. «Там, где они прошли, нивы цветут и обещают хороший урожай»<sup>45</sup>. Во всю русальную неделю русальцы не крестятся и не молятся по-христиански ни при каких обстоятельствах. Русальские «игры» состоят в хороводах («хоро») и разнообразных танцах и прыжках (в Стоглаве — «плясание и скакание»). Танцы ведутся в быстром, бешеном темпе, когда кажется, что русальцы не касаются земли. Главным мотивом являются «разнообразнейшие формы извивания»<sup>46</sup>, что заставляет вспомнить бичуемое русскими церковниками XI—XII вв. «многовертимое плясание». Пляска сопровождается восклицаниями, вскриками. Игра завершается тем, что «русальцы доходят до иступления и падают без чувств». Самая темпераментная заключительная самовильская мелодия носит характерное название «флоричика», подчеркивающее аграрно-магический облик русальских игр.

Болгарские русалии помогают нам представить себе облик древнерусских волхвов XI в. Недаром еще в XVII в. на Руси вера в русалок называлась «волхованием и очарованием»<sup>47</sup>.

Отзвуки древних русалий сохранились и в русских землях. С. В. Максимов сообщает, что после троицына дня пензенские крестьяне устраивали встречи и проводы русалок: парни рядились козлами, свиньями и обязательно конем, надевали маски и под музыку и звон сковородок и печных заслонок плясали и скакали, переходя из села в село. Во главе процессии «русальщиков» часто носили чучело коня с настоящим конским черепом на шесте; толпа идет за околицу в поле, где «в честь русалок выделяется бойкая девушка, которая с палками в руках скачет взад и вперед». Иногда весь обряд встречи русалок проходил на ржаном поле<sup>48</sup>.

Идолский характер семидских игрищ удержался даже вплоть до начала XIX в.: в Воронежской губ. на берегу озера Горохова посреди дубовой рощи («в рощении») в эти дни строили нечто вроде языческого храма, «украшали его венками из цветов и душистой зелени, внутри ставили на возвышенном месте болван из дерева или соломы, одетый в праздничное мужское и женское платье. Около шалаша собирались тамошние жители, принося с собою отборную пищу и питье. В хороводе пели и плясали вокруг этого шалаша, который представлял род капища»<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Маринов Д. Народна вера..., с. 477.

<sup>46</sup> Маринов Д. Народна вера..., с. 482.

<sup>47</sup> Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1839, вып. 4, с. 5.

<sup>48</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 101, 102, 460—462. В русальную неделю «мужики принимают «русальничать», т. е. гулять на все лады и пить целую всевятскую неделю».

<sup>49</sup> Снегирев И. М. Русские простонародные праздники..., вып. 3, с. 106, 107 со ссылкой на «Украинский журнал» за 1834 г., 11, Харьков.

Русалии являются общеславянским (а может быть, и общеиндоевропейским) аграрным праздником, связанным с плодородием полей, молениями о дожде и рождении новых колосьев. Исследователями давно отмечена близость всех обрядов и праздников русального месяца июня: семика, троицы и Купалы. Народная поэзия тоже объединяет их:

Как у нас в году три праздника:  
Первой праздник — Семик честной,  
Другой праздник — Троицын день,  
А третий праздник — Купальница<sup>50</sup>.

Во всех этих праздниках явно выступает культ воды, растительности, плодородия и плодовитости. Пляски девушек, хороводы вокруг березки, плетение и бросание в воду венков, песни о яровой пшенице и о будущем урожае, о яр-хмеле, о девиче и о молодце, имитация coitus'a, обращения к русалкам, Ладе, Леле, Туру и Яриле, жертвы воде в виде женских кукол, похороны мужских кукол (Кострома, Кострубонька, Ярила) — все это обычно происходит в июне, колеблясь между 4 и 30 числом этого русального месяца. Путаницу в сроках обрядов вносит, во-первых, география (чем севернее, тем позже происходит обряд), а во-вторых, церковный календарь с его подвижной пасхой, подвижным троицыным днем, передвигающим языческий семик и русальную неделю. Несколько устойчивей купальские обряды, связанные с определенным числом — 24 июня. Они во всем повторяют русальскую обрядность, но сохраняют свои специфические черты праздника летнего солнцеворота: костры на берегах рек, костры на вершинах гор, своеобразная солнечная колесница с двумя колесами.

На обряд, в котором участвует двухколесный передок, следует обратить особое внимание. Описывается он так: Девушки, «взяв передние колеса от телеги... садятся на ось, а прочие, схватившись за оглобли, возят по селению, а потом по полям с песнями до утренней зари и для здоровья умываются росой»<sup>51</sup>.

Солнечная обрядность четко выделяет летнее солнцестояние как особую, удвоенную фазу годового цикла: зимняя и весенняя солнечные фазы отмечены на древних календарях знаком *одного* креста, а русальский июнь, месяц летнего солнцестояния, «макушка лета» — неизменно *двумя* крестами. На масленицу, праздник весенней солнечной фазы, когда солнце лишь начинает разгораться, с гор и холмов скатывают в реку *одно* горящее колесо. На Купалу же устраивают ритуальное шествие с «солнечной колесницей» на *двух* колесах. Все обусловлено.

К празднику Купалы изготавливался новый тип полотенец с вышитыми языческими композициями; вместо Макоши с поднятыми к небу руками и Лады с Лелей, сидящих на сохах, здесь мы видим Макошь-Деметру с руками, опущенными к рождающей колосья земле. Сох уже нет. В руках у Макоши и ее спутниц — небольшие модели солнца; знамя

<sup>50</sup> Снегирев И. М. Русские простонародные праздники..., вып. 3, с. 125.

<sup>51</sup> Снегирев И. М. Русские простонародные праздники..., вып. 3, с. 125.

солнца покрывают коней; головы богинь окружены лучами, а на земле под конями или поверх коней обозначен молодяк: птицы, жеребята, растения. Земля уже рождает новую жизнь<sup>52</sup>. (Рис. 122).

Купальскую, семицкую и русальную обрядность объединяет образ Ярилы, празднование в честь которого по разным местам тоже растягивается на весь июнь месяц, от 4 до 30 числа.

Воронежский праздник Ярилы по описанию 1763 г. очень близок к разобранному выше болгарским русалиям: на городскую площадь «стекались горожане и окрестные сельские жители и составляли род ярмарки. К этим дням в домах по городу делалось приготовление, как бы к великому празднеству. На месте *позорища* избирался миром человек, которого обвязывали всякими цветами, лентами и обвешивали колокольчиками. На голову надевали ему высокий колпак... в руки давали позвонки. В таком наряде под именем Ярилы ходил он, пляшучи, по площади в соприкосновении народа обоего пола. Это празднество сопровождалось играми, плясками, лакомством и пьянством, особенно кулачным боем... *Праздник сей называют игрищем*... люди ожидают его как годового торжества... и убираются празднующие в лучшее платье»<sup>53</sup>.

Эти строки возвращают нас еще на шесть веков назад, ко времени древнерусских обличений русалий, когда упрестренно одетый народ на стогнах града предавался игрищам неподобным и позорищам.

Ярилиин день, праздновавшийся в XIX в. в России 4 июня, находит соответствие в большом языческом празднестве поморских славян, происходившем в XII в. в тот же день 4 июня. В 1121 г. Сефрид сообщает, что близ города Пирица был разгульный ночной праздник: «приблизившись, мы увидели около 4000 человек, собравшихся со всей страны. Был какой-то языческий праздник, и мы испугались, увидев как безумный народ справлял его играми, сладострастными телодвижениями, песнями и громким криком»<sup>54</sup>.

Языческий, ритуальный характер русалий достаточно подтвержден приведенными этнографическими примерами. «Мнози невегласи на игры лаче текут, неж к церкви; кощуну и блядословие любят более книг»<sup>55</sup>.



### *Реквизит языческих русалий*

В отличие от всех других праздников языческого годового цикла, от которых уцелело слишком мало реалий, летние русалии обеспечены превосходным археологическим материалом X—XIII вв. Это, во-первых,

<sup>52</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 487, 521—523.

<sup>53</sup> Снегирев И. М. Русские престопадные праздники, вып. 3, с. 59. В ряде случаев образ Ярилы наделен фаллическими чертами. Это особенно сказывается при обряде похорон Ярилы, которые, очевидно, отражали окончательное отмирание посеянного в землю зерна в период формирования новых колосьев.

<sup>54</sup> Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 51.

<sup>55</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, т. I, с. 333.

ритуальные жезлы, близкие к русальским «тоягам», а во-вторых — известные серебряные браслеты из княжеских и боярских кладов XII—XIII вв. с изображением самих русалий<sup>56</sup>.

Жезлы-тояги найдены в Новгороде, Пскове и Торопце. Б. А. Колчин, публикуя новгородские находки, назвал их «домовыми»<sup>57</sup>, но к категории домовых, как мне кажется, естественнее всего отнести те небольшие статуэтки бородатых мужичков, которые предназначались для установки их на «божнице» (см. выше).

Жезлы с разнообразными навершиями целесообразнее всего классифицировать так: основная их масса (более 150 находок к 1971 г.) с птичьими головами или просто с сучком на комлевом конце, по всей вероятности, служила для зимней святочной игры, называвшейся в XIX в. игрой «в гуся». В древности репертуар этих игр мог включать и иные птичьи персонажи, так как есть навершия с головами лебедей и орлов. Вторым разрядом жезлов являются жезлы с человеческими головами и третьи — булавы с шаровидным навершием; это редкие единичные находки.

Птичьи навершия не знают хронологического разрыва: они встречены во всех ярусах с X по начало XIV в.<sup>58</sup> Это вполне согласуется с предположением, что они были обычным реквизитом святочных игр с ряжеными. (Рис. 123).

Жезлы с человеческими головами и булавы разделены между собой интервалом в 200 лет; это требует специального рассмотрения<sup>59</sup>. В исторической последовательности новгородские жезлы и булавы предстают в таком виде: к слою языческого Новгорода второй половины X в. относятся три жезла с навершием в виде мужской головы (табл. 34—1 и 2; табл. 35—1)<sup>60</sup>. В глазницах головы (№ 224) «были вставлены, заменяя зрачки, горошины». Следы от гороха в глазницах были обнаружены во время расчистки этой находки<sup>61</sup>.

Как это напоминает описание болгарской русальской тояги, сделанное Д. Мариновым! В комлевый конец русальского жезла закладываются с закликательной целью травы; здесь вправлены настоящие, живые горошины. Напомню, что горох был одним из архаичных продуктов далекой первобытности (может быть, даже доземледельческой). Это отразилось и в сказках, и в поговорке «при царе-Горохе», и в древнем обычае «прине-

<sup>56</sup> Рыбаков Б. А. Русалии..., рис. 10, 14, 18.

<sup>57</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево, с. 41—44.

<sup>58</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево, с. 42.

<sup>59</sup> Среди булав, датированных концом XIII — началом XIV в., есть три жезла с головами. Одна голова (табл. 36, рис. 1) своей округлостью очень близка к шаровидным булавам; другая голова (табл. 35, рис. 1) настолько стилистически близка к булавке X в., что ее нахождение в 8 ярусе следует считать результатом перекоса. Б. А. Колчин пишет (с. 40) о перекопах, меняющих дату на 130 лет. Третья голова из позднего слоя (табл. 35, рис. 2) настолько интересна, что о ней будет сказано особо.

<sup>60</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево, № 224, 225 и 227

<sup>61</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево, с. 42.

сения первых плодов», когда происходило «розговенье горохом» (6 августа), и в перечне плодов на первом месте стоял горох<sup>62</sup>.

Связь жезлов, снабженных человеческой личиной, с магией плодородия явствует и из орнаментации рукоятей, где главными символами являются стилизованные ростки и идеограмма воды; и то и другое прямо связано с русальскими обрядами.

Жезлы с горошинами и жезлы с головой бородатого мужчины, найденные в слоях языческого времени, хорошо вписываются в новгородскую жизнь до крещения в самом конце X в. Трудно решить, какое именно божество изображено здесь. Это мог быть Волос, идол которого находился на этом же берегу Волхова, где найдены тояги; мог быть и Род. Менее вероятен южный Дажьбог. Вполне объясним и двухсотлетний перерыв в бытовании подобных жезлов после крещения: княжеская власть Новгорода силой оружия истребляла волхвов, что мы знаем по расправе князя Глеба Святославича с волхвом в 1071 г.

Эмансипация Новгорода от княжеской власти в XII в., возможно, сказалась на большей терпимости к местным народным обычаям и обрядам. На рубеже XII и XIII вв. в новгородском быту вновь возрождаются русальские тояги, но уже не с головой языческого божества, а с большим шаровидным навершием, идея орнаментации которого близка к комплексу прялочной символики: земля и солнце; на тоягах добавлена иногда идеограмма воды. Земля изображалась или в виде отдельных квадратов — нив, покрытых бороздами<sup>63</sup>, или просто решеткой борозд, покрывающих весь шар и тоже образующих отдельные квадратики. Смысл новой изобразительной формы заключался, во-первых, в том, что устранялось одиозное изображение языческого бога, а во-вторых, в том, что жезл выражал обобщенно идею Вселенной с ее землей, мировым океаном и солнцем<sup>64</sup>. В этом отличии тояг языческого времени от тояг рубежа XII и XIII вв. сказывается то углубление языческого мировоззрения, которое произошло за два века подпольного существования язычества: идол бога заменен космологической композицией.

Особый интерес представляет единственная тояга начала XIII в., воскрепающая в более совершенном виде старые антропоморфные навершия (табл. 35 рис. 2). Тщательно обработанная скульптором голова напоминает одно из изделий X в. (украшенное горохом), но моделировка лица более совершенна. Тояга (№ 226) датируется 15 ярусом, т. е. отрезком времени 1224—1238 гг. Летопись раскрывает нам причину воскрепаения старых языческих форм в это время: во-первых, отмечены

<sup>62</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 490.

<sup>63</sup> Колчин Б. А. Новгородские древности. Резное дерево, табл. 8, рис. 2.

<sup>64</sup> Шаровидность наверший, покрытых обычным для XII—XIX вв. символом земли — пашни, едва ли следует считать признаком того, что новгородцы хотели изобразить шаровидность земли. Правда, русским книжникам было известно учение Иоанна Дамаскина (опиравшегося не на Козьму Индикоплова, а на последователей Эратосфена), уподоблявшего землю шарообразному яичному желтку: «Земле есть желчъ яйцю, яко же посреди; небо же и воздух — белта и чръпа яйцю» (сборник 1412 г. см.: Рыбаков Б. А. Просвещение XIII—XV вв.— В кн.: Очерки истории русской культуры. М., 1970, ч. 2, с. 196).





Рис. 123. ЗООМОРФНЫЕ, АНТРОПОМОРФНЫЕ И СИМВОЛИЧЕСКИЕ (символы земли и солнца) РИТУАЛЬНЫЕ ЖЕЗЛЫ

церковные неурядицы, частые смены архиепископа, а во-вторых — появление волхвов, вызванное рядом неурожаев и голодом. В первой новгородской летописи сказано кратко:

1227. «Того же лета ижгоша вълхвы 4 — творяхуть с потворы деюще, а бог весть! И съжгоша их на Ярославли дворе»<sup>65</sup>.

Никоновская летопись дает более подробный текст:

1227. «Явишася в Новеграде волхвы, ведуны, потворницы и многая волхования и потворы и ложная знамения творяху и много иза содеваху, *многих прелщающе*. И собравшеся новгородци изымаша их и ведоша их на архиепископ двор. И се мужи княже Ярославли вьстоупишася о них. Новгородци же ведоша волхвов на Ярославль двор и складше огонь велиий на дворе Ярославли и связавше волхвов всех и вринуша во огонь и ту згореша вси»<sup>66</sup>.

Мы не знаем, какая часть населения Новгорода организовалась для ареста волхвов и потворников. Княжеские мужи вступились за язычников, вероятно, потому, что самого Ярослава в городе не было (он совершал морской поход) и ответственность за порядок лежала на них. Не с этим финальным эпизодом, а с фактом усиления в Новгороде языческого жреческого сословия в первой четверти XIII в., документированным этой летописной статьей, следует, очевидно, сопоставлять возрождение жезлов с головой божества. Вещи, принадлежавшие волхвам, разгромленным в 1227 г., должны были находиться именно в том ярусе, где найдена тояга с растительными символами и с личиной божества (№ 226) — в ярусе 1224—1238 гг.

Возможно, что усиление русалий в это время связано с целой серией неурожаев 1220-х годов, когда «разидеся град нашъ и волость наша... а останок почаша мрети»; «Бяше туга и печаль... дома тьска, зряще дети, плачуще хлеба, а другая умирающа» (1230 г.). В эти годы, как и в 1060-е годы, произошел отход от христианства, послышался ропот на высшее духовенство: архиепископа Арсения выгнали из его палат, «аки злодея пьхающе за ворот», и, упрекая его в том, что из-за его неправды «*стоить тепло долго*»<sup>67</sup>. Все это творил народ, «простая чадь». Естественным продолжением этих явлений был отход от церкви и новый возврат к язычеству, к русалиям, которые должны были лучше обеспечить урожай, чем молитвы архиепископа. Люди, вернувшиеся к языческой обрядности, откупались от князя специальным налогом «забожничьем»<sup>68</sup>.

На полтора—два столетия русалии в Новгороде стали устойчивым элементом общественной жизни. Реквизит русалий был существенно обновлен — вместо натуралистически изображенного бога ритуальные жезлы увенчивались сложным символическим образом мира, состоявшим из

<sup>65</sup> Новгородская I летопись. М., 1951, с. 65.

<sup>66</sup> ПСРЛ. СПб., 1843, т. X. с. 94.

<sup>67</sup> Новгородская I летопись, 1228—1230 гг., с. 67—71.

<sup>68</sup> В 1228 г. новгородцы просили князя: «Поеди к нам, *забожнице* отлжи...» Новгородская I летопись, с. 67.

идеограмм земли, солнца и воды. Внешний вид таких жезлов не должен был навлекать на русальцев гнев духовенства, но сущность символики была глубокой. И это тем более интересно, что в это время в Новгороде, судя по граффито на стене Софийского собора, велись споры о том, кто управляет миром, — бог или бес? Надпись, к сожалению, фрагментарна, но предмет спора ясен:

... ЛЕ БЪСЪ НБО ... Н ... РАЗВЪДРЪ ... Д ... ЗДО(?)...  
ПОТРАВОШИ ОБЛАЦИ РЕЧЕ БЪ ТО СЪТВОРИ<sup>69</sup>.

В этой надписи XII в. речь идет о том, что некие утверждают, будто бы небесные явления («разведрить», прояснить небо, «потрясти облака») производит бес, а автор надписи возражает оппонентам: «Бог то сотвори!».

Судя по поучениям «О злых духах» или «О вдуновении духа», споры тогда переходили от темы о внешних небесных явлениях к такой перво-причинной теме, как происхождение жизни. Писатели убеждали своих современников в том, что бог «сътвори небо и землю и море и вся, яже в них», а иногда называли и языческое имя того беса, которому приписывают вдуновение жизни: «Всем бо есть творец — бог, а не Род!»<sup>70</sup>

Замена натуралистически изображенного бога (жезлы X в.) обобщенным образом сотворенного мира с его землей, водой и солнцем (жезлы XII—XIII вв.) вполне естественна в условиях преследования язычников церковью и вместе с тем объяснима лишь при допущении того, что сами язычники продолжали размышлять над космогоническо-теологическими вопросами (см. рис. 123, нижний ряд).

Новгородские русальские жезлы в сочетании с тоягами болгарских русальцев позволяют решить загадку жезлов Александра Македонского на диадеме из Сахновки. Русского мастера не смутило то, что он далеко отошел от легенды, согласно которой взлет даря был возможен только при помощи пицци для огромных птиц, пицци, поддразнивающей их и заставляющей взлетать для достижения лошадиной печени, насаженной на копыя. Птиц в византийское время заменили грифоны, конскую печень нередко замещали мелкие животные, но основной смысл оставался прежним — птицы или грифоны летят за добычей. В киевском изделии все это отброшено в сторону, и юный царь, окруженный цветами и ростками, держит в руках не копыя, а короткие жезлы, по форме похожие на жезл архангела Михаила, но украшенные в верхней части огромным пятилистным символом вегетативной силы, обращенным *вниз, к земле*. Точно такие же символы помещены у плечей (где сходятся крылья и передние лапы) грифонов, поднимающих Александра, так сказать, безвозмездно, без лошадиной печени. Во всей композиции с Александром

<sup>69</sup> Щепкин В. Н. Новгородские надписи — graffiti. — Древности. М., 1902, т. XIX. вып. 3, № 35, табл. VII, с. 32; Рыбаков Б. А. Из истории культуры древней Руси. М., 1984, с. 52.

<sup>70</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 69, 97.

оказывается, таким образом, четыре огромных ростка (два остриями к земле, два — к небу), явно выражающие идею роста, расцвета, процветания жизни, т. е. идею того комплекса заклинательных обрядов, который известен под именем русалий. И македонский царь по своему убранству и жезлам с растительностью в комлевом конце значительно более походит на русальского «ватафина», вождя русальцев, чем на героя легенд об Александре. Следует добавить, что это не простой русалец, исполняющий русальский танец на земле, среди зелени, а небесное существо, властитель грифонов, обращающий свои волшебные символы расцвета с небесной высоты на землю.

Как уже говорилось, на диадеме под невинным обликом легендарного царя скрывается, по-видимому, языческий Дажьбог.

Новгородские русальские жезлы, содержащие точно такие же символы растительности, как и на жезле «Александра», позволяют считать, что русалии проводились в честь небесного божества, каким мог быть Сварог — Род, верховный творец мира или же его сын — Солнце-Царь Дажьбог.

Грифоны, слуги небесного бога, широко, как мы видели, представлены в составе южнорусских кладов XII—XIII вв. Есть они и в Новгороде и, по всей вероятности, связаны здесь с летними русалиями.

Быше уже говорилось о находимых в Новгороде своеобразных, *кратковременного использования* подвесных украшениях середины XII в. — второй половины XIII в., которые, очевидно, прицеплялись к головным уборам (? венкам?). Это — символы растительности, листья папоротника и грубо вырезанные фигурки грифонов<sup>71</sup>. Тематика этих временных женских подвесок вполне отвечает весенне-летним русалиям с их аграрной символикой и гармонично дополняет волшебные жезлы мужских русальцев. Доживают эти подвески до конца XIII в. (Рис. 124).

В XIV в. новгородское духовенство, возможно, под воздействием установлений Владимирского церковного собора 1274 г., повело войну против бюргерского свободомыслия и всего того, что подрывало авторитет сильно обмирщенной церкви. Под ударом находились, разумеется, и языческие обряды, возродившиеся и окрепшие во второй половине XII в. и на протяжении всего XIII в., что подтверждается датировкой русальских палиц и подвесок с грифонами.

В середине XIV в. при новгородском архиепископе Моисее, построившем за счет софийской казны 13 церквей в Новгороде и дважды в пору народного брожения вынужденном оставлять кафедру, церковь вела наступление на все виды отклонений от православия, как в сторону прадедовского язычества, так и в сторону только что возникшей гуманистической ереси стригольников. Недаром стригольники как бы отпраздновали вторичный уход владыки Моисея в 1359 г. установкой на одной из городских площадей знаменитого людогощинского креста с изложением основных тезисов своего учения.

<sup>71</sup> Седова М. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982, рис. 27 и 28, с. 81.

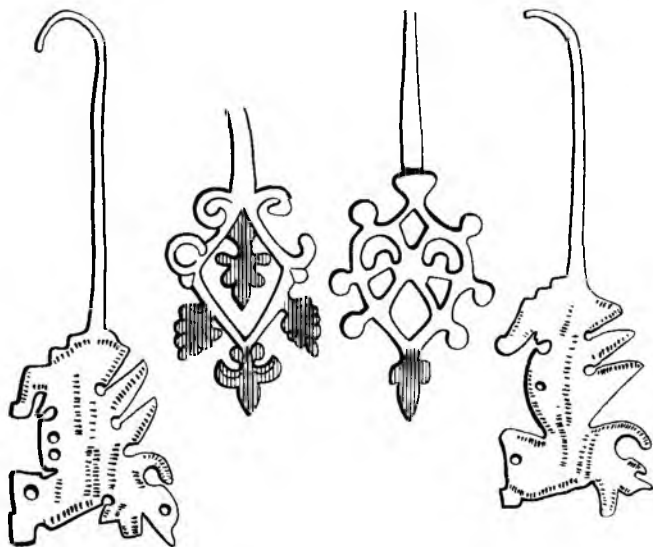


Рис. 124. НОВГОРОДСКИЕ ПОДВЕСКИ СО ЗНАКАМИ ПЛОДОРОДИЯ И ИЗОБРАЖЕНИЯМИ СЕМАРГЛОВ, ОБРАЩЕННЫХ К ЗЕМЛЕ

В 1358 г. новгородское духовенство добилось того, что «новгородци утвердишася межи собою крестным целованием, что им *играния бесовскаго* не любить и бочек не бити»<sup>72</sup>.

«Играния бесовские» очень хорошо описаны в «Слове святого Нифонта о русалиях», написанном (на основе греческого жития) в Ростове в 1220 г. при князе Василии, сыне Константина Мудрого. На городской площади около церкви Нифонт встретил 12 русальцев, возглавляемых «унылым и дряхлым» старцем; затем он увидел музыканта-флейтиста, «скача с сопельми и с ним идяше множество народа, послушающе его; инии же плясаху и пояху... влекомы в след сопельника». Горожане давали деньги музыкантам<sup>73</sup>. Святой Нифонт «бе одержим великою печалью о таковей погибели... и моляшеся остати всем игр *бесовьских*, — наипаче же свое имяне дают бесу лукавому, иже суть *русалия* инии же *скоморохом*».

В «Слове» христианское начало противопоставляется языческому: молитва собирает ангелов божьих,

«а сопели и гусли, песни неприязньскы, плясания, плескания — собирают около себе студныя бесы»

<sup>72</sup> ПСРЛ, т. X, с. 230. Обычай битья бочек не выяснен.

<sup>73</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 264—265.

Князь бесов встретил однажды праздничную процессию:

«и се человек сrete я скача с сопелми и с ним идяше множество народа, послушающе его; инии же плясаху и пояху...»

Нифонт упрекает тех, кто дает деньги на устройство языческих празднеств, «иже суть русалия» и «учаше многи игры оставляти и на позоры не ходити»<sup>74</sup>.

Известны поздние литые образки св. Нифонта (XVIII в.) со свитком в руках, на котором написано проклятие участникам русалий:

«Проклять всякъ, иже кто оставитъ церковь божию и послѣдуетъ русалиямъ». (Рис. 125).

Тем интереснее надпись-граффито княжеской церкви Спаса на Берестове в Киеве, современная поучению против русалий; начало надписи не читается и, судя по размеру букв, не относится к интересующей нас записи, хотя и написано в одну строку. Во второй строке неясно значение крупно начерченной буквы М. Важная для нас надпись такова:

Дьякон святого спаса приде на позор русалиеми<sup>75</sup>.

В церковных поучениях рекомендовалось избегать этих всенародных празднеств на улицах и площадях города:

«Се же суть злая и скверная дела: плясанье, бубны, сопели, гусли, пскове, *игранья* неподобныя, *русалья*» (Златая Цепь XIV в.). «Егда *играють русалия*, ли *скомороси*... или како *сборище идольских игр* — ты же в т[от] час пребуди дома!»<sup>76</sup>

Участников и организаторов празднеств запрещалось приглашать на дом:

«Смеха бегай лихого; *скомороха* и *слаточъхара* (?) и *гудца* и *свирица* не уведи у дом свой *глуума ради*»<sup>77</sup>.

Вот против этих всенародных городских языческих карнавалов с музыкой, пением и обязательной пляской и ополчалось духовенство. Наибольший размах, судя по археологическим данным, русалии в Новгороде приняты со второй половины XII в. (что совпадает с воскрешением в это время языческих элементов в искусстве других русских земель) до конца XIII в. В XIV в. игрища не исчезли полностью, так как иначе не нужно было бы повторять поучения против них, но их явный языческий колорит несколько потускнел, и из реквизита на протяжении XIV в. исчезли

<sup>74</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 267.

<sup>75</sup> Высоцкий С. А. Киевские граффити XI—XVII вв. Киев, 1985, табл. XXXVI, рис. 358. С. А. Высоцкий читает надпись, опуская ее вторую половину: «До судного... а... о дьяконов святого Спаса». Автор считает, что дьяконы просят о помощи в день судный в связи с их участием в русалиях (с. 75 и 76). Мне кажется, что дело обстоит проще — здесь слились воедино две надписи.

<sup>76</sup> Срезневский И. И. Материалы..., т. III, столб. 197.

<sup>77</sup> Срезневский И. И. Материалы..., столб. 414.

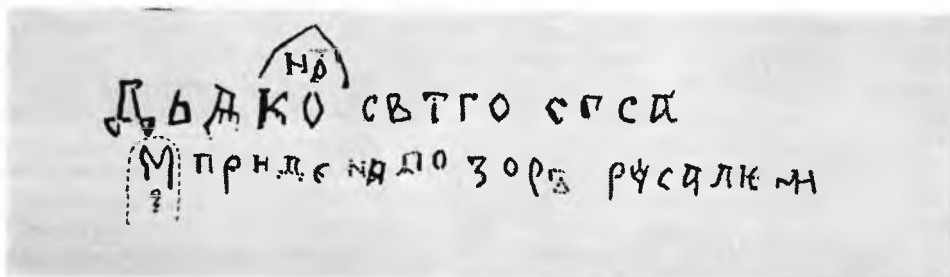


Рис. 125. ИКОНКА НИФОНТА «БЕСОПРОГОНИТЕЛЯ» (XVIII в.)

с надписью на свитке:

«Проклять всякъ, иже кто оставит церковь божию и послѣдуетъ русалиямъ».

Внизу — надпись XII—XIII вв. на стене церкви Спаса на Берестове:

«Дьякон святого Спаса приде на позорѣ (на зрелице) русалиями»

языческие тояги и привески с грифонами. «Играния бесовские» с 1358 г. приняли иной, более приемлемый для духовенства характер.

\*

На наше счастье, кроме отрывочных и разрозненных сведений письменных источников (летописи, поучения), в распоряжении науки существует неоценимый материал о русских русалиях XII—XIII вв. Это — вещи, предназначенные для русалий и несущие на себе как изображения тонко разработанной русальской символики, так и самих русалий, с их



Рис. 126. РИТУАЛЬНЫЙ СЕРЕБРЯНЫЙ БРАСЛЕТ (Киев, XII в.) С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ВИЛ-РУСАЛОК И СИМВОЛОВ ВОДЫ, ЗЕМЛИ, КОРНЕЙ И РАСТЕНИЙ

плясками, музыкой и даже жертвоприношениями языческим богам<sup>78</sup>.

Речь идет о широких серебряных двустворчатых браслетах-наручах, многократно находимых в богатых кладах XII—XIII вв. Они сосуществуют в кладах с золотыми вещами, одновременны им, но резко отличаются тем, что им нет золотых соответствий и тем, что в отличие от всей золотой «утвари», постепенно переходящей от языческих сюжетов к христианским, на двустворчатых браслетах *никогда* не изображалось *ничего* христианского, хотя они дожили до той же крайней даты, определяющей хронологический рубеж кладов — до 1237—1241 гг. Даже сиринов с нимбами вокруг головок, райских птиц, являвшихся легальной заменой вил-русалок, нет на широких наручах. Примером такого браслета с вилами-русалками в виде сиринов (но без нимбов) может служить наруч из Киева (клад 1889 г. на ус. Раковского)<sup>79</sup>. Створки наруча разделены на два яруса; верхний оформлен шестью арочками. На одной створке в средней арке условный знак растительности и две вилы в боковых. На другой створке тоже две вилы рядом, а знак растительности уже превратился в знак плодovitости с отягощенными ветвями. Этим показана динамика вегетативной силы. В нижнем ярусе первой створки два клейма тоже с показом динамики: на левом — узлы корней, а на правом, кроме корней, даны и ростки. На другой створке — знак воды и неясный по своему смыслу знак из двух крестов. На календаре IV в. такой знак означал июнь месяц, разгар солнца. (Рис. 126).

Данный наруч является редким образцом потаенного изображения русалий: русалки есть, аграрная, карпогоническая символика есть, но ничего непристойного с позиций духовенства нет. Корням придано отдаленное сходство с семаграммами. Но ведь отдаленное...

<sup>78</sup> Рыбаков Б. А. Русалии..., с. 91—116.

<sup>79</sup> Рыбаков Б. А. Русалии..., с. 106, рис. 8.



Выше уже отмечалось наличие почти во всехкладах двух разных наборов украшений: золотой гарнитур предназначался для торжественных официальных выходов, которые прежде всего предусматривали появление княгини или боярыни на пиру или в соборе, на обозримых снизу церковных хорах. Языческие закликательные элементы декора были расчетливо замаскированы: русалки-сирины, ростки-кряны, русалочки рога — непонятный на первый взгляд декоративный элемент, древо жизни, птицы, ветки хмеля, похожие на виноградную лозу,— все это не должно было возбуждать подозрений у народа, которому княгиня показывалась в блеске золота и в многоцветье обрамленной жемчугом сверкающей финифти.

Серебряный убор в меньшей степени был рассчитан на всенародное рассмотрение, и поэтому здесь господствовали грифоны-дивы, самарглы, ящеры (на поясах и браслетах) и целый мир откровенно языческих сцен на двусторчатых наручах, безусловно, не предназначенных для показа их в церковной обстановке<sup>80</sup>.

Разгадка отсутствия христианских изображений на серебряных двусторчатых браслетах и вызывающего обилия языческих сюжетов на них заключается в их функциональном назначении: широкие двусторчатые, на шарнирах, наручи предназначались для застегивания на запястьях обшлагов длинных рукавов *ритуальной* одежды. (Рис. 127).

Ритуальная пляска со спущенными рукавами документирована миниатюрой Радзивилловской летописи, иллюстрирующей рассказ об «игрищах между селы» у древних славян. На рисунке мы видим расположенные на пригорках две группы молодых людей, рукоплещущих танцующим. Посередине нарисована девушка в длинной одежде с рукавами, свисающими ниже кистей рук примерно на длину локтя. Она пляшет, размахивая рукавами как крыльями. Перед ней выплясывает с поднятыми руками юноша. Художник сделал фигуру девушки в полтора раза крупнее, чем юноши, подчеркивая этим главенство девушки в этом танцевальном обряде. Двое музыкантов сидят у подножья пригорков и играют на свирелях-флейтах; один музыкант с барабаном стоит рядом с девушкой и, возможно, тоже участвует в танце (рис. 127). Барабан в древней Руси назывался бубном (звуками «бубна» поднимали полки в поход); бубны упоминались в связи с бесовскими плясками: Феодосий Печерский видел бесов «в бубны биющих и инем же в сопели сопущих». В одном из поучений говорится, что «горе... чающим вечера с гуслими и сопельми и бубны и с плясньем». Описывая языческие обычаи во Псковской земле, летописец говорит: «В селех возбесятся в бубны и в сопели»<sup>81</sup>. Миниатюра очень точно отобразила устойчивый состав музыкального сопровождения — «бубны и сопели».

Пляска со спущенными очень длинными рукавами дожила до начала XX в. Искусствовед Н. А. Демина любезно предоставила мне фотогра-

<sup>80</sup> Исключением являются лишь так называемые «бармы», составлявшие часть парадного убора. На крупных серебряных медальонах есть процветший крест, есть изображения святых Бориса и Глеба, а языческая нечисть отсутствует.

<sup>81</sup> Срезневский И. И. Материалы..., т. I, стлб. 188.



Рис. 127. «ИГРИЦА МЕЖЮ СЕЛЪ».

Ритуальный танец русалій в русской деревне XI—XII вв.  
(миниатюра Радзивилловской летописи)

фию пензенского крестьянского девичьего наряда, предназначенного для праздничной пляски; рукава свисают почти до щиколоток. (Рис. 128).

Языческий, ритуальный характер подобной пляски очень хорошо определен известной сказкой о Царевне-Лягушке, где действуют Иван-Царевич и подаренная ему судьбой его жена — колдунья, оборачивающаяся то лягушкой, то змеей, то белой лебедью, то кукушкой, то красавицей Василисой Премудрой<sup>82</sup>.

Когда царевич печально нарушает колдовские чары, Василиса (шогда Елепа Прекрасная) оказывается в лесном краю за тридевять земель под покровительством Бабы-Яги; ей грозит опасность стать женой Кощея Бессмертного (с. 39).

Первая половина сказочного новествования является как бы описанием подготовки и проведения обряда заклинания природы. *Эпизод первый.* Царь приказывает своим снохам изготовить или новую одежду или узорчатую ткань. Как мы знаем, для каждого этапа весенне-летних обрядов изготавливались полотна с особой, приуроченной к определенному празднику вышивкой. «Коврик», изготовленный Василисой, «изукрашен златом-серебром, хитрыми узорами»<sup>83</sup>. *Эпизод второй.* Для обряда необходим ритуальный «коровай», «богач». Снохи пекут хлебы; у Василисы-

<sup>82</sup> В сказках к ней применяется слово «хитра», но не как прилагательное, а как существительное: «... она не лягушка, а кака-нибудь хитра». Афанасьев А. П. Русские народные сказки. М., 1914, т. 4, № 150, с. 33. Другие варианты см. с. 34—46.

<sup>83</sup> Афанасьев А. П. Русские народные сказки, с. 38.

лягушки хлеб такой, «что ни вздумать, ни взгадать, только в сказке сказать: изукрашен хлеб разными хитростями, по бокам видны города царские и с заставами». Вспомним болгарский новогодний «богач» с его ралом и волами, домом, хлебом, овечьей кошарой, а подчас и с насекомой<sup>84</sup>. *Эпизод третий*, главный. Праздничный пир у царя. Василиса прячет в свои рукава косточки съеденных лебедей и выливает в рукава часть налитого ей вина.

«Дошла очередь танцевать; царь посылает больших спох (жен старших царевичей), а оне ссылаются на Лягушку. Та тотчас подхватила Ивана-Царевича и пошла. Уж она плясала-плясала, *вертелась-вертелась* — всем на диво! Махнула правой рукой — стали леса и воды; махнула левой — стали летать разны птицы» (с. 34)<sup>85</sup>.

Размахивание рукавами, разбрасывание положенных туда лебединых косточек и разбрызгивание вина было обрядовым действием, а необычная пляска чаровницы-потворницы, названная в древнем источнике «многовертимым плясанием» — танцем в честь бога растительности Переплута и орошающих эту растительность вил-русалок. (Рис. 129).

Можно полагать, что в сказке о Царевне-Лягушке отражены не зимние, а именно весенние русалии: гости съезжаются в каретах, а не в санях, к столу подают лебедей, которые зимой отлетают, а самое главное —



Рис. 128. НАРОДНЫЙ РИТУАЛЬНЫЙ КОСТЮМ ДЛЯ ТАНЦА (б. Пензенская губерния)

<sup>84</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. с. 37.

<sup>85</sup> Среди широких наручей встречаются наряды, происходящие из одногоклада изготовленные одним мастером, но отличающиеся один от другого сюжетами изображений в соответствии со сказочным описанием пляски Царевны-Лягушки. В териховском кладе 1876 г. два браслета: на одном — стилизованные деревья и идеограмма воды. Он соответствует правой руке плясуньи («...стали леса и воды»). На другом — шесть птиц и два семаггла; он соответствует левой руке («... стали летать разны птицы...»). То же самое наблюдаем и на наручах клада 1903 г. из Михайловского монастыря в Киеве: символы воды и деревьев на одном (правом) и птицы на другом (левом).



Ц

результатом заклинательного танца явился расцвет природы, появились (оттаяли) озера и реки, оживилась растительность, прилетели птицы.

В этом смысле в сказке о Царевне-Лягушке есть точки соприкосновения с архаичным славянским вариантом мифа об Аиде и Персефоне, о Кошце Бессмертном и Анастасии Прекрасной. Появление имени Елены в сказке может быть связано с весенним днем Елены — 21 мая?

Не лишена интереса и социальная среда, организующая весенние ритуалы: ритуальный танец происходит во дворце царя и исполнительницей его является одна из первых дам государства — жена младшего царевича; по сказочным законам именно младший сын наследует (или добывает) «Золотое царство». Эта деталь пригодится нам при рассмотрении вещей из русских кладов XII—XIII вв., тоже относящихся к высшему придворному кругу тогдашней Руси.

\*

Серебряные браслеты-обручи с литым и гравированным узором, подчеркнутым черпевым фоном, на котором предельно четко выделяются все изображения, известны очень широко, по всей полосе походов Батыя от Рязани до Твери и от Владимира на Клязьме до прикарпатской Галицкой земли, т. е. везде там, где были зарыты клады в 1237—1241 гг.<sup>86</sup>

<sup>86</sup> Сводный перечень старых находок и библиографию я дал в «Ремесле древней Руси» (М., 1948, с. 265—270). Из более новых находок следует отметить интереснейший браслет из села Городище Деражнянского района Хмельницкой области (Галицкая земля. См.: «Археология» 1975, № 16) и пышно украшенные браслеты XIII в. из Старой Рязани (Монгайт А. Л. *Художественные сокровища Старой Рязани*. М., 1967, рис. 19—21; Даркевич В. П., Монгайт А. Л. *Клад из Старой Рязани*. М., 1978, табл. XVIII—XIX). Крупные фотографии ряда сюжетов изданы мною в «Прикладном искусстве...» 1971 г. Рис. 15, 42—45, 145—161.



Рис. 129. РИТУАЛЬНЫЕ  
РУСАЛЬСКИЕ БРАСЛЕТЫ  
ДЛЯ ПРАВОЙ  
И ЛЕВОЙ РУКИ

(аналогия сказке о  
Царевне-Лягушке:  
на правой руке — символы  
воды,  
на левой — птицы и звери

а — клад из Терехова;

б — клад из Киева

Эта повсеместность позволяет рассматривать отраженные в них русалии, как общерусское явление.

Источниковедческое богатство наручей с точки зрения нашей темы заключается в том, что в отличие от колтов, украшенных одним—двумя символами, наручи содержат целые наборы символов, взаимно дополняющих и поясняющих друг друга. На некоторых браслетах таких отдельных изображений помещено свыше десятка. Конструктивно-орнаментальная схема браслетов такова: одни из них разделены на два горизонтальных яруса, другие не имеют такого подразделения. И на тех, и на других могут быть обозначены арочки; у двухъярусных 6—8 арочек помещают только в верхнем ярусе.

Рассмотрение орнаментики следует начать с простейших символов, в значительной части уже знакомых нам. Это идеограммы воды, дождя, солнца и растительного мира в его надземной и подземной, корневой части<sup>87</sup>. (Рис. 130).

*Водная стихия*, так прочно связанная с русалиями, представлена почти на каждом браслете. Дождевые вертикальные струи или ряды точек и черточек, воспроизводящих дождевые капли, изображались на специальных вертикальных пластинках, идущих через весь браслет, пересекая ярусы там, где есть ярусное члениение.

Дождь изображался разными способами и очень часто указывалось даже назначение «небесной воды» — наряду с дождевыми зигзагами, каплями на браслетах гравировали ростки растений («крины»), схематические трилистники, орошаемые дождем. На некоторых экземплярах изображалось только вьющееся растение (ветвь хмеля?) или отдельные,

<sup>87</sup> Рыбаков Б. А. Русалии..., рис. 6, 7, 8, 15, 16, 17, 18.



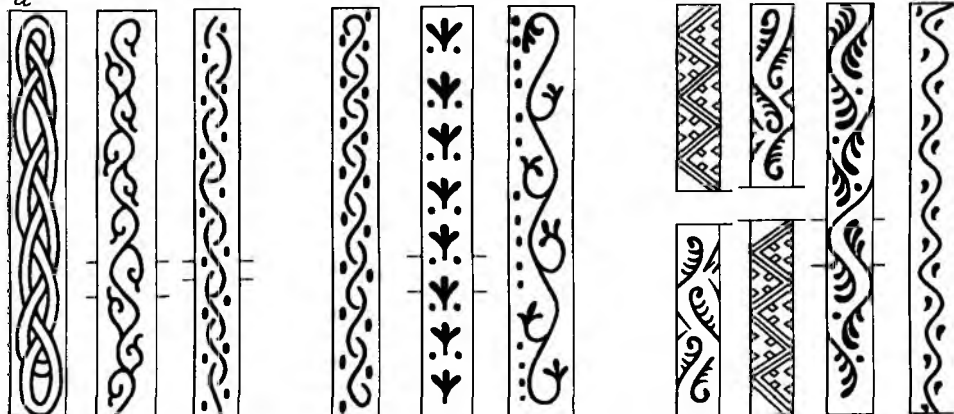
Рис. 130. СИМВОЛЫ ВОДЫ, КОРНЕЙ И СОЛНЦА  
НА РАЗНЫХ РИТУАЛЬНЫХ БРАСЛЮТАХ XII—XIII вв.  
Наверху в арочке — бог растительности и корней — Переплут

как бы отрезанные ветви. Последний рисунок встречен на браслетах из разных кладов. Вполне возможно, что эти ветки, изображенные не только на вертикальных, но и на всех горизонтальных промежутках, указывают на тот весенний праздник, который всегда сопровождался украшением домов и улиц молодыми ветвями берез — ярилин день 4 июня, сдвинутый церковным календарем со своего древнего общеславянского места и ставший «семиком», седьмым четвергом после пасхи на троицкой неделе. Березовые ветви стали непременной принадлежностью троицких празднеств вплоть до XX в.

Особого рассмотрения требуют арочки двухъярусных наручей, помещаемые всегда только в *верхнем* ярусе. На первый взгляд они производят впечатление архитектурных аркад, но изображение внутри арок зайцев, деревьев и волков заставляет нас отбросить это предположение. Наличие же дождевых капель в виде черточек, как бы стекающих по аркам, приводит к мысли, что здесь перед нами небосвод, с которого начинаются просимые во время русальских молений дожди. Эти дождевые черточки



а



б



в

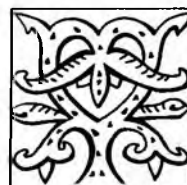


Рис. 131. СИМВОЛИЧЕСКИЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ НА БРАСЛЕТАХ

а — схема небосвода; б — дождь. Ветви растений; в — различные символы земли и воды, растений

присутствуют на упомянутых вертикальных полосах, на подземных водах нижнего яруса и как символ проникающих в растение питающих его соков — на корнях, изображаемых в нижнем ярусе. В соответствии со средневековыми представлениями о двух небесах здесь в качестве разделителя изображали некий овал, отделявший сферу небосвода («хляби небесные») от вертикальных потоков дождя, уходящих в землю. Внешне это иногда выглядело как капитель колонны, поддерживающей арку небесного свода, но при учете общей системы всех символов от архитектурного толкования следует отказаться. В пользу небосвода говорит и то, что в подавляющем большинстве случаев арочки с дождевыми знаками заняты изображениями птиц, как правило, обозначающих небесную стихию. (Рис. 131).<sup>88</sup>

Очень широко представлена символика воды в нижнем ярусе наручей. Плетенка всех видов располагалась *горизонтально*, что подчеркивало *земную* воду, увлажненную почву, находящуюся под ногами плясуний и музыкантов верхнего яруса. В какой-то мере изогнутые струны почвенной влаги соединялись с обликом корней; на них, как и на дождевых струях, обозначалось *назначение* влаги — питать растения. В этих случаях вдоль струи, точно так же как вдоль корней, ставились черточки или точки-капли, подтверждавшие водную сущность рисунка, а иногда струя обрастала как бы ворсом, что сближало ее с корнями растений.

Усиленное внимание к символике воды прямо связано с аграрной, карпологической магией, так как земля могла родить только после ее орошения небесной водой в виде дождя или тумана, осаждавшегося росой. Недаром в русском фольклоре чрезвычайно устойчивым было понятие «Мать-сыра-земля». В некоторых случаях горизонтальная плетенка воды дополняется кругами с косым крестом внутри, очень точно совпадающими с солярными знаками верхнего яруса; объяснение их нахождения среди водных струй может быть получено только после рассмотрения всего комплекса символов.

*Земля.* Изображения земли редки. На литейной форме из Киева земля представлена идеограммой, идущей еще из энеолита, — прямоугольником, разделенным косым крестом диагоналей с точкой в каждом из четырех участков. Иногда земля, пашня изображалась, как на этнографических прялках, косыми перекрестными бороздами. В одном случае (браслет из села Городища) показана пашня, засеянная семенами. Аналогией является узор на плаще св. Глеба на медальоне суздальского оплечья<sup>89</sup>.

<sup>88</sup> В своей статье о русалиях я высказывал предположение о том, что арки верхнего яруса могут изображать связанные попарно березы; это этнографы зафиксировали для многих мест в период семицко-троицких празднеств (с. 111). В орнаментике браслетов мы нередко наблюдаем полисемантизм тех или иных изображений. Быть может, самый обычай «завивать березки» и создавать из них подобие свода был связан с попыткой отображения макрокосма. Обряды, пляски и хороводы проводились в рощах под такой моделью небосвода. В арочках браслетов могло объединяться представление о небосводе реального макрокосма с обрядовым исполнением его модели, изготовленной из священных берез.

<sup>89</sup> Рыбаков Б. А. Языческая символика..., рис. 1 и 2; Гуцин А. С. Художественное ремесло..., табл. XXV, рис. 5.



*Солнце.* Солярные знаки тоже редки в узоре наручей; они встречены только на двух экземплярах одного гарнитура из клада Михайловского монастыря 1903 г. В обоих случаях они помещены в верхней части браслета.

На правом (см. примеч. на с. 695) браслете дважды дан солярный знак (с Семарглом и с птичкой), а со львом дано удвоенное солнце, что прямо указывает на праздник Купалы. Как мы помним, на календаре IV в. именно июнь отмечен знаком двойного креста и волнистым знаком воды.

На правом михайловском браслете даны два солнца с косыми крестами в верхнем ярусе и водная плетенка в нижнем.

На левом браслете, где вода была уже не нужна (она уже получена при взмахах правой руки царевны-колдуньи) и нижний ярус отсутствовал, солнце показано четыре раза на всех четырех клеймах: удвоенное июньское солнце дано на одном из средних клейм вместе с изображением журавля. Гарнитура, на котором дважды показан двойной знак солнца, предназначался для купальских русалий, но захватывал и предшествующее время весенне-летней обрядности, о чем говорят клейма с одинарным знаком солнца.

*Растительный мир.* «Зеленые святки» были временем заклинания всех сил природы в целях расцвета и созревания всего произрастающего: хлебов, деревьев, плодов, ягод, трав для скотины, лекарственных чародейных зелий. Быть может, именно в силу этой всеобъемности растительный мир и представлен на браслетах не конкретными изображениями, а обобщенными неопознаваемыми символами — от простого семени до отягощенного условными плодами стилизованного «древа».

Главным символом флоры была сердцевидная композиция (острием вверх) из переплетений, завершающаяся на острие «крином»-ростком. Крин разной степени развитости кое-где встречается в деталях орнаментики и отдельно, но преобладает сердцевидная композиция, в которой изгибы переплетений означают корни, а крин — прорастающее растение. Исследовательница плетеного орнамента А. К. Елкина, опираясь на знаменитый складень Лукиана 1412 г. (давший уже нам обозначения повсюдности), назвала этот сердцевидный в основе узор «узлом живота и смерти»<sup>90</sup>. Особо выделен ею узел «древо жизни», в чем, как мне кажется, не было надобности. Конкретный материал русских кладов знает оба варианта, употреблявшиеся равнозначно; кроме того, есть еще два сходных варианта, выражающие ту же идею «живота», жизни<sup>91</sup>. В основе первых двух «узлов» лежит архаичный ромб, разделенный на четыре части и со времен энеолита являвшийся устойчивым символом поля, плодородия, земли. В некоторых случаях на изделиях явно видны крупные

<sup>90</sup> Елкина А. К. Исторические и теоретические принципы построения плетеного орнамента. — В кн.: Художественное наследие. Хранение, исследование, реставрация. М., 1983, № 8 (38), с. 66—67, рис. 7. Узел «древо жизни» — с. 68—69, рис. 9.

<sup>91</sup> Корзухина Г. Ф. Русские клады, табл. XI. Здесь на двух браслетах дана целая коллекция таких знаков жизни.

точки-вмятины внутри каждого малого квадратика, завершающие оформление этой идеограммы засеянного поля.

Подобная символическая плетенка со знаком поля, засеянной нивы в сочетании с семарглом являлась устойчивым мотивом орнаментики киевских серебряных колтов XIII в.

Два других «узла», отражающих более позднюю фазу развития растений, построены по иному принципу: ромбическая сетка с точками-семенами исчезает, на смену семенам являются ростки. Пожалуй, из всех предложенных наименований следует остановиться на символе *жизни*, не внося в обозначение ни элемента смерти, ни «древа», которое должно выситься над поверхностью земли.

На русальских наручах большое внимание уделено показу корней растений, изображаемых в нижнем, «почвенном» ярусе предмета. Помимо условной схемы, иллюстрирующей проникновение воды в корни, здесь нередки более или менее опознаваемые рисунки корней, среди которых следует назвать хмель. Его попарно связанные корни (а хмель размножают именно так, черенками) изображались в клеймах нижнего яруса. В арочках верхнего яруса изображались боковые побеги и плети в момент цветения (в июне, около купальских празднеств), а в некоторых арочках в «древе жизни» можно узнать спелые плети хмеля с шишками, отягивающие ветви вниз, к земле. Календарно эта фаза роста хмеля может относиться к концу июня — началу июля<sup>92</sup>.

Обилие и разнообразие рисунков хмеля в разных фазах его развития не должно нас удивлять, так как и в песенном фольклоре русалий хмелю отводится важное место:

Как за Волгой яр-хмель  
Под кусточком вьется..  
Паццилю я хмелю, хмелю ярового,  
Наварю я пива, пива молодого.  
(Песня в семик)<sup>93</sup>.

Судя по свадебной, новогодней и русальной обрядности, хмель играл в русском быту столь же важную роль, сколь у более южных народов виноградная лоза, а у индоиранцев — священное растение «хома» (или сома), в котором, вероятно, следует видеть тот же хмель (древнерус. хъмель, лат. *Humulus*).

Плетенки нижнего яруса зачастую соединяют два сюжета: подземные корни и подземные, почвенные воды; на части корней точками-каплями показано проникновение воды внутрь корня. Такие же капли отмечают и более реалистично изображенные корни хмеля. В двух случаях (Киев, клад 1889 г.) корни изображены так, что их сложному переплетению придана общая форма животного. Очевидно, мастер хотел дать намек на Семаргла, но не считал возможным реалистически обрисовать облик

<sup>92</sup> *Нечипорук И. Д.* Агробиологические основы возделывания хмеля. Львов, 1955, с. 46—50. Пользуюсь случаем поблагодарить за любезную консультацию и указание литературы А. В. Кирьянова.

<sup>93</sup> *Снегирев И. Н.* Русские простонародные праздники..., т. 3, с. 123, 124.

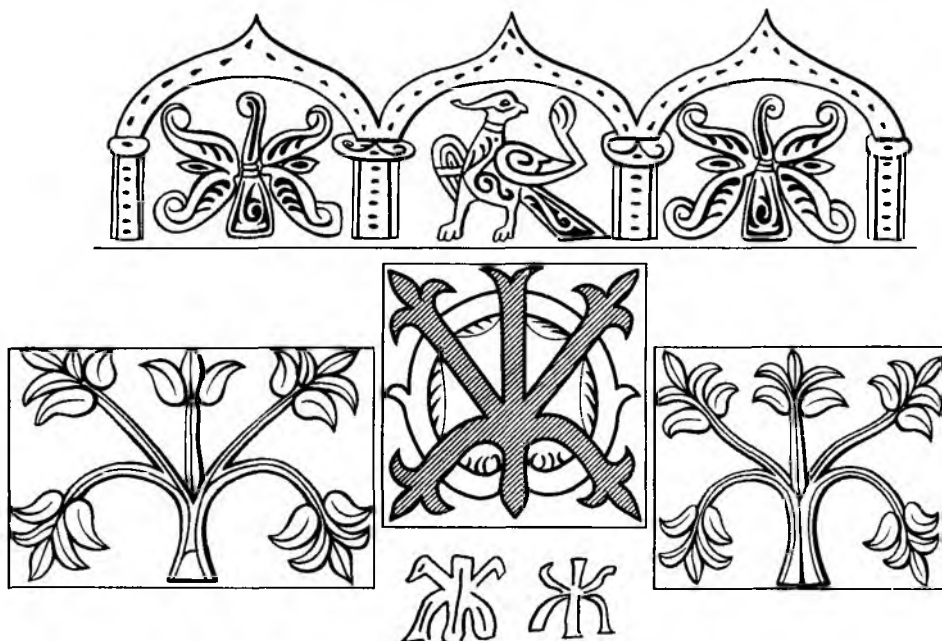


Рис. 132. РАСТИТЕЛЬНЫЕ СИМВОЛЫ НА БРАСЛЕТАХ И В БЕЛОКАМЕННОЙ РЕЗЬБЕ (внизу по бокам), ВОСПРОИЗВОДИЩИЕ БУКВУ Ж, НАЗЫВАВШУЮСЯ В СЛАВЯНСКОЙ АЗБУКЕ «ЖИВѢТЕ» — «ЖИВИТЕ!»  
Внизу буквы из надписей середины XII в. и 1161 г.

языческого божества, изобразив его в виде причудливо изогнутого переплетения корней<sup>94</sup>.

«Древо жизни», такое же как на золотых колтах и тоже с двумя птицами по бокам, известно и на браслетах. Другим вариантом древа жизни является устойчивая схема, хорошо известная и по золотым колтам и по диадеме: две массивных ветви образуют сердцевидную фигуру (острием вниз); с ветвей свисает плод, как бы сгибающий эти ветви. У места развилки ветвей от ствола отходят в стороны две других ветви, завершающиеся крупными листьями или отягощенные плодами; корни древа обычно раздвоены. Это явный символ плодородия, урожая, изобилия или, по крайней мере (если изображались не плоды, а листья), полного расцвета.

В Галицкой земле мотив древа жизни модифицировался очень своеобразно: древу придавался антропоморфный облик. То древо напоминало рогатую фигуру с расставленными ногами, то воспроизводило хорошо известную нам по вышивкам позу рожаницы<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Подробнее о корнях см.: Рыбаков Б. А. Русалин..., с. 103—106, рис. 6—8.

<sup>95</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 481, 483, 489.

Совершенно особый интерес представляет своеобразная форма древа жизни на браслете из Терихова (правый браслет)<sup>96</sup>. В арочке, под небосводом с обозначенными каплями дождя, над ветвями берез (день Ярилы?), над хорошо увлажненной землей изображено древо с массивным стволом и пятью сочными листьями-ветвями, расположенными так, что вместе со стволом они очень точно воспроизводят букву Ж, в том ее виде, как она писалась в середине XII в. (антиминс Нифонта 1148 г., крест Ефросиньи 1161 г.)<sup>97</sup>. (Рис. 132).

А ведь буква Ж имела в славянской азбуке свое имя, введенное, как и все остальные, с мнемонической целью — из обозначений букв складывались осмысленные фразы: А (аз) Б (буки) В (вѣди) — «я буквы знаю»; Г (глаголь) Д (добро) Е (есть) — «письменность есть добро»; Р (рцы) С (слово) Т (твердо) — «произноси слово твердо!»

Буква Ж называлась в этой системе «живѣте». Слово «живѣте» было не констатацией проживания, а повелительным наклоением от глагола «жить» — «живите!» или, более обобщенно, — «пусть все живет!»

Придание растительному символу такого ясного значения на новой основе, рассчитанной на грамотных людей, представляет интерес в свете всех тех сложных процессов, которые происходили во второй половине XII в.

Вторым примером такого «словесного» обращения к окружающим является рязанский браслет из клада 1970 г. Здесь, между трех распустившихся деревьев, зверя и птицы, рядом с вертикальной линией дождя, орошающего ростки, помещена сердцевидная схема, в которую вписана огромная буква Ж с процветшими четырьмя концами. Немую, символическую четырехчастную композицию из листьев, так устойчиво бытовавшую на колтах и диадеме и выражавшую ту же самую идею повсеместного заклания природы, теперь дополнила новая форма заклания посредством лаконичного императива: «живите!»

В начале XIII в. во Владимире, быть может под воздействием белокаменной резьбы соборов, возник новый стиль украшения широких браслетов, клейма которых как бы воспроизводили квадраты резного камня. Но главное в том, что наряду с обычными сюжетами здесь появляются интересно обобщенные символы, основанные на несколько более ранних, уже известных нам переплетениях корней, водных струй, солнечных кругов. В одном случае орнаментальный узел между двух птиц состоит из 0-образной фигуры («глории»), усеянной точками-каплями и переплетений, характерных для изображения корней. Вся фигура можно обозначить как идеограмму корней, повсеместно орошенных влагой. Другой символ, ритмично повторенный на другом браслете 8 раз в нижнем ярусе, представляет собой позолоченный круг, оплетенный лентами с каплями. Его можно истолковать как подземные, причудливо переплетающиеся

<sup>96</sup> Гуцин А. С. *Художественное ремесло...*, т. XV, рис. 13.

<sup>97</sup> Рыбаков Б. А. *Русские датированные надписи XI—XIV вв.* М., 1964, табл. V и хронологический график для букв Д, Е, Ж, З. Подобное начертание Ж встречается в группе № 3, датированной серединой и второй половиной XII в.

воды (или воды и корни) и согревающее их солнце, т. е. «вода» и «тепло» — два условия развития природы.

На широких браслетах обильно представлен мир реальных и фантастических животных и птиц, семантику которых не всегда можно определить, а рассмотреть их лучше в связи с основным содержанием русальских браслетов. Здесь есть птицы разных видов, звери вроде собак, или волков, семарглы, грифоны, львы, русалки-сирины, кентавры с мягкими когтистыми лапами, львы с человеческой головой и др.



Наблюдения над характером орнаментации каждого отдельного браслета или их парного гарнитура убеждают в том, что здесь, как и во многих других областях заклинительной языческой орнаментации, действовал принцип усиления обособленного положительного символа (солнце, вода, росток) не только их повторением, но и показом жизненной динамики. При всей схематичности заклинительных знаков удастся выявить динамику развития данного символа, что особенно четко выступает при анализе символов растительности: простой схематичный росток на соседнем клейме того же браслета может превратиться в пышно распутившийся, а где-то на другом конце этого же предмета он может предстать зрелым «деревом» с отягощенными ветвями. (Рис. 133).

Мастера вводили элемент развития, фактор времени, расширяя заклинительную силу на целый сезон, на все время роста растений, на все фазы его. Следует оговориться, что эти элементы не всегда располагались в строгом порядке; существенно было само наличие их на браслете.

Рассмотрим несколько примеров.

Рязанский браслет 1970 г. Вертикальные дождевые полосы; на одной — зигзаги дождя и между ними по три точки; на следующей полосе на месте этих точек — уже ростки, следовательно, в данном случае точки следует рассматривать как семена. На третьей полосе — обрубленные ветви, очевидно, символизирующие русальные (троицкие) березовые ветки.

Браслет владимирского клада: в центре сердцевидная схема основы растения, а по бокам уже готовые плоды (шишки хмеля?). На браслете из михайловского клада в нижнем ярусе в одном из клейм на переплетенном корне изображена почка, а в другом клейме в аналогичном случае дан уже распутившийся росток.

Пожалуй, самым показательным является гарнитур из двух браслетов клада 1939 г. на Стрелецкой улице в Киеве<sup>98</sup>. Здесь эволюция прослеживается и в верхнем и в нижнем ярусе. Из пяти знаков растительности первым следует считать тот «узел живота», у которого еще нет ростка над острием сердцевидного переплетения. Следующими будут две створки с птицами и семарглами, на которых сердцевидное переплетение уже

<sup>98</sup> Корзухина Г. Ф. Русские клады..., т. XL № 101. Рисунки Корзухиной Г. Ф. неточны.



Рис. 133. ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ РАСТЕНИЙ НА ОДНОМ И ТОМ ЖЕ ПРЕДМЕТЕ

увенчано ростком. Поздний этап вегетативного периода представлен на четвертой створке, где рядом помещены две сердцевидных композиции: на левой переплетение упрощено, а внутри лент-корней показаны тонко-зигзаговые линии, означающие, очевидно, сок, впитываемые корнями. В соседней арочке в центре переплетения возникает пышно распустившееся растение. Это уже последняя, высшая стадия расцвета. Но стадия полного созревания, известная по другим браслетам, здесь не показана.

Данный гарнитур, по-видимому, предназначался для весенних празднеств, но не для летних: здесь нет отягощенных деревьев, нет удвоенного солнца, которое могло бы указывать на Купалу. В пользу этого говорит и то, что здесь изображена вспаханная земля, а дождевые струи еще не поливают взошедших ростков — здесь изображена только волнистая линия дождя и черточки (капли?).

Большой интерес представляет корреляция разных форм знака растительности в верхнем ярусе с разными видами подпочвенной влаги в клеймах нижнего яруса. Выясняется, что простейшие формы знака растительности (без ростка наверху, без влаги в корнях) соотносятся с простой плетенкой, изображающей воду без солнечных кругов в составе плетенки. Развитая форма знака с пышным цветком сопровождается водной плетенкой с вкрапленными в нее одиночными солярными знаками. Знаки солнца помещены не в верхнем ярусе *над* животными и птицами, как делалось в тех случаях, когда они изображали солнце вообще или двойное светило летнего солнцеворота (Купала), а показаны вместе с водой, в единой системе почвенно-водно-корневого переплетения. Наличие солнечных знаков в воде конца весеннего сезона (расцвет, но не созревание) может означать лишь одно: в пору пахоты и сева, в пору появления первых ростков (конец апреля — начало мая) вода, питающая растения, еще холодна, а в пору расцвета (июнь) вода, в том числе и подпочвенная, уже согрета солнцем, что и показано наличием в ее ярусе солярных знаков.

Средневековые люди, готовившие браслеты для аграрно-магических действий, прекрасно понимали, что солнце — не только свет, но и тепло. Для показа теплой июньской воды они остроумно применили совмещение водной плетенки со знаком солнца.

Солярные знаки верхнего, *небесного* яруса, означавшие не теплую почвенную воду, а самое солнце, тоже отражали календарную динамику природы: на одном и том же браслете мы видим как одиночные знаки солнца, так и удвоенные, связанные, несомненно, с летним июньским солнцеворотом, с разгаром лета к купальским русалиям. Достаточно вспомнить календарь IV в., где весеннее равноденствие обозначено одним солнечным крестом, а июньское солнцестояние двумя крестами и символом воды. Совершенно то же самое мы находим на браслете из михайловского клада в Киеве: в верхнем ярусе — лев и над ним двойное солнце, а в нижнем ярусе под этим клеймом — вода, протретая солнцем. Сочетание льва и усиленного двойным знаком солнца вполне естественно, и дело здесь не только в том, что образ льва попадал к русским мастерам при посредстве импортных тканей и чеканных изделий — русские люди ежегодно ездили в южные страны, в «жребий Симов», туда, где водятся львы, и ассоциация льва со зноем «макушки лета» вполне естественна и обоснованна. Сложнее объяснить композицию на другом браслете того же гарнитура михайловского клада. Ведь этот браслет разделен на четыре больших квадратных клейма без подразделения на ярусы. В трех клеймах изображено по одному солнцу и под ними два льва и волк (пес?). Между волком и одним из львов в четвертом клейме

Данный гарнитур, по-видимому, предназначался для весенних празднеств, по не для летних: здесь нет отягощенных деревьев, нет удвоенного солнца, которое могло бы указывать на Купалу. В пользу этого говорит и то, что здесь изображена вспаханная земля, а дождевые струи еще поливают взошедших ростков — здесь изображена только волнистая линия дождя и черточки (капли?).

Большой интерес представляет корреляция разных форм знака растительности в верхнем ярусе с разными видами почвенной влаги в клеймах нижнего яруса. Выясняется, что простейшие формы знака растительности (без ростка наверху, без влаги в корнях) соотносятся с простой плетенкой, изображающей воду без солнечных кругов в составе плетенки. Развитая форма знака с пышным цветком сопровождается водной плетенкой с вкрапленными в нее одиночными солярными знаками. Знаки солнца помещены не в верхнем ярусе *над* животными и птицами, как делалось в тех случаях, когда они изображали солнце вообще или двойное светило летнего солнцеворота (Купала), а показаны вместе с водой, в единой системе почвенно-водно-корневого переплетения. Наличие солнечных знаков в воде конца весеннего сезона (расцвет, по не созревание) может означать лишь одно: в пору пахоты и сева, в пору появления первых ростков (конец апреля — начало мая) вода, питающая растения, еще холодна, а в пору расцвета (июнь) вода, в том числе и почвенная, уже согрета солнцем, что и показано наличием в ее ярусе солярных знаков.

Средневековые люди, готовившие браслеты для аграрно-магических действий, прекрасно понимали, что солнце — не только свет, но и тепло. Для показа теплой июньской воды они остроумно применили совмещение водной плетенки со знаком солнца.

Солярные знаки верхнего, *небесного* яруса, означавшие не теплую почвенную воду, а самое солнце, тоже отражали календарную динамику природы: на одном и том же браслете мы видим как одиночные знаки солнца, так и удвоенные, связные, несомненно, с летним июньским солнцеворотом, с разгаром лета к купальским русалиям. Достаточно вспомнить календарь IV в., где весеннее равноденствие обозначено одним солнечным крестом, а июньское солнцестояние двумя крестами и символом воды. Совершенно то же самое мы находим на браслете из михайловского клада в Киеве: в верхнем ярусе — лев и над ним двойное солнце, а в нижнем ярусе под этим клеймом — вода, прогретая солнцем. Сочетание льва и усиленного двойным знаком солнца вполне естественно, и дело здесь не только в том, что образ льва попадал к русским мастерам при посредстве импортных тканей и чеканных изделий — русские люди ежегодно ездили в южные страны, в «жребий Симов», туда, где водятся львы, и ассоциация льва со зноем «макушки лета» вполне естественна и обоснованна. Сложнее объяснить композицию на другом браслете того же гарнитура михайловского клада. Ведь этот браслет разделен на четыре больших квадратных клейма без подразделения на ярусы. В трех клеймах изображено по одному солнцу и под ними: два льва и волк (лес?). Между волком и одним из львов в четвертом клейме



Рис. 134. ИЗОБРАЖЕНИЯ ПЕРЕПЛУТА (удвоенные).  
ГРИФОНА И СЕМАРГЛА

*а* — литейная форма из Киева; *б* — браслет из Старой Рязани



помещена длинноногая птица и рядом с ней два солярных знака. В данном случае купальские русалии в конце июня, когда «солнце играет», символизирует птица с длинной шеей и хохолком на голове, в которой легко узнать журавля-красавку (*Anthropoides virgo*), обитающего в южной половине тогдашних русских земель<sup>99</sup>. Прилет журавлей означал приток весеннего тепла: «Журавль прилетел и теплынь принес». Весенние игры и знаменитые пляски журавлей совпадали с началом русалий. Отлет журавлей совпадал с осенними праздниками урожая: «Кто когда хочет (улететь), а журавль к спасу», т. е. тогда, когда справляли праздник первых плодов<sup>100</sup>.

Известен ряд хороводных песен, обращенных к журавлям:

Жура, жура, журавель,  
Журавушка, журавель!

Журавли, наравне с аистами, голубями и соловьями, считались на Руси «божьими птицами»<sup>101</sup>.

Известны «веснянки» — ритуальные песни встречи весны (с них, видимо, и пачипались русалии), в которых наряду с жаворонками и лебедями были и обращения к журавлям. Песня исполнялась на гудке, где поедались специально выпеченные из теста фигурки журавлей. «В старину этот обычай исполнялся взрослыми, теперь же исключительно детьми»<sup>102</sup>.

По данным орнитологов, пребывание журавлей-красавок в наших краях таково: прилет весной, в конце марта — начале апреля. Живут журавли дружными парами, и гнезда семей расположены очень далеко друг от друга на постоянных, из года в год занимаемых местах.

«Сразу по прилете на места гнездовья начипается ток, так



<sup>99</sup> Ганзак Я. Иллюстрированная энциклопедия птиц. Прага, 1974, с. 238—239.

<sup>100</sup> Даль В. И. Словарь, т. I, с. 547. Иногда журавли отлетали и позже.

<sup>101</sup> Токарев С. А. Религиозные воззрения восточнославянских народов. М., 1957, с. 51.

<sup>102</sup> Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981, с. 171, 181.

называемые «пляски», на которые собирается большое количество особей. Для «плясок» выбирается ровная сухая площадка и на ней на утренней и, в особенности, на вечерней заре собираются все гнездящиеся поблизости птицы. Собравшись, журавли образуют круг, иногда в 2 или 3 ряда, оставляя середине свободной. На середину круга выходят несколько птиц и начинают подпрыгивать, распускать крылья, вытягивать шею, наклоняться, приседать, распуская перья зоба и издавая при этом трубные звуки. Утомившиеся птицы возвращаются на свои места в кругу зрителей, а на их места, на середину круга, выходят новые и снова начинаются тапцы. Затем красавки всей стаей поднимаются, описывая круги в воздухе, и улетают»<sup>103</sup>.

Ну чем не «игрища межю селы»! Слет из разных гнездовий, хоровод, танцоры и тапцорки, «пение» и все это в прямой связи с солнцем, с зарей. Подобные игрища журавлей наблюдаются иногда и на протяжении лета.

Думаю, что особое отношение славян-язычников к журавлям объясняется этими интересными брачными танцами. Нельзя отрицать того, что календарная близость таких плясок к девичьим русальским пляскам должна была сблизить в сознании древних людей этих грациозных птиц с весенним русальским комплексом.

Браслет михайловского клада является не единственным примером изображения журавля в русском прикладном искусстве XII—XIII вв. Схематичные (сильно укороченные) журавли есть на колте из Терихова, где они находятся у символов плодородия<sup>104</sup>, и на браслете из Владимира, где журавль (?) изображен около «узла живота» и созревшего плода (шишки хмеля)<sup>105</sup>.

Но самым интересным является браслет из киевского клада 1893 г.<sup>106</sup> В шести крупных арках (браслет не разделен на ярусы) размещены четыре журавля и между ними два грифона. Между арками — орнаментальные узлы, которые можно истолковать как «корни, напаяемые водой». Все журавли обрамлены красивым сложным переплетением стеблей и ростков, образующих одинаковую стройную систему, в сердцевине которой знак земли, разделенный на четыре части с отходящими от него *во все четыре стороны* стеблями с криновидными ростками на концах. У грифонов тоже по четыре ростка, но один обращен не вверх, а вниз, к земле. Вода, земля, растительность уже, тем самым, представлены на браслете.

Динамика развития растений прослеживается и здесь: на одной створке браслета около журавлей вырастает узкий трехлиственный крин, а у дру-

<sup>103</sup> Птицы Советского Союза. М., 1951, т. II. Раздел «Журавли», автор А. М. Судилловская, с. 136.

<sup>104</sup> Гуцин А. С. Художественное ремесло..., т. XIV, р. 3.

<sup>105</sup> Кондаков Н. П. Русские клады, т. 4.

<sup>106</sup> Кондаков Н. П. Русские клады, рис. 88 и 120; Корзугина Г. Ф. Русские клады..., т. XXXV, рис. 1; Рыбаков В. А. Прикладное искусство..., рис. 43, 161.

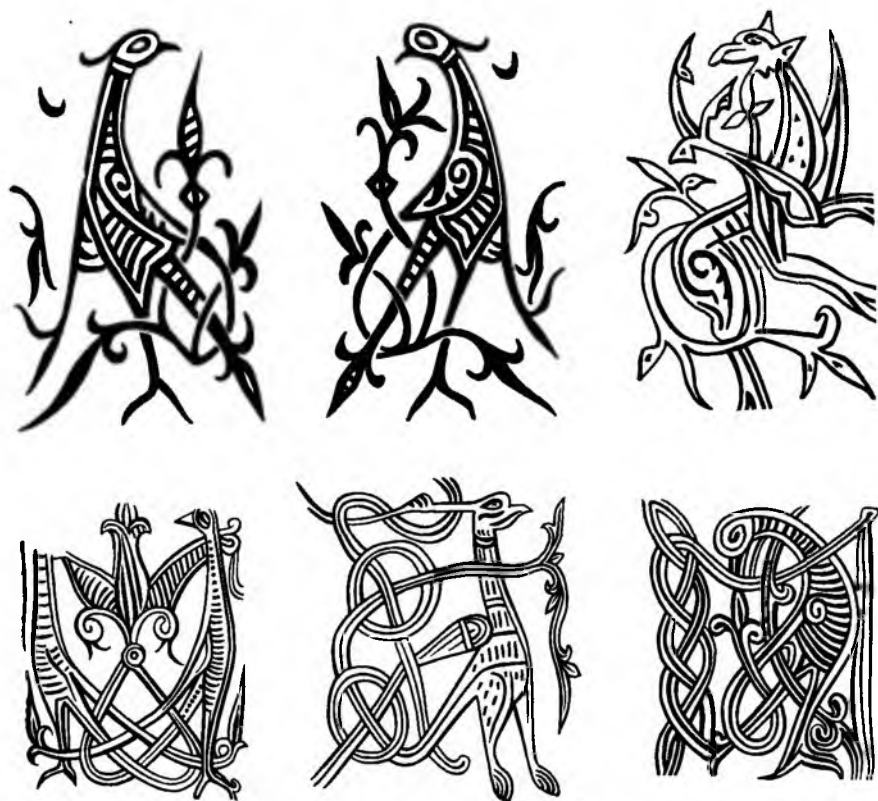


Рис. 135. ВЕСЕННИЕ ПЛЯСКИ ЖУРАВЛЕЙ И ГРИФОН (браслет из Киева).

Внизу — другие изображения журавлей

гой пары птиц растение дало уже пышную пятилиственную форму. Однако растительного символа в виде дерева с отягощенными ветвями, обозначающего созревание, здесь еще нет; следовательно, имелся в виду весенний период, завершающийся июнем, как и на браслете из стрелецкого клада 1939 г. Очевидно, время летнего солнцестояния (два солнца) было календарным пределом для браслетов с изображениями журавлей, что совпадает и со временем последних журавлиных плясок в июне (Рис. 135).

На интересующем нас браслете все журавли танцуют: одна нога журавля стоит на горизонтальном подножии арки, а другая упирается в вертикальную стойку. Птицы попарно обращены друг к другу головами. Грифоны, которые, как мы знаем еще по турьему рогу из Черной Могилы, содействовали весеннему расцвету природы, здесь вполне на месте — каждый из них обращен к одной из танцующих пар.

Журавлиные пляски нередко производились по кругу; браслет, будучи надет на руку русальской плясуньи (а это зафиксировано изображениями на самих наручах), образовывал как бы журавлиный круговой хоровод<sup>107</sup>.

Изображения журавлей есть на серебряной оправе рукояти ножа из киевского клада 1885 г. в усадьбе Есикорского, упомянутого выше в связи с пряслицем колдуньи Потворы<sup>108</sup>. На одной стороне изображены два журавля по сторонам «узла жизни» (со знаком земли), увенчанного распутившимся пятилистием. На другой стороне оправы выгравирована птица и около нее *вертикальная* водная плетенка, которая может означать только дождь, магически вызываемый на землю и растения. Такая полная магическая формула, изображенная на ноже с дорогой серебряной рукоятью, невольно напоминает нам описание жертвоприношений кур в «Слове Иоанна Златоуста». Сказав, что русские люди продолжают молиться не только Перуну и Хорсу, но и вилам, Макоши и берегиням, впоследствии отождествленным с русалками, автор поучения пишет:

«...а инии в Сворожича (Дажьбога?) веруют и в Артемиду (Ладу), им же невеличави человеци молятся и *куры им режутъ*. О, убогая курята, оже не на честь святым предашася, ни на честь верным человеком, но на жертву идолам *режются* ... а ипечи в водах потапляемы суть»<sup>109</sup>.

Моления в честь вил и берегинь, при которых кур или режут или топят в воде, прямо связаны с весенне-летними русалиями, с молениями о дожде. Журавли оказались вплетенными в такой комплекс: земля, распускающееся растение, небесная вода, нож, женщина-колдунья... Слово «потвора» («потворинъ прясльнь») могло быть нарицательным, могло быть личным прозвищем киевской ведуньи-ведьмы.

Близость пряслица к месту зарытия клада с жертвенным ножом вполне оправдывает Н. П. Кондакова, издавшего замечательную эпиграфическую находку вместе со всеми украшениями клада.

Культе журавлей, возможно, прояснит вопрос о корнях русской сказки о Жар-Птице. Эта сказочная птица наделена многими чертами, совершенно чуждыми журавлям, но следует обратить внимание на то, что многие

<sup>107</sup> В составе клада 1892 г. был найден железный топор (Кондаков Н. П. Русские клады, с. 140). Из 170 кладов, найденных до середины XX в., это *единственный* клад с такой необычной находкой. Русальский характер браслета с журавлями вполне согласуется с ритуальным значением топора: у македонских славян топор заменяет жезл предводителя русальской дружины, так и называемого «топорником» («балтаджи»). Перед обрядовым танцем он проводит топором окружность вокруг хоровода. Сам он пляшет в середине кола. «Движением обращенного вперед топора он подает знак к началу и окончанию танца» (Велецкая Н. Н. Аграрно-магическая основа и драматизация в традиционных святочных играх Македонии. Скопье, 1968, с. 109). Автор напоминает, что «на изображениях готских игр, аналогии которых с зимними русалиями показаны Веселовским, один из ряженных вооружен топором» (там же).

<sup>108</sup> Кондаков Н. П. Русские клады, с. 125—126, рис. 81. Пряслице найдено не в составе клада, а на месте клада.

<sup>109</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 59.

словесные обозначения жара, раскаленных угольев фонетически очень близки к словам, обозначающим журавлей:

- «Жеравик» — омоним, обозначающий *и журавля*  
*и раскаленные угли.*
- «Жеравь» — журавль.
- «Жеравый» — горящий, жаркий, раскаленный.
- «Жаравь» — журавль.
- «Жарявый» — горящий, жаркий <sup>110</sup>.

Близость написания, достигающая иногда омонимического тождества, привела к сближению двух семантически не связанных понятий точно так же, как близость архаичного слова «конъ» (основа, начало, кон) к «коню» привела к тому, что печной опорный столб в избе — «коник» — стал оформляться в виде конской головы.

Реальные журавли устраивают свои хороводные пляски на вечерней или утренней заре; реальные журавли в июне (когда появляются пшеницы) «каждый вечер и утро летают на кормежку на ближайšie хлебные поля» <sup>111</sup>. Сказочная Жар-Птица (может быть от «Жаравь»-птица?) прилетает на пшеницу и ее караулит от зари до зари. Огненные свойства священной птицы, ее святищиеся перья могли возникнуть в результате освященности ее лучами восходящего или закатного солнца; содействовало этому и сходство слов «жаравь» (птица) — «жарявый» (раскаленный).

А первичной основой для сказки могло служить поверье, что счастье и удача выпадает тому, кто первым увидит журавлиные русалии. Быть может, весенние русальские игрища людей должны были начинаться после того, как кто-то из людей уже увидел хоровод и пляски птиц, принесших с далекого юга тепло и расцвет природы?

Изображения журавлей вместе с покровителями растений семарглами на русальских браслетах и на жертвенном ноже подкрепляют мысль о связи русалий с журавлями. Не противоречит этому и наличие волка на одной створке с журавлем: волки, покровителем которых был св. Георгий (егорьев день 23 апреля), и в сказках о Жар-Птице выступают нередко как помощники героя. Внести большую определенность в выводы, к сожалению, не представляется возможным.

Оценивая только одну часть орнаментики языческих наручей XII—XIII вв. — аграрно-магическую символику их, мы должны признать ее весьма ценной и важной. Как и в магической орнаментации дома, когда люди стремились оградить свою «хоромину» от зла не только отдельными, изолированными символами, а всей *системой*, движением солнца, *динамикой* закономерности природы, так и в русальских браслетах и в парадной диадеме мы тоже видим продуманную систему и стремление

<sup>110</sup> Срезневский И. И. Материалы..., т. I, стлб. 845.

<sup>111</sup> Птицы Советского Союза, т. II, с. 108.

выразить календарное развитие природы, накопление вегетативной силы, динамику весеннего расцвета с целью воздействия своими обрядами на этот расцвет.

### *Русальские обряды*

Широкие серебряные наручи из аристократических кладов, найденных в разных концах Руси, раскрывают перед нами не только разнообразную и изощренную языческую символику, являвшуюся как бы письменностью карпогонической магии, но и дают нам драгоценные изображения главных языческих обрядов годового цикла — русалий<sup>112</sup>. Прямое запрещение церковью русалий («Грех есть плясати в русалиах»; «се же суть злая и скверная дела — плясанье, гусли... игранья неподобныя русалья»), категорическое осуждение женщин, исполняющих ритуальные танцы («Пляшущая бо жена — любовница дьяволя... невеста сотонина...»), вполне объясняют нам особый характер этого раздела украшений — полное отсутствие христианских изображений. Браслеты предназначались не для парадного наряда, предусматривающего появление княгини или боярыни в храме, и не для простого повседневного убора, а для торжественного, но, очевидно, потаенного участия в прадедовских обрядах.

Русальные обряды изображены на шести широких двусторчатых наручах XII—XIII вв.<sup>112а</sup> (Рис. 136).

*Киевский наруч.* Одноярусный; каждая створка разделена на три арочки. В средних арочках семарглы в необычном виде взлета. Крылья подняты и разведены в стороны, лапы протянуты вширь. Собачья морда божества окружена нимбом. Все фигуры окружены черным фоном черни.

В левой арке изображена женщина, танцующая с распущенными рукавами. Голова не покрыта, волосы лежат свободно, что, по всей вероятности, указывает на девичий, а не женский обычай. Рубаха женщины подпоясана и орнаментирована на груди. На руках, поверх рукавов — браслеты. Голова ее повернута вправо. Рукава от кистей рук до земли орнаментированы прямыми и струйчатыми линиями. Левая рука поднята вверх, правая опущена так, что струйчатый рукав касается земли.

<sup>112</sup> Рыбаков Б. А. Русалии...

<sup>112а</sup> Для устранения громоздкости в обозначении браслетов употреблю следующие условные названия:

*Киевский.* См.: Петров Н. Альбом достопримечательностей церковно-археологического музея Киевской духовной академии. Киев, 1915, вып. IV—V, рис. 1.

*Музейный* гарнитур из двух тождественных наручей коллекции Гос. ист. музея. Местонахождение неизвестно. См.: Рыбаков Б. А. Ремесло..., с. 268, рис. 60.

*Рязанский.* Найден в Старой Рязани. См.: Даркевич В. П., Монгайт А. Л. Старорязанский клад 1966 г.— Сов. археология, 1967, № 2, с. 211—223.

*Серенский.* Литейная форма из Серенского городища. См.: Никольская Т. Н. Земля вятичей. М., 1981, рис.

*Тверской.* См.: Тверской клад 1906 г.— ЗОРСА, 1915, т. XI, табл. II, рис. 1—2.

*Городищенский.* Клад из с. Городище Хмельницкой обл. См.: Археология, вып. 16.

*Демидовский.* Из с. Демидова близ Николаева. См.: Грушевский. Молотовська срібло. ЗНТ ім. Шевченка, XXV. С русалиями связан условно.

Укрупненные фотографии ряда наручей изданы мною в «Прикладном искусстве» (рис. 145—161).

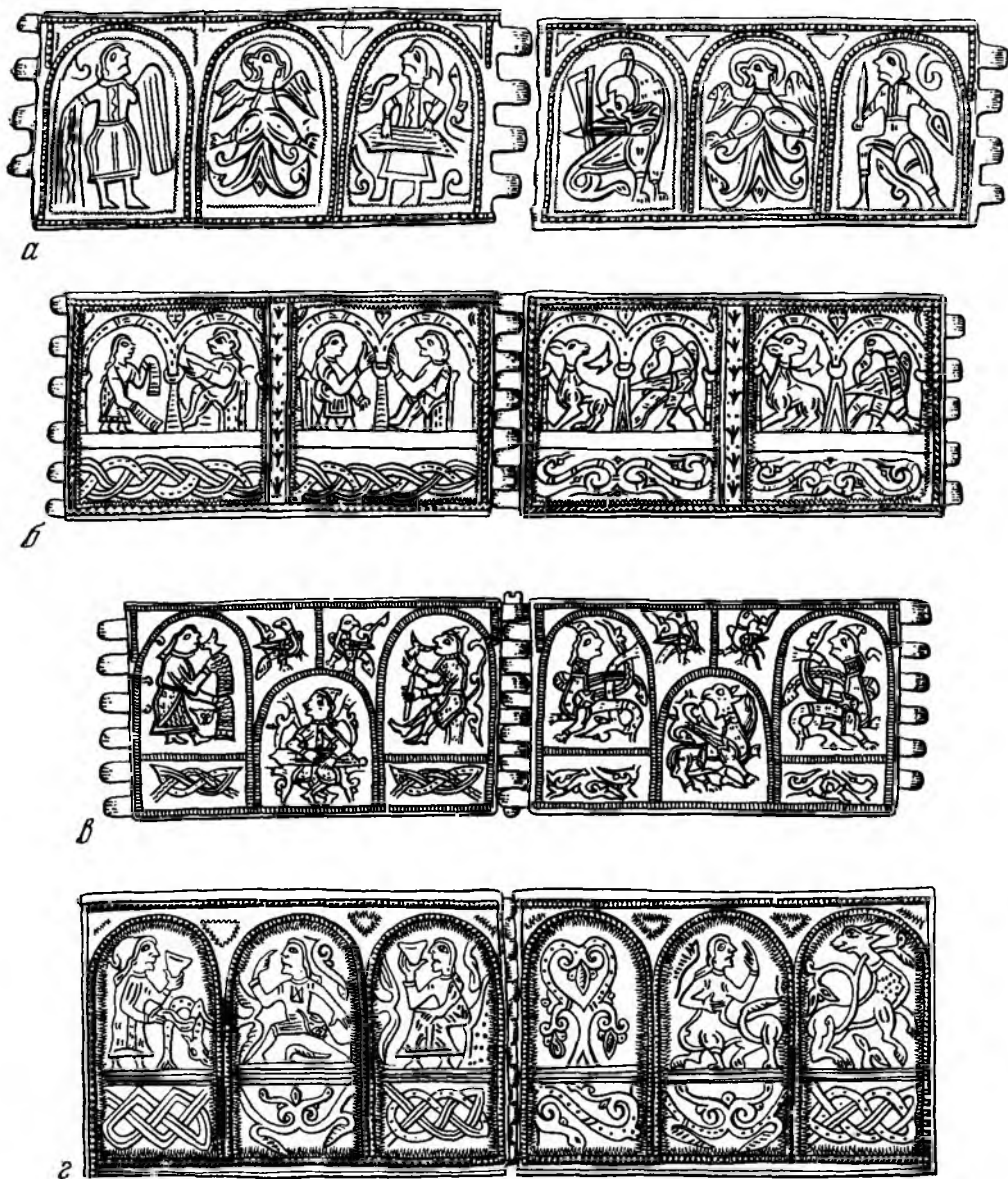


Рис. 136. СХЕМАТИЧЕСКИЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ РИТУАЛЬНЫХ БРАСЛЕТОВ, ПРЕДНАЗНАЧЕННЫХ ДЛЯ ПЛЯСОК НА РУСАЛИЯХ

а — Киев; б — место находки неизвестно (ГИМ); в — Старая Рязань; г — тверской клад



На этой же створке изображен гусяр. Он в свисающем колпаке, в длинной вышитой на груди и на предплечьях рубахе. Гусли пятиугольные. Гусляр, как и все персонажи этого наруча (включая и обоих семарглов), обращен к плясунье.

На правой створке — птица, кусающая себя за крыло, второй семаргл и в крайней правой арке — воин, исполняющий танец. Он с открытой головой, юн, безбород; рубаха вышита. В правой руке нож или меч; в левой — небольшой миндалевидный щит.

Гусляр является значительной фигурой; около него больше всего ростков, входящих внутрь арочки снизу и сбоку. Может быть, это — «леторасли» Кирилла Туровского, новые ветви, отросшие в этом году? Но главной все же является Василиса Прекрасная (из сказки о Царевне-Лягушке), исполняющая танец воды и жизни.

*Музейный* гарнитур. Два идентичных экземпляра, происходящие, возможно, из Владимиро-Суздальской земли. Их особенностью является отсутствие черни — все фигуры в арочках выделены позолотой. Есть нижний ярус со знаками воды (под участниками русалий) и с изображением корней под арками с зайцами и птицами.

Арки верхнего яруса, как уже говорилось, возможно, символизируют небосвод с дождевыми каплями. Каждая створка разделена пополам вертикальной полосой с дождевыми каплями и схематическими ростками. В образовавшихся секциях по две арки с замкнутым сюжетом и над арками у самого верхнего края помещена личина. Всего на браслете четыре личины. Быть может, эта бородастая и крайне схематичная личина над небосводом должна напомнить о существовании верховного небесного божества?

В арках той створки, где нижний ярус весь посвящен теме почвенной воды, даны две пары человеческих фигур: в правой секции в крайней правой арке изображен лицом влево мужчина, сидящий на скамеечке со спинкой, а в соседней арке — женщина, обращенная лицом к мужчине и сидящая на каком-то более легком стуле иной конструкции. Мужчина одет в короткую одежду с вышивкой на предплечье; женщина в рубахе тоже с предплечьями и с «завеской» спереди.

Оба персонажа показаны оживленно беседующими: гравер крайне тщательно и выразительно показал их руки. В соседней секции мужчина изображен очень сходно, но под левой рукой он держит мех волюнки, углы бурдюка которой высовываются сзади него.

Женщина распустила длинные рукава и танцует перед музыкантом. Левая рука поднята, правая опущена долу таким образом, что рукав касается земли. Запястья сжаты браслетами, очевидно, для того, чтобы плясунья могла управлять рукавами, изображая крылатую вилу. Полосы на рукавах-крыльях не продольные, как на киевском браслете, а поперечные; точно так изображено здесь продолжение дождевых арок на их вертикальных частях.

Плетенка воды в нижнем ярусе одновременно передает и основную идею ритуала: «вода должна напоить корни» — одна из лент плетенки (корень) на всем протяжении покрыта каплями.

Секция наруча с танцующей девушкой и музыкантом в целом дает нам общую картину трехъярусного мира.

На рассмотренной правой створке браслета изображено то, что по сказке о Царевне-Лягушке должно происходить после взмаха правой рукой, когда вокруг появились леса и воды. На соседней левой створке показаны, как и следует по сказке, птицы и звери: два зайца и две птицы. Птицы держат в клюве каких-то червяков (?), что календарно может быть приурочено ко времени пахоты и сева. Под птицами и зайцами в нижнем ярусе показаны очень декоративно парные корни.

Зайцы требуют особого рассмотрения. Прежде всего нужно обратить внимание на то, что около морды каждого зайца изображена красивая чара на поддоне — зайцев угощают. Фольклорные славянские материалы о зайцах очень обильны<sup>113</sup>. Известны песни и поговорки, связанные с зайцем; игры и танцы сохранили реминисценции древних обрядов. Заяц в фольклоре расценивается как символ мужской оплодотворяющей силы; с ним связано много эротических песенок и присловий, широко применявшихся у славянских народов в процессе свадебной обрядности. Отмечается связь зайца с фаллическим культом<sup>114</sup>.

В пользу этого говорит и одно изображение на другом браслете XII—XIII вв., где заяц показан в состоянии полового возбуждения<sup>115</sup>.

Фольклористы отмечают прочную связь зайца с идеей плодородия вообще и аграрного плодородия в частности. Наряду с этим общеизвестны приметы, объясняющие встречу с зайцем, как предвозвестие несчастья. Быть может, это следует объяснять все же предостережением: несчастье происходит не оттого, что заяц перебежал дорогу, а оттого, что человек пренебрег вещим предзнаменованием? Во всяком случае, следует помнить, что зайца называли «чертогоном». К материалам, собранным фольклористами, следует добавить исторические данные, почти синхронные нашим наручам. В летописи Давида Галицкого под 1252 г., описывающая крещение литовского князя Миндовга, летописец отмечал его языческие верования:

«Жрѣше богом своим вѣтайне: Нѣнадееви и Телявели и Диве-рикѣзу, заечьему богу... Егда выехаше на поле и выбегнаше заяць на поле — в лес, (в) роцения не вохожаше вну и не смеяше ни розгы уломити...»<sup>116</sup>.

Поставленный на третье место после бога неба и божественного кузнеца, «заячий бог» оказывается покровителем растительного мира, без ведома которого нельзя сломать ни одной ветки. Добавим к этому, что заяц был в античности зверем Афродиты, нередко выступавшей в роли богини плодородия.

<sup>113</sup> *Сумцов Н. Ф.* Заяц в народной словесности.— *Этнограф. Обзорение*, 1891, № 3; *Гура А. В.* Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре.— В кн.: *Славянский и балканский фольклор*. М., 1978; *Гура А. В.* Статья «Заяц» в проекте словаря этнолингвистического словаря славянских древностей. М., 1984, с. 129—149.

<sup>114</sup> *Гура А. В.* Статья «Заяц», с. 136—137.

<sup>115</sup> *Рыбаков Б. А.* *Прикладное искусство...*, с. 105, рис. 148.

<sup>116</sup> ПСРЛ, т. II, с. 188.

Среди севернорусских амулетов XI—XII вв. встречаются небольшие фигурки зайцев, подкрепляющие поговорки о «чертогене».

Птицы и угощаемые из чары зайцы представляют тот живой мир, который должен процветать после ритуального танца Василисы Прекрасной. В итоге перед нами на браслетах целая концепция макромира:

1. *Небесный ярус*. «Хляби небесные» и над ними четыре личины (как на Збручском идоле), очевидно, напоминающие о высшем, повсеместном божестве. С неба вниз падают капли дождя.
2. *Земной ярус*. Здесь происходит моление о воде. Девушка, одетая русалкой, под музыку танцует танец воды и жизни. Представителями фауны являются птицы и зайцы (божества растительности); к последним особо относится принос треб («жряху им»).
3. *Почвенно-земной ярус* представлен корнями растений и потоками почвенной влаги, проникающей в корни.

Гарнитур из двух тождественных наручей служит прекрасной иллюстрацией к сказке, сохранившей отголоски древних русалий. Различие правой и левой руки здесь не соблюдается, но на каждом браслете вода и волшебный вызов воды помещены на *правой* половине, а птицы, звери и корни — на *левой*, как в сказке.

*Рязанский браслет 1966 г.* Элегантный браслет, изготовленный не по стандарту: арочки здесь расположены не на одной линии, а уступом, так, что средняя арка опускается до нижнего края, разрывая нижний ярус надвое и тем самым становясь центром всей композиции. На одной створке в таком срединном месте помещен гуслияр, а на другой — грифон. (Рис. 137).

Створка с гуслияром композиционно построена так: в левой арке — плясунья, в средней — гуслияр, а в правой — мужчина, пьющий из чаши. Над средней аркой — две птицы, а в нижнем ярусе по сторонам гуслияра — знаки воды. Гуслияр и сидящий мужчина смотрят на плясунью; в эту же сторону повернута и голова грифона.

Танцующая девушка одета в рубаху и поневу; одежда ее украшена вышивкой: на поневе вышиты птичьи лапы и струйчатые вертикальные линии, ворот и подол украшены точками. Браслеты надеты. Длинные, широкие рукава украшены 8—10 поперечными волнистыми линиями. Девушка пьет из чаши (аналогичной чаше музейных наручей), орнаментированной точками и одновременно танцует, так как одна нога, обутая в изящный сапожок, поставлена на каблук. Около женской фигуры, у ее колен, изображена львиная маска.

Мужчина-русалец показан сидящим на пне(?) с могучим отростком. На нем колпак и короткий кафтан, покрытый узором из птичьих лап. В левой руке он держит короткий жезл или свирель, а правой подносит ко рту чашу.

Питье особого напитка входит в комплекс русальских экстатических действий, так как нередко танцующие падали без чувств и их отпаивали водой с настоем разных трав и чесночным соком<sup>117</sup>.

<sup>117</sup> Маринов Д. Народна вера..., с. 484.



Рис. 137. БРАСЛЕТ ИЗ КЛАДА В СТАРОЙ РЯЗАНИ XIII в.

Гусляр изображен сидящим. Кафтан его тоже украшен; на голове — колпак. Со всех четырех сторон гусляра окружают завитки ростков. Этих завитков вокруг гусляра (и здесь и на киевском наруче) больше, чем вокруг других персонажей. Гусляра на киевском браслете тоже окружают именно четыре ростка «со всех четырех сторон». Быть может, с гуслями изображался руководитель обряда, сам волхв-«облакопрогонитель»? Его центральное положение в композиции подтверждает эту мысль.

Знаки воды, находящиеся под плясуньей и под сидящим мужчиной («свирельцем?»), очень выразительны: одна линия плетенки снабжена каплями влаги, а на другой показана волнистая струя, подчеркивающая водную сущность символа.

На другой створке, как это мы знаем и по другим примерам, в нижнем ярусе показаны корни растения. В центральной створке изображен грифон, весь процизаный водными струящимися линиями и с подчеркнутым покровительством растениям: хвост его представляет соединенный фаллос с ростком, а крыло с текущими внутри него соками превращается в сочное растение.

Большой интерес представляют две симметричные фигуры семарглов, в значительной степени сплетенные из корней с показом «соков земли» и в виде точек и в виде волнистых линий. Круг этих фантастических существ образован своеобразным изгибом корня с сохранением фалличес-

ского элемента. Головы мужские в колпаках. На высоком вороте каждого четко и крупно обозначен древний знак засеянного поля — прямоугольник, разделенный диагоналями на четыре части с точкой-семенем в каждой части. По всей вероятности, здесь отразился уже процесс антропоморфизации полуиранского Семаргла, и персонажи данного браслета в большей мере отвечают позднему образу Переплута, к которому мы вернемся в дальнейшем.

В целом рязанский наруч дает нам две сферы религиозных представлений: на одной створке — корни растений, которые охраняют и напаяют божества-переплуты, и главный хранитель жизненной силы на земле — грифон-див в центре. На другой створке показаны русалии, моления людей о небесной воде, о низведении ее на растительный мир. Все очень продуманно и логично.

*Серенский браслет* известен по обломку литейной формы из раскопок Т. Н. Никольской в вятическом городке Серенске. Учитывая, что отливка получает зеркальное изображение, мы должны именно так ее и рассматривать<sup>118</sup>.

Детали, выполнявшиеся гравировкой, здесь, естественно, отсутствуют. В левой арочке изображена женщина, пьющая из кубка, сидя. В средней — плясунья с распущенными рукавами. Резчик формы позаботился обозначить груди девушки, что тоже связано с магией вызывания дождя. В правой арочке — музыкант, играющий на волынке-козе; у инструмента, часто изготавливавшегося из козьей шкуры и носившего в таких случаях и наименование козы, часто сохраняли козью голову с рогами, которая и обозначена на литейной форме<sup>119</sup>. Нижнего яруса на этой форме нет.

Таковы те древнерусские серебряные наручи, которые содержат главный и наиболее опознаваемый элемент русалий — заклинательный танец «воды и жизни». (Рис. 138).

Рассмотрим теперь те наручи, где нет плясуньи, но сюжеты изображений представляют не меньший интерес.

*Тверской браслет*. В кладе 1906 г. найдено два наруча, но один из них, довольно примитивной работы, не выделяется из общего уровня. Другой наруч выполнен великолепно твердой умелой рукой гравера и представляет для нас большой интерес. Наруч двухъярусный, верхний разделен на шесть арочек. Изображения в арках слева направо:

1. Женщина с кубком около семаргла. Внизу — знак воды.
2. Танцующий мужчина в вышитой по-украински рубахе. Внизу — корни.
3. Женщина в длинной одежде с кубком в правой руке. Внизу — знак «теплой воды».
4. Знак «плодоносящего древа» (спелый хмель?). Внизу — корень.
5. «Кентавр» со львиным туловищем. Внизу — корни (такие же как в № 2).

<sup>118</sup> Рыбаков Б. А. Русалии..., с. 109, рис. 11.

<sup>119</sup> Даркевич В. П., Монгайт А. Л. Клад..., с. 221.



Рис. 138. РУСАЛЬСКИЕ ИГРИЩА ПО ИЗОБРАЖЕНИЯМ НА СЕРЕБРЯНЫХ БРАСЛЕТАХ ИЗ КНЯЖЕСКИХ И БОЯРСКИХ КЛАДОВ XII—XIII вв.

6. Заяц (?) с процветшим хвостом. Внизу — знак «теплой воды», как в № 3.

Правая створка здесь, как и на рязанском браслете, отведена представителям и покровителям растительной природы. Таковыми следует считать «кентавра» и «заячьего бога» с цветком на хвосте и с символом мужской оплодотворяющей силы. Отягощенное древо — желаемый, испрашиваемый результат молений.

Левая створка, тоже подобно рязанскому наручу, отведена под показ людских молений. Главной фигурой является русалец, показанный в момент «многовертимого плясания»: широко, как на бегу, расставленные ноги, поднятая ко лбу правая рука, широко откинута назад левая.

Наиболее интересна крайняя левая арочка, в которой обычно на других браслетах находилась плясунья-русалка с распущенными рукавами. Здесь изображена девушка в длинной одежде с вертикальной орнаментированной полосой от ворота до подола, с подобранными рукавами и с конической чашей в левой руке.<sup>120</sup> Перед девушкой находится сильно изогнутое существо, как бы вырастающее из земли. Его узкое тело напоминает ствол растения: внизу, у земли оно расширяется; так нередко изображают корни, комлевой конец растения. По узкому лентообразному телу идут точки-капли, как на корнях нижнего яруса на многих наручах. 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. (Рис. 139).

Нет никаких сомнений в том, что перед нами изображение двух частей обряда в честь Семаргла-Переплута: в центре — пляска, а в боковых арках — питье из рогов.

*Городищенский браслет из Галицкой земли*<sup>121</sup>.

Створки браслета неоднородны; на одной — две широких арки, разделенные вертикальной плетенкой, символизирующей дождевую воду. На другой створке три арки, и разделителями их являются подобия столбообразных идолов. (Рис. 140).

Сюжеты изображений в пяти арках-небосводах таковы:

1. (слева) Две женщины сидят напротив друг друга. Над ними подвешена полукругом какая-то завеса (?) из четырех—пяти рядов. У левой женщины в одной руке турий рог с оковкой, а в другой — предмет, напоминающий прялку с куделью. Правая рука с прялкой выставлена на передний план. Вторая женщина выставляет вперед веретено, а правая рука показана как бы в благословляющем положении по отношению к рогу. Обе женщины одеты в длинные платья с узором на подоле; у правой — узорчатый пояс. Головы не покрыты; ноги обуты в туфли.

<sup>120</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство..., с. 103, рис. 136. Увеличенное фото, позволяющее разглядеть детали.

<sup>121</sup> См. публикацию В. И. Якубовского («Археология», № 16. Київ, 1975, с. 95, рис. 8). Опубликованный рисунок не дает представления о важных деталях. Я благодарен В. И. Якубовскому и П. П. Толочко за присылку мне превосходных фотографий.



Рис. 139. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ СЕМАРГЛУ.  
Браслет из тверского клада XII—XIII вв.

2. Вслед за вертикальной дождевой полосой под широкой аркой небосвода изображены две птицы, крылья которых превращаются в некое подобие сох с коротким грядилем (см. рисунок этнографических сох). На груди у каждой птицы четкая вертикальная зигзаговая линия.

3. На второй створке в левой арке тоже две птицы, но без зигзага на груди. Из их крыльев вырастает крупный пятилистный росток — обычная идеограмма растительной силы.



Рис. 140. ЗАКЛИНАНИЕ  
ЛЬНА И ПРЯЖИ  
НА БРАСЛЕТЕ  
ИЗ ГОРОДИЩА  
(Галицкое княжество)  
XII—XIII вв.

Верхний ряд —  
укрупненные  
фотографии  
Нижний —  
общая схема.

- a* — посиделки-супрядки;  
*б* — заклинание пахоты;  
*в* — растительный символ и  
волк на засеянном  
поле;  
*г* — женщина и кувыркаю-  
щийся на поле «волко-  
длак»-волхв (?)

*a**б*



4. Между двумя столбами-«идолами» изображен волк с «процветшим» хвостом. Его морда повернута влево, и он смотрит на самую верхнюю личину, помещенную выше арок.

Исключительно интересным является то, что все пространство между двумя столбами покрыто особым видом двойной перекрестной черневой штриховки: углубленные линии залиты чернью, а десятки образовавшихся ромбиков снабжены точками в центре. Перед нами типичное условное изображение *засеянного поля* (см. выше). Волк идет по засеянной ниве.

5. В последней секции браслета дана такая сцена: волк кувыркается, задрав высоко задние ноги; хвост у него обычный, без цветка на конце. На волке два пояса: один у бедер, другой посередине живота. Справа от волка — женщина в полураспахнувшейся юбке (поневе?); в руке у нее или конец пояса или какой-то стержень. Морда зверя обращена вправо и закрывает часть живота женщины.

Представляют интерес и малозаметные узоры в углах между арками: над сценой с двумя пряхами слева изображен типичный знак растения с боковыми ветвями (см. рис. 140), а в правом углу — только одна овальная черточка, которая может изображать семя. Над птицами с пахучими орудиями слева едва намеченная схема ростка (встречающаяся и на браслетах из других мест), а справа — пять четких параллельных бороздок, которые, возможно, и означают борозды на поле.

Композиция второй створки с тремя «арками» иная. Здесь средние треугольники (над двумя «идолами») вдвое больше по площади, и они использованы так: над правым столбом весь треугольник четко заштрихован узором «засеянного поля» с обозначением семян в каждом квадрате. Тема засеянной нивы доминирует на браслете. Другой большой треугольник использован для изображения круглой личины с рожками, проходящей над левым столбом, который от этого стал трехглавым. По другую сторону поля, в правом уголке створки — тоже личина, но из-за недостатка места нечетко исполненная.

Итак над дугами «арок» — поле с семенами, по сторонам которого две личины два божества (?).

Весь этот верхний ряд содержит изображения: одного семени, борозд на поле, двух ростков, одного засеянного поля и двух богов, из которых один рогат.

Столбы очень сходны между собой и внешне симметричны. Капители столбов оформлены в виде голов львиц; у правой капители отсутствуют уши, что несколько уменьшает сходство со львицей, но следует сказать, что и в белокаменной скульптуре Владимиро-Суздальской земли встречаются (особенно в консолях) львиные морды без обозначения ушей. Базы столбов даны как морды львов: у левого льва морда лежит на лапах, а у правого особенно подчеркнута его косматая грива. По всей вероятности, в эти две львиные пары заложена идея семейности, продолжения жизни (как на свадебном браслете из Чернигова)<sup>122</sup>, что вполне гармонирует с засеянным полем, по сторонам которого расположе-

<sup>122</sup> Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и скульптура, т. II, с. 428, рис. 211, 2.

ны эти львиные столбы. Личины правого столба, отделяющего поле с волком от сены кувырканыя, в значительной мере антропоморфны, в них львиное сливается с человеческим.

Общая идея орнаментации вполне ясна: данный наруч, как и все подобные двустворчатые браслеты с языческой семантикой, предназначался для аграрно-магических заклинательных действий, но его необычность, уникальность, отсутствие знакомых нам сцен русальских плясок требуют специального анализа каждой из пяти секций отдельно и всех пяти в комплексе.

Первая секция (с двумя сидящими женщинами) хорошо расшифровывается при помощи этнографии: прялка с куделью, пустое веретено без спряденых нитей, седалища у каждой пряжи — все это указывает на известные «посиделки», «супридки», совместное веселое прядение, начинавшееся на рубеже осени и зимы в октябре—ноябре.

Около 26 октября в «дмитровскую» пятницу происходило поминание предков, а 28 октября отмечался день Параскевы-Льянницы (девятая пятница языческого года)<sup>123</sup>. Самая ранняя пора празднеств, открывающих сезон посиделок, — 1 октября, «покров пресвятой богородицы» (старый стиль); вторая дата девичьих праздников — «кузьминки» — 1 ноября, когда прядение уже повсеместно шло.

Открытие сезона сопровождалось играми ряженых, возглавленных «двумя барынями»<sup>124</sup>. Этнография объясняет нам не только наличие двух женщин, сидящих с прялкой и веретеном, но и загадочные полукруги, свисающие сверху:

«... К Покрову-дню ткут крестьянские девушки, задумывающиеся о женихах, так называемую *обыденную пелену*. Собравшись вместе, они с особыми, приличными этому случаю песнями, теребят лен, прядут и ткут его, стараясь непременно окончить работу в один день, *обыденкой*. Приготовленную таким образом пелену (холстину) перед обедней на Покров несут к иконе покрова».

Иногда срок изготовления обетной холстины передвигается ближе к концу октября. В Вологодской губернии (до 1849 г.)

«... было обыкновение строить девятой пятнице *обыденную пелену* аршина в полтора...» (несколько более метра)<sup>125</sup>.

Вот такая холстина-обыденка и изображена, очевидно, над головами двух пряж в первой секции нашего браслета.

В языческих представлениях Пятница-Льянница отождествлялась с древней Макошью<sup>126</sup>. Быть может, именно поэтому на вершине столбов-идолов изображены львицы, представительницы *женского* начала? Во вся-

<sup>123</sup> Чичеров В. И. Зимний период..., с. 13, 37, 44; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 390—392.

<sup>124</sup> Чичеров В. И. Зимний период..., с. 44.

<sup>125</sup> Чичеров В. И. Зимний период..., с. 40; Коринфский А. А. Народная Русь. М., 1901, с. 429—430.

<sup>126</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 392.

ком случае, мы вправе соотнести двух прях, возносящих священный рог, к культуре Макоши, в котором именно эта функция — покровительницы прядения и ткачества — уцелела вплоть до конца XIX в.<sup>127</sup> Семя и росток, показанные в уголках этой секции, указывают на основную функцию богини плодородия, которая в данном случае отступает на второй план.

Вторая секция (птицы и сохообразные придатки к крыльям). Обычайнейший сюжет — две смотрящие друг на друга птицы — здесь осложнен добавлением к их крыльям угловатых конструкций в виде буквы А. На Украине широко известны пахотные орудия такого типа: рукоять, короткий грядиль, перемычка, соединяющая грядиль с пашущей частью, и ремни, идущие к упряжи. Все это, включая ремни упряжи, здесь налицо, но, разумеется, в несколько орнаментизированном виде. Створку можно истолковать как заклинание весенней пахоты. Это подтверждается третьей створкой, на которой между птицами, на месте сох, появляется огромный росток — хороший пример орнаментальной динамики: вспахано, посеяно и взшло. Правый уголок второй створки подтверждает расшифровку конструкций как сох — там изображены борозды. (Рис. 141).

Самым сложным является истолкование двух последних, взаимосвязанных секций brasлета. Они связаны соседством с львиноголовыми столбами, связаны четкой идеограммой засеянного поля и дважды повторенной фигурой волка. Культ волка очень древен и сложен. Помимо общеизвестных отрицательных сторон этого хищника, мы в фольклоре нередко находим обрисовку и положительных качеств волка. Волки считаются пожирателями чертей, т. е. носителей активного зла. Встретить волка в пути — к добру. В сказках серый волк помогает Ивану-Царевичу. Быть может, для древних славян-земледельцев волки были полезны весной, когда всходили яровые хлеба и лен, а в лесных чащах было множество рогатой мелочи (косули, дикие козы, серны), оленей, кабанов, которые причиняли огромный вред молодым зеленым. Волки на открытом пространстве засеянных нив легко травили эту живность, невольно оберегая тем поля от потравы. Покровителем волков у восточных славян был святой Георгий, «волчий пастырь», а если углубляться в античную древность, то в Греции таким покровителем был Аполлон (Аполлон Ликейский, «Волчий»); Аполлон в некоторых мифологических эпизодах превращается в волка. Мать Аполлона и Артемиды — богиня Лето — тоже оборачивалась волчицей. В знаменитом дельфийском святилище Аполлона было медное изваяние священного волка, спасшего храмовые сокровища<sup>128</sup>.

Патронат св. Георгия над волками приводит к своеобразному восприятию хищных действий зверя: «Что у волка в зубах — то Егорий дал»<sup>129</sup>. Это приводит к тому, что нападение волка на скотину рассматривается как признак будущей удачи и довольства. У сербов считается, что волк приносит удачу и специально может предсказывать урожай<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 379—388.

<sup>128</sup> Лосев А. Ф. Античная мифология. М., 1957, с. 282.

<sup>129</sup> Токарев С. А. Религиозные верования..., с. 47.

<sup>130</sup> Кулишић Ш. и др. Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 82.

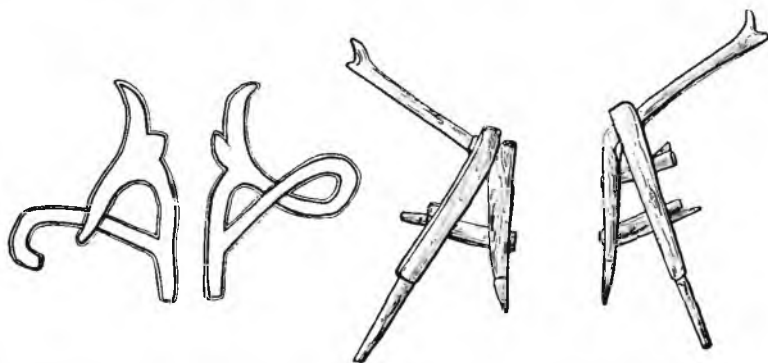


Рис. 141. НЕОБЫЧНЫЕ КОНСТРУКЦИИ ОКОЛО КРЫЛЬЕВ ПТИЦ  
И ОДНОРУЧНЫЕ РАЛА

Интересно древнее наименование волка, сохранившееся лишь в заговорах: «хорт» (Брянская обл., мои записи в с. Вициже 1940 г.). Многие славянские народы отмечали среди зимы на святках «волчьи праздники», долженствовавшие умиротворить паству солнечного Егория, особенно лютою в зимние месяцы.

Особый интерес представляет «ликантропия» — оборотничество людей в волков с возможностью обратного превращения в человеческий облик.

Такие поверья широко распространены у русских, украинцев, белорусов, поляков, болгар<sup>131</sup>.

Самые ранние сведения о ликантропии сообщает Геродот, описывая нравы неvroв (праcлавян, живших на территории современной Белоруссии и северной Украины):

«Эти люди (невро), по-видимому, оборотни. Ведь скифы и эллины, которые живут в Скифии, говорят, что раз в год каждый невр становится волком на несколько дней и затем снова возвращается в прежнее состояние»<sup>132</sup>.

Рассказ, записанный недоверчивым Геродотом, которого клятвенно уверяли в его достоверности, смыкается через две с половиной тысячи лет с многочисленными этнографическими данными, преимущественно из тех зимних мест, где в древности обитали невро. Наш браслет найден близ земли неvroв и в самом центре ареала сведений о волкодлаках. Именно в Галиции (где был найден браслет с волками) и в Польше «на коляду» (новогодние святки) бегали по селу с *учелом* волка и с волчьей шкурой (а «волкодлак» и означает буквально «волчья шкура») ряженые, т. е. активные участники святочного ритуала<sup>133</sup>. Сохранилось много вариантов рассказа о том, как колдун превратил в волков весь свадебный поезд из-за того, что его не пригласили на свадьбу. Под шкурой убитого оборотня-«волкодлака» находят обрядовый пояс «вясельнага маршалка»<sup>134</sup> (по-русски — свадебного «тысяцкого») — главного распорядителя свадебного ритуала. Это связано, по всей вероятности, с тем, что на зимние святки (от 24 декабря по 6 января ст. ст.) приходились и массовые свадьбы после филипповского поста и «волчьих праздники», когда рядились в шкуры и маски.

О связи волкодлаков со жреческим сословием говорят строки Кормчей:

«Облакогонештеи от селян влъкодлаци нарицаються. Егда убо погыбнеть луна или слънце, глаголють: «Влъкодлаци луну изъедоша или слънце»<sup>135</sup>.

«Облакогонители» — это один из высших разрядов волхвов, ведающих погодой, облаками и даже солнцем. «Селянам», прозвавшим их волкодлаками (вурдалаками, вовкулаками), они могли являться, очевидно, и в волчьем обличе, ряжеными. Военные и жреческие функции на том этапе общественного развития вполне еще могли совмещаться: напому близость терминов «князь» и «жрец» (kněz, księdz) в славянских языках. «По русским поверьям, — пишет А. Н. Афанасьев, — вовкулаки

<sup>131</sup> Moszynski Kazimierz. Kultura ludowa Slowian. Krakow, 1934, в. II, s. 576.

<sup>132</sup> Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982, с. 141—142.

<sup>133</sup> Афанасьев А. Н. Русские народные сказки, с. 765.

<sup>134</sup> Никольскі Н. М. Жывёлы у звычайх і абрадах. Менск, 1933, с. 50.

<sup>135</sup> Афанасьев А. Н. Русские народные сказки, т. I, с. 736.

бывают двух родов: это или *колдуны*, принимающие звериный образ, или превращенные в волков чарами колдовства» ... «Одно из названий, знаменующих волшебные чары: «*кюдеса*» в новгородской губернии служит для обозначения обрядового ряженья, окучивания в мохнатые шкуры: «*кудес*», «*кудесник*» — замаскированный человек»<sup>133</sup>.

Обращение оборотней в волков происходит (в Польше) два раза в году: на *коляду* и *Иванову ночь* (ночь с 23 на 24 июня)<sup>137</sup>. Процедура превращения человека (мужчины) в волка происходит двояко: или набрасыванием на него *волчьей шкуры* или же посредством «*волшебной наузы*» — ремня или лыка, заговоренного заклятием, которым *опоясывают* оборотня и он становится волком до тех пор, пока чародейный пояс не изотрется или не будет порван<sup>138</sup>.

Напомню, что на волке в пятой секции нашего браслета надет узорчатый пояс.

Образ волка хорошо известен не только русским поверьям и сказкам, но и серебряному и белокаменному «*фольклору*». В белокаменной резьбе Владимиро-Суздальской земли XII—XIII вв. наряду со львами, грифонами и птицами встречается и волк. На одном только Дмитровском соборе изображено свыше двух десятков волков<sup>139</sup>. (Рис. 143).

Первым волком, выгравированным на русском средневековом серебре, является волк на оправе турьего рога из Черной Могилы. Этот волк, как и его сказочные потомки в XIX в., благожелателен к человеку, к природе и к жизненному началу вообще — он принимает участие в поиске смерти мертвящего все живое *Кощея*.

В качестве другого примера благожелательного волка можно привести браслет из Старой Рязани, синхронный анализируемому и отстоящий от черниговского почти на три столетия<sup>140</sup>. Каждая створка браслета разделена на два яруса, а каждый ярус подразделен на три квадрата. (Рис. 142).

Центральным знаком на каждой створке в верхнем ярусе является знак земли и растений (рис. 142), по бокам которого на левой створке изображены волки с процветшими хвостами, а на правой — птицы. В нижнем ярусе волк и птица размещены в среднем квадрате, а по сторонам их — пышные символы набравшего силу растения. Особенно интересен

<sup>136</sup> *Афанасьев А. Н.* Русские народные сказки, т. III, с. 527—530.

<sup>137</sup> *Афанасьев А. Н.* Русские народные сказки, с. 528.

<sup>138</sup> *Афанасьев А. Н.* Русские народные сказки, с. 553.

<sup>139</sup> *Вагнер Г. К.* Скульптура древней Руси. М., 1969, с. 274. Автор склоняется к тому, что изображены барсы, но с «собакоподобной мордой». В некоторых случаях волчья сущность «барсов» бесспорна. См., например, рис. № 205 на с. 325. Шерстистый ожерелок, жесткая грива и очень длинная морда не позволяют согласиться с автором. См. также рис. 252 на с. 389. Такими же волчьими признаками обладает и рельеф Георгиевского собора в Юрьеве. См.: *Вагнер Г. К.* Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. М., 1964, фото на с. 105.

<sup>140</sup> Лучшее всего браслет издан в книге «Произведения искусства в новых находках советских археологов». М., 1977. Статья В. П. Даркевича «Древняя Русь X—XIII вв.», с. 158—159.





Рис. 142. БРАСЛЕТ С ИЗОБРАЖЕНИЯМИ ПТИЦ, СИМВОЛОВ ЗЕМЛИ, РАСТИТЕЛЬНОСТИ И ТРЕХ ВОЛКОВ (Старая Рязань, XIII в.)

символ, расположенный направо от волка. Это — растение в форме буквы Ж, окруженной кругом и шестью гранями, как обычно в деревянной резьбе изображался «громовой знак». Символ в высшей степени полисемантичен: круг и вписанный в него шестигранник должны обозначать вселенную, «белый свет». Четыре ростка, устремленные в разные стороны, хорошо знакомы нам еще по вещам X в.; они означают, как уже неоднократно говорилось: «пусть все и повсюду расцветает!».

Образованная этими ростками буква Ж говорит сама за себя, так как в древнерусской азбуке она называлась «живѣте», т. е. «живите!». Дождевые струи, ростки и ветки в узких вертикальных полосках дополняют общую картину.

Трое волков органично вписаны рязанским гравером начала XIII в. в символическую композицию, пропизанную идеей жизни и расцвета природы на земле при помощи неба (света и дождя).

В упоминавшейся белокаменной резьбе волки часто соседствуют с Ж — «живѣте». На Дмитровском соборе свыше 80 раз высечены изображения стилизованного растения в форме «живите»; некоторые из них в непосредственном соседстве с волками. (Рис. 143).

Возвратимся к городищенскому браслету. Волк с процветшим хвостом, аналогичный волкам на соборах и на других браслетах, теперь не должен уже нас удивлять. А тщательно изображенное на браслете поле, где вычеканено каждое семя, полностью соотносится с той растительной символикой, которая может быть прослежена на других русских изделиях того времени.

Последнее, что мы должны выяснить, это — сцена в пятой створке



Рис. 143. ИЗОБРАЖЕНИЯ ВОЛКОВ (так пазываемых «барсов с собаководной головой») В БЕЛОКАМЕННОЙ РЕЗЬБЕ XII—XIII вв. ВО ВЛАДИМИРО-СУЗДАЛЬСКОЙ ЗЕМЛЕ

браслета: под знаком засеянного поля куврыкается волк, перепоясанный двумя поясами, из которых один щедро орнаментирован. Стоящая рядом женщина держит в руке (около морды волка) ремень или пояс (?) или какой-то короткий стержень (?). Обращает на себя внимание, что женщина как бы начинает спимать с себя юбку (неспивную поевсу — плахту, т. е. ткань, обернутую вокруг бедер); одна нога женщины обнажена выше колена, что заставляет вспомнить распространенный еще в XIX в. обычай ритуального соитуса на всаханном поле. Пережиточной и очень широко распространенной формой этого магического обряда (символическая магия плодородия) являлся обычай катать по полю священника. Обычай, идущий, по-видимому, из очень глубокой древности, когда все нахотпы: угодыя были в общем владении всего рода. Естественно, что тогда обряд должен был выполнять сакральный глава рода, а исполнение его отдельными супружескими парами — явление позднейшее, связанное с нарцеллярным хозяйством.

Сведений о пережитках архаичной формы обряда у нас очень много; указанная выше непристойная сущность ритуала заклинания плодородия была заменена кувырканьем и катаньем по земле, по полю. Приведу несколько этнографических примеров:

«В д. Нежино Московской области женщины катали по озими или льну священника или дьякона, чтобы посев был тучен и спор, а в некоторых селах Рязанской губернии, чтобы уродился хороший лен при этом приговаривали: «Каков попок, таков и ленок» ... В приведенных примерах женщины катались не сами, а валили на землю священника или дьякона во всем облачении, что, видимо, придавало обряду в их глазах большую силу...»<sup>141</sup>.

В XIX в. православные священники выполняли ту ритуальную функцию, которую в древности, очевидно, выполняли волхвы и кудесники.

Все привлеченные материалы и вытекающие из них заключения приводят нас к следующей расшифровке двух «волчьих» секций городищенского браслета: по всей вероятности, мы имеем здесь дело не с простым волком, а с *волкодлаком*, волком-оборотнем, т. е. с ритуально преобразенным волхвом-кудесником, сохранившим свой нарядный пояс — залог возвращения в свой человеческий облик. Четвертая секция браслета указывает на прямую связь волка с засеянным полем; поле, судя по содержанию первой секции, было «ленищем», засеянным льном. Обрамляющие поле столбы являются не столько идолами, сколько деликатным иносказанием идеи плодородия: с одной стороны поля льявица со львом и с другой тоже льявица со львом. В последней секции волхв-кудесник (т. е. по материалам Афанасьева замаскированный человек) с волшебным поясом — «облакопрогонитель-волкодлак» кувыркается в непосредственной близости от поля. В выполнении обряда принимает участие женщина. В верхней части всей этой створки в треугольниках между арками, над птицами с большим знаком растительной силы, над засеянным полем и волком и над женщиной с волкодлаком-кудесником размещены символы, полностью гармонирующие с содержанием основных изображений: над «волчьими» секциями четко обозначенные чернью и тщательной прочеканкой борозды и семена «засеянного поля», а в соседнем треугольнике — узколицая бородатая голова мужчины с рогами (или торчащими ушами?). Это, почти несомненно, Волос-Велес, «скотий бог», праздничными днями которого были «волчьи праздники» на зимних святках.

Волос-Велес был очень архаичным божеством, восходящим, возможно, к охотникам палеолита, маскировавшимся в звериные шкуры и во время охоты и во время заклинательного ритуала. Лингвисты полагают, что от волосатости-«волохатости» вождей и жрецов произошло имя божества и наименование волхвов<sup>142</sup>. Позднее, вероятно в неолите и в бронзовом

<sup>141</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 151. См. также с. 114 и 186. Географический диапазон обряда значительно шире приведенных примеров.

<sup>142</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 421—431.

веке, Волос стал «скотьим богом», покровителем уже прирученных зверей. К средневековью обозначилась новая ипостась божества — он стал богом богатства вообще («скотница» — казна) и хлебных запасов. Вплоть до начала XX в. крестьяне Подмосковья завязывали последнюю жмень колосьев на сжатом поле в узел и оставляли, не сжигая, ее «Волосу на бородку». Вот эта аграрная функция Волоса и отражена на городищенском браслете, так как в соседнем симметричном треугольнике наверху помещен рисунок засеянного поля и, кроме того, такое же поле (с волком) вплотную подступает к изображению Волоса.

Итак, драгоценный исторический источник — серебряный браслет из Галицкой земли — в отличие от других знакомит нас не с русалиями, а с особым циклом обрядов, связанных со льном.

1. Посиделки-супрядки. Две женщины (две, как и в этнографически зафиксированных обрядах) поднятием священного рога провозглашают заклинание, связанное с такими предметами, как прядка с куделью, веретено, «обыденная пелена» — холстина. Время обряда — очевидно октябрь, когда на день Параскевы («Пятницы-Льяницы») 28 октября ст. ст. торжественным обрядом начинались посиделки в XIX в.

2. Вертикальная плетенка символизирует дождь, который тоже должен входить в число заклинаемых явлений.

3. Сохи и птицы явно указывают на пахоту, которая под лен производилась в русских областях перед 21 мая, чтобы 21, в день Константина и Елены, произвести сев: «Сей лен на Олену!» Наверху в уголке — борозды.

4. Птицы и символ вегетативной силы. Пояснений не требует.

5. Волк и Волос; тщательно изображенное засеянное поле. Значение волка раскрывается при анализе последней секции.

6. Столбы, обрамляющие поле с личинами львов и львиц. По всей вероятности, здесь содержится намек на парность, на источник плодovitости — соединение женского и мужского начала, прямо связанное с магией плодородия. Недаром над одним из столбов помещено изображение Волоса.

7. Последняя секция (как и первая) является ключом к расшифровке всей системы символических изображений. Раскрытие содержания может стать убедительным лишь в том случае, если мы примем допущение, что волкообразный персонаж пятой секции не просто волк, а волк-оборотень, «волхв-волкодлак», человек, принявший посредством волшебного пояса («науза») волчье обличье. Наузы часто упоминаются в поучениях против язычества, начиная с Кирилла Туровского (XII в.), приравнивавшего «пауз дошение» к «коцюнам (мифам) и бесовским песням»<sup>143</sup>.

«Грех есть носити науз как любо». Монахи исповедовались: «Согреших, наузы вязах на себе и к волхвом и к обавником и к чародеем ходих... согреших, наузы на себе нося». Те, кто «к волхвом ходит ворожи ради или наузы емлет потворныа», наказывались так: 40

<sup>143</sup> Срезневский И. И. Материалы..., т. III, стлб. 343.

дней не есть мяса и молока и на 3 года епитимья. К пошению волшебных повязок были причастны даже священники: «Аще обряцеться кто от священническаго чину, таковая, (иже) вълхвуя или обавая... или узлы (наузы, повязки) творя ... таковой от церкви изринеться». Ношение волшебной повязки приравнивалось к колдовству, закланиям («обавать» — заклинать; *incantare*) и каралось отлучением от церкви<sup>144</sup>.

Волхвующий священник XIII в. (из Новгородской Кормчей 1280 г.) с языческим волшебным поясом-наузом — посредствующее звено между обернувшимся волком, волхвом-волкодлаком на ритуальном языческом браслете и православным священником XIX в., которого бабы катают во всем облачении по льяному полю, приговаривая:

Каков попок — таков и ленок!



Подведем некоторые итоги.

Как видим, рассмотренные нами наручи были различны по их календарному приурочению. Одни из них предназначались только для ранних весенних русалий (таков киевский браслет с танцующими журавлями и городищенский, галицкий браслет с посевной обрядностью); есть наручи, символика которых доведена до «двойного солнца», т. е. до Купалы, до созревания растений, когда настала пора благодарить Семаргла. Часть наручей была орнаментирована менее специально и могла служить на всех весенне-летних празднествах.

Русалии встают перед нами во всем своем многообразии: главной фигурой русалий является «любовница дьявола и невеста Сатаны» — танцующая девушка, размахивающая своими руками-крыльями, подражая русалке-виле, оросительнице полей. Этнографическая болгарская русалка («еньова буля» — «иванова девушка») конца XIX в. во время купальских русалий, пока поют песни об облаках и о траве, обращенные к солнцу, «...все машет длинными рукавами своей одежды, совсем как птица крыльями»<sup>145</sup>.

Важной персоной был волхв-гуслиар, помещаемый в отличие от «свирачей» и волынчиков на центральное место композиции и *со всех четырех сторон* окруженный символами растительности. Интересна фигура воина с мечом и щитом, исполняющего русальский танец.

При внимательном, подробном знакомстве со всем многообразным убором древнерусских женщин, предназначенным для русалий (а он не ограничивался только наручами; в него могли входить и колты, и подвески кривы и др.), нас поражает глубокая продуманность языческой тематики: природа взята здесь во всем ее макрокосмическом размахе от небосвода с его запасами дождевой влаги, от солнца, идущего по небу, до земли с ее растительным и животным миром, с людьми, выполняющи-

<sup>144</sup> Срезневский И. И. Материалы..., т. III, стлб. 1173. Новгородская Кормчая 1280 г.

<sup>145</sup> Маринов Д. Народна вера..., с. 494.

ми священные обряды, и различными мифическими существами и даже до подземных недр, где таятся корни растений и текут подпочвенные соки земли. Кроме этого вертикального разреза мира в статике мир показан и в димамике: солнце движется, дождь струится, семена прорастают, растения созревают, люди заклиняют силы природы.

Серебряные наручи из городских кладов XII—XIII вв. являются как бы альбомом иллюстраций к антиязыческим поучениям того времени, порицающим и осуждающим пережитки язычества, поклонение старым богам, исполнение прадедовских обрядов.

Нас может удивлять, что подтверждение наличию пережитков язычества дает нам не деревенский материал, где подобные пережитки вполне естественны, а городской, и не простой посадский, а аристократический, зарытый в период штурма города в земле княжеских и боярских усадеб. Существование у одной и той же княгини одновременно двух уборов — одного золотого, парадного, представительного, с полуязыческими и христианскими изображениями, и другого — серебряного, с откровенно языческими сюжетами (чего стоит угощение Семаргла!), позволяет понять упреки церковников в двоеверии и в двуличии:

«О, злое дело христьяном се творити, оставльшо бога, давшего нам всяко обилье от земных плодов! Мы же, оставльше живодавца, к дьяволу бежим и того волю творим...»<sup>146</sup>

«Мнози погании: еллини, манихеи в бесы веруют, дьяволом прельщены, а мы суще рекше истинныи христьяне — в тыя же бесы веруемъ: в волхвы и ворожу...»<sup>147</sup>

Серебряный языческий убор второй половины XII — начала XIII в. настолько тщательно и роскошно изготовлен, что у нас нет сомнений в его бытовании и притом в бытовании показном, парадном, но не в христианской среде, не для демонстрации духовенству.

Недоумение разъясняется, если мы, как всегда в трудных случаях, обратимся к этнографии. Этнографии и истории хорошо известны примеры проведения заклинательных и оберегающих обрядов вождями племен, царями древних государств. Именно этот разряд людей с незапамятных времен возглавлял все важнейшие общественные обряды, что хорошо нам известно по трудам Д. Фрезера.

Дня старой Руси представляет интерес сведение о действиях Ивана Грозного во время начала весенних полевых работ. В 1545 г., пятнадцатилетний великий князь оказался в Коломне весной

«И тут была у него потеха: *пашню пахал* вешнюю и з бояры и *сеял гречиху*. И инья потехи: на ходулях ходил и в саван наряжался...»<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 35.

<sup>147</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., с. 68. Поучение Кирилла «О злых дусех» направлено против пережитков язычества именно в княжеско-боярской среде, так как здесь говорится о дружине, подчиненной адресатам поучения.

<sup>148</sup> Пискаревский летописец.

Здесь речь не о простой забаве, а о выполнении целого комплекса весенних заклинательных действий: хождение на ходулях зафиксировано этнографами, как способ воздействовать на высокий вырост посеянных злаков, а одевание в саван должно было приобщить участников обряда к миру предков-покровителей, что также происходило весной, на радуницу. Сам Иван Васильевич удостоверил языческий смысл слова «потѣха» в своем 27-м вопросе Стоглавому собору:

«В первый понедельник после петрова поста (праздник «играющего солнца») в роци ходят и в наливки *бесовские потехи* деяти. Ответ: Чтобы православные христиане ... в роци не ходили и в наливках бы (у источников) бесовских потех не творили, понеже все то — *еллинское* бесование и *прелестъ бесовская*, а *православным христианином* не подобает тако творити»<sup>149</sup>.

Великолепные русальские браслеты из кладов XII—XIII вв. с явными языческими изображениями являются безусловным доказательством того, что за 300—400 лет до Грозного русские княгини возглавляли весенне-летние языческие обряды и, вероятно, сами исполняли главную роль в священном танце русалки. Недаром сказка о *Царевне-Лягушке* и ее муже *Иване-Царевиче* сохранила описание царского дворцового обихода. Очевидно, главные языческие действия — потехи в стольных городах Руси начинали княгини и именно для этих всенародных, но тайных для церковников, празднеств мастера-ювелиры с таким тщанием и продуманностью изготавливали свое серебряное узорчье, пронизанное языческой символикой.

Последний вопрос, связанный с русалиями, — это вопрос о том, к какому божеству были направлены русальские моления. Казалось бы, что они должны были бы быть адресованы или Роду с рожаницами, или Дажьбогу, божеству солнца и расцветающей природы. Однако ни в прикладном искусстве, ни в поучениях против язычества мы не найдем прямых указаний на это (кроме разобранных выше сведений о «болване света»).

Конкретные действия людей в связи с поклонением языческим божествам связаны или с берегинями или с Переплутом

«Християнин не мога терпети христьян двоеверно живущих, верующе в Перуна и Хорса, и в Макошь, и в Симаргла (написано: в Сима и в Рьгла), и в *вилы*, их же числом *30 сестрениць*. Глаголють бо не-вегласии: «То все мнять богынями» и тако покладывают им требы и кур им режють...»<sup>150</sup>.

Здесь речь идет о русалках-берегинях (которые по своей туманно-водной сущности впоследствии стали 30-ю сестрами-лихорадками), в честь этих богинь-берегинь режут кур. Характер треб, приносимых Перуну, оставлен без пояснения. Такое же умолчание о старших богах мы видим и в

<sup>149</sup> Стоглав, с. 142.

<sup>150</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 41. Слово некоего христолюбца.

другом поучении:

«А друзии веруют в Стрибога, Дажьбога и Переплута, иже *вертячяся ему* шють в розех (из рогов), забывше бога, створившаго неба и землю, моря и реки и источники и тако веселяшяся об идолех своих»<sup>151</sup>.

На серебряных русальских наручах мы видели и Семарглов, и «вертящихся» плясунов, и питье из чаш и из рогов, и угощение Семаргла из рога, и тех, кого я условно назвал Переплутами. В письменных памятниках Семаргл и Переплут всегда стоят в единственном числе, а в прикладном искусстве они чаще всего бывают парными. Возможно, что такое удвоение связано с желанием показать повсеместность влияния божества, устранить неизбежную односторонность единичного изображения, дать возможность Семарглу-Переплуту устремляться «семо и овамо». Примеров можно привести много, начиная с удвоенного Дива-грифона на турьем роге из Черной Могилы. Это — обычный изобразительный прием, когда не столько изображали, сколько заклинали посредством образа.

К началу XIII в. собаководный Семаргл (плохо понимаемый и перепишечниками) начинает вытесняться антропоморфным Переплутом. В этом отношении интересны два рязанских браслета 1966 г., датируемые временем батыева погрома. Они, вероятно, составляли единый гарнитур. На одном из них даны архаичные символы: грифон-Див и семарглы, а на другом — картина русальских плясок, грифон и удвоенный Переплут со знаком засеянного поля и с туловищем, образованным сочными корнями. Головы переплутов полностью повторяют головы мужчин на этом и на других браслетах: безбороды, с длинными волосами в конических, скифского вида колпаках. От облика Семаргла (крылатого пса) здесь еще остались следы крыльев, но они уже почти преобразованы в корни.

Имя Переплута, бога корней и плодородящей их силы (своего рода «Яри»), вызвало большое количество толкований и сближений как с греческим — богатство, так и с литовским божеством плодородия Пергрубим или прусским Пильвитусом<sup>152</sup>.

Не отрицая очень интересных и семантически сходных балтийских параллелей, обращу внимание на латинское «*perpluo*» — «протекать внутрь»; «*perpluit*» — «дождь проникает внутрь»<sup>153</sup>. Все то, что дает нам прикладное искусство о Переплуте, связано с дождем, с напоением почвы влагой, с проникновением этой влаги в корни растения в виде капель или струй соков земли, Матери-сырой-земли. Латинская форма Перплуит вполне подходит к обозначению божества корней, напоенных дождем. Наличие ее у славян может быть объяснено только индоевропейской давностью возникновения. Возможно, что это архаичное понятие было временно вытеснено иранской формой, а затем, к XII—XIII вв.

<sup>151</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., с. 60. Слово Иоанна Златоуста.

<sup>152</sup> Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 116; Ильинский Г. А. Одно неизвестное древнеславянское божество.— Изв. Академии наук СССР, 1927, с. 369—372.

<sup>153</sup> Латинско-русский словарь, с. 656.



возродилась древняя форма, общая когда-то ряду индоевропейских народов, а в средние века общая русским, пруссам и литовцам.

Когда-то Г. Дьяченко высказал интересную, но забытую впоследствии мысль: «По нашему мнению, Переплут то же, что и Ярило»; это прозвище божества, «которое вообще не имело одного устойчивого имени»<sup>154</sup>. Если согласиться с этим предположением, то браслеты с Переплутом следует относить ко времени не позже ярилина дня, т. е. 4 июня, после которого происходят «похоропы Ярилы», не отраженные в искусстве XII в.

В связи с объяснением имени Переплута стоит и вопрос о происхождении слова, обозначающего девушку-русалку, вызывающую дождь. В русском, украинском и белорусском фольклоре такого обозначения вообще нет. У южных славян девушки, обвешанные на голое тело зелеными ветвями и участвующие в обряде вызывания дождя, называются или «додолами» (вызывающими дождь с неба до долу, вниз), или же «пеперудами». Слово это у балкапских народов сильно варьирует:

пенеруда (болгары)	прпоруша (сербы)
пеперуна	нерпероне (алб.)
пеперуџе (вост. сербы)	пелероуба (греки) <sup>155</sup>

Этимология слова осталась невыясненной.

Мне кажется, что следует обратить внимание на средневековое русское слово «прапруда» — «сильный грозовой ливень».

1421. «Месяца мая 19 в петрово заговение в ночь бысть трус на небесе велик: въшедши туце с полудни, в полунощи гром и молнии огнене с шумом страшным и *дождь прапруден* с камением и с градом»<sup>156</sup>.

1470. Месяца июня 24 в само рожества Ивана Предотеця бысть чюдо дива исполнено: вшедши туча дождевая и двигнушася облаци и бысть грохот, гром с молниєю силен ... и бысть тма силна и *дождь прапрудою неисказему силен, яко с полтора часу...*»<sup>157</sup>.

Прапруда (от «прудать» — наполнять водой) превратилась в загадочную пеперуду.

Вся терминология, так или иначе связанная с русалиями, ведет нас к небесной влаге, увлажняющей землю и питающей корни растений: «прапруда», «переплут», «русалка» (от росы и орошения), «русалии». Быть может, и отдаленная сарматская Орсилоха тоже как-то связана с кругом божеств, обеспечивающих небесную влагу.

Круг описанных языческих празднеств крайне неполон. Достаточно сравнить перечисленное выше с ярким перечнем общественных праздников восточнославянского народного календаря XVII—XIX вв., чтобы определить, насколько беднее наши сведения о русском средневековье по

<sup>154</sup> Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь, с. 417.

<sup>155</sup> Кулишић Ш. и др. Српски митолошки речник, с. 249.

<sup>156</sup> Новгородская I летопись, 1950, с. 413.

<sup>157</sup> Псковская III летопись, с. 171

сравнению с этнографическими сведениями о хороводах, песнях, обрядах, карнавалах, праздничных пирах-братчинах и всевозможных жертвоприношениях от блюда молока, ставившегося домовому под печку, до мирского быка, закалываемого в перунов день (ильин день 20 июля). Только метод экстраполяции позволит в какой-то степени опустить известные нам этнографически празднества на семь-восемь столетий в глубь веков.



После принятия христианства в качестве государственной религии происходило календарное соприкосновение древних языческих праздников с новыми, церковно-государственными, обязательными для правящих верхов. В ряде случаев христианские праздники, возникшие, как и славянские, на первобытной астрономической основе, на солнечных фазах, совпадали по срокам (рождество христово, благовещенье, рождество Иоанна Предтечи); нередко они расходились. Резкий разницей вносил, как уже говорилось, подвижной пасхальный цикл, сместивший со своей солнечной позиции масленицу, которая должна была праздноваться в пору весеннего равноденствия, встречу весны и русальско-ярильские моления мая и июня.

В XI—XII вв. началось стихийное установление некоего паритета между двумя системами. Русские люди, как мы видели из предшествующих разделов, прочно держались за свои прадедовские обычаи и стремились соблюдать их и после принятия новой веры, не доверяя чародейскому, колдовскому могуществу новых христианских жрецов. Это очень явно сказалось в событиях 1060-х — 1070-х годов, когда во время засухи и голода («скудости») произошел открытый возврат к язычеству. Вспомним события в Новгороде, где весь город перешел на сторону языческого волхва. В Киеве в 1071 г. появился волхв, напоминавший киевлянам о языческом пантеоне 980 г.: «Явила ми ся еста пять бог (очевидно: Перун, Стрибог, Дажьбог, Хорс, Макошь; без иса Симаргла), глаголюще сице: поведай людем, яко на пятое лето Дънепру потещи въспянь...»<sup>158</sup> Волхвы усилились и в Ростовской земле (до 1071 г.).

Возможно, что возрождению языческих традиций в 1060-е годы в какой-то мере содействовал в своей земле полоцкий князь Всеслав Брючиславич, считавшийся чародеем и вошедший в былинный фонд под именем «Волхва Всеславича». Не своим ли волхованием в эти трудные годы скудости привлек он к себе симпатии народных масс, помогших ему одолеть вероломных Ярославичей и занять самый высший пост в государстве — киевский престол «цесаря Руси»? Полоцкие епископы известны нам только с 1104 г., через три года после смерти князя-волхва в 1101 г., хотя, конечно, Всеслав был христианином, по, вероятно, сильно мирволил волхвам<sup>159</sup>.

Возврат к язычеству вызвал репрессии и церковные поучения, вроде известного «Слова о вѣдре и казнях божьих», в котором церковный ав-

<sup>158</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 221.

<sup>159</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1901, т. I, с. 682.

тор говорит как бы от имени разгневанного и угрожающего людям бога — «Глаголеть господь»:

«Удържах от вас дъждь... и поразах вы зноемь и различными казньми, то и тако не обратистесь ко мъне... Послах на вы различныя болезни и съмърти тяжкыя и на скоты казнь свою посълах, то и тако не обратистесь къ мъне... Вы бо уклонистесь от пути моего, глаголеть господь, и съблзанисте мъногы... Обратистесь къ мъне и обращюся к вам... и аз отъвързу вам хляби небесныя и възвращю от вас гнев мой... Нъ вы отяжасте на мя словеса ваша, глаголюще «Суетен работаяй богу» ... Егда призовете мя — аз же не послушаю вас! Не въсхотеша бо ходити по путем моим — да того ради затворяется небо, ово ли зъле отъвързается, град в дъждя место пуця, ово ли сланю (заморозками) плоды узнабляя и землю зноемь томя... Се бо (говорит автор уже от себя, а не от имени бога) не поганьскы ли живем?.. Но сими (полуязычниками) дявол лъстит и другими нравы, всякыми лъстями превабляя (переманивая) ны от бога: трубами и скомрахы и гусльми и *русалиями*. Видим бо игрища утолочена и людии мъножество на них, яко ушихати начнуть друг друга, позоры деюще от беса замышленнаго дела. А църквы стоят; егда же бывает год молитвы мало их обретається в църквы. Да сего ради казни приемлем от бога всякыя...»<sup>160</sup>.

Русальские заклинательные обряды и пляски были начальной стадией языческого праздника, завершавшегося обязательным ритуальным пиром с обязательным употреблением мясной скоромной жертвенной нищи: свинины, говядины, кур и яиц.

Так как многие языческие праздники совпадали или календарно соседствовали с православными, то внешне приличия были почти соблюдены: пир устраивался, например, не по случаю праздника рожаниц, а по причине дня рождества богородицы, но продолжался и на следующий день уже как «беззаконная вторая трапеза». Другой пример: язычники праздновали Купалу, а церковь отмечала в этот день рождество Иоанна Крестителя; в итоге симбиоза получился «Иван-Купала».

Церковь не только выступала против игрищ и пиров вообще, но и нашла сильное оружие против ритуальной еды. Вероятно, с этой целью в XI в. был удлинен петровский пост, приходившийся на «русальский месяц» июнь. Пост кончался в петров день 29 июня, а начинался он через неделю после троицына дня (но подвижному календарю)<sup>161</sup>. Церковники ввели «мясопуст» на весь недельный интервал между троицей и «петровками», продлив тем самым запрет на вкушение мяса в самый разгар русальских празднеств в тот период, на который в большинстве случаев приходится ярилин день (4 июня) и всегда купальская

<sup>160</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 213—216.

<sup>161</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви, т. I (вторая половина тома), с. 463—465.

педеля. Произошло это во время митрополита Георгия (1069—1073), т. е. в пору усиленного возрождения язычества<sup>162</sup>.

Более болезненной оказалась другая форма наступления церкви на ритуальные пиры — запрещение есть мясное в том случае, если крупный господский праздник придется на постные дни, на среду или пятницу.

Для русских блюстителей древних обычаев, которые дожили до XIX—XX вв. (рождественский окорок, новогодний «васильевский» или «кесаретский» поросенок и т. п.), эти запреты были грубым вторжением в быт, в привычные устои жизни. Создалась конфликтная ситуация, в которой выступила не только простая чадв, организовывавшая всенародные русалии, но и княжеско-боярские верхи, считавшие пиры князя с дружиной естественной формой общения, своим неотъемлемым бытовым правом. Недаром один из крупнейших знатоков русского язычества Е. В. Аничков в своем исследовании целых три главы посвятил вопросу: «Пиры и игрища, как главный предмет обличения»<sup>163</sup>.

Пиры в праздничные дни, сопровождаемые музыкой, проводились и в домах горожан («... скомороха ... и гудця и свирця не уведи у дом свой глума ради — поганьско бо то есть»)<sup>164</sup>, и в монастырях, и, разумеется, в княжеских дворцах, где князья, княгини пировали с боярами и богатырями, с придворными дамами.

В середине XII в. в связи с общим возрождением языческих традиций стоит резкое обострение конфликтной ситуации, вызвавшее ожесточенные споры «о мясоядении».

Крупнейший знаток церковной истории Е. Е. Голубинский утверждает, что практически в русском быту XI—XII вв. «утвердился тот обычай, чтобы отменять пост для всех праздников господских и богородичных и для праздников нарочитых святых — Предтечи, Петра и Павла, Иоанна Богослова, Георгия и Димитрия»<sup>165</sup>.

Первым из русских великих князей вопросом о мясоедении заинтересовался Изяслав Мстиславич (1146—1154), для которого, по интересной догадке М. Д. Приселкова, неким игуменом Феодосом были написаны ответы на «Въспрашанье Изяславля» о святости воскресного дня и о посте в среду и пятницу<sup>166</sup>. Игумен ответил великому князю очень хитроумно, признавая, что поститься «добро вельми и полезно», но если это делается по особому обещанию, то «недостойт человеку (христианину) себе связать», а если он уже связан, то духовник может разрешить не

<sup>162</sup> Даже митрополит-грек Георгий недоумевал по этому поводу: «Несть лепо прдражати мясопусту других по пьятикошти...» Голубинский Е. Е. История русской церкви, с. 465.

<sup>163</sup> Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914, гл. VII—IX, с. 155—226.

<sup>164</sup> Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 188.

<sup>165</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви, т. I (вторая половина тома), с. 466.

<sup>166</sup> Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913, с. 366 и 392.

поститься, а грех игумен берет на себя: «Бог мене ради простить ты ... то ежъ мясо»<sup>167</sup>.

Вскоре споры перешли в действие. В 1157 г. ростовский епископ Нестор (по-видимому, грек) начал войну с этим послаблением языческим обычаям Руси, замахнувшись на самого Андрея Боголюбского, что печально окончилось для епископа-ригориста:

1157 г. «Того же лета изгнан бысть Нестер епископ Ростовский с престола его... про господские праздники — *не веляше бо мяса ясти* в господския праздники, аще прилучится когда *в среду или в пяток*, такоже от светлыа недели и до пентикостиа» (т. е. на 50 дней после пасхи, включая часть русалий)<sup>168</sup>.

Константинопольский патриарх Лука Хризверг, разбирая конфликт, разрешил мясоядение на все зимние святки, но в 1164 г. церковь выдвинула нового борца за строгости в лице суздальского епископа Леона, захватившего пустующую кафедру Нестора.

«Поча (Леон) Суждали учити *не ести мяс* в господския праздники — *в среды и в пятки* — ни на рождество господне ни на крещенье. И бысть тяжа про то велика пред благоверным князем Андреем и предо всеми людьми. И упре его владыка Феодор»<sup>169</sup>.

Федор происходил из боярских кругов. Леон посягал на зимние святки, на самую неприкосновенную часть языческого праздничного календаря, совпадающую с христианскими праздниками. Князь Андрей был против ревнителя Леона.

Летописец Андрея Боголюбского с удовольствием передает подробности дальнейших дел: Леон отправился за поддержкой в Византию, но там нагрубил императору и «ударил слугу цесаревы Леона за шею и хотеша ѥ в реце утопити», чему были свидетелями русские послы. «Се же сказахом, — добавляет автор, — верных дея людей, да не блазнятся о праздницех божьих!»

В 1169 г. взятие Киева соединенными силами одиннадцати князей под водительством сына Боголюбского Мстислава современники рассматривали как продолжение и результат споров о мясоядении:

«Се же здеся за грехы их (киевлян), паче же за митрополичю неправду: в то бо время запертил бе Поликарпа, игумена печерьского про господские праздники, не веля ему ести масла ни/молока в среды и в пятки... Помагашеть же ему (митрополиту) и черниговский епископ Антоний (грек) и князю черниговскому многажды браняшеть *ести мяс* в господские праздники. Князю же Святославу и не хотящу ему, *изверже и из епископи*»<sup>170</sup>.

<sup>167</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви, т. I (вторая половина тома), с. 473.

<sup>168</sup> Никоновская летопись 1157; ПСРЛ, т. IX, с. 210—211.

<sup>169</sup> Лаврентьевская летопись под 1169 г., с. 334.

<sup>170</sup> Лаврентьевская летопись, 1168 г., с. 336.

Конфликт из-за мясоядения произошел между 1164 и 1169 гг. при Святославе Всеволодиче; точная дата изгнания грека Антония неизвестна. Но об этом помнили и ставили в причинную связь с защитой прадедовского мясоядения Андреем Боголюбским, тоже низвергавшим излишне строгих епископов, стремившихся вычеркнуть из памяти русских людей старые, языческие по существу, обычаи. Если верить полностью этому комментатору, то получится, что из-за споров по поводу запрещения ритуальных мясных блюд в 1150—60-е годы были низвергнуты четыре епископа: трое были смещены князьями, а четвертый (Федор, «упревший» Леона), очевидно, митрополитом из мести Андрею Боголюбскому. Как бы то ни было, но вопрос о языческих традициях в княжеско-боярской среде в середине и во второй половине XII в. стоял весьма серьезно.

Все то, что удалось выявить в предшествующих разделах о возрождении языческой символики в придворном прикладном искусстве второй половины XII в. и в архитектурной орнаментике, полностью соотносится с той накаленностью споров о языческом мясоядении, которые велись в эти же самые годы. Именно в это время автор «Слова о полку Игореве» так свободно и смело пренебрегал сентенциями в церковном духе и так непринужденно насыщал свою поэму языческой романтикой, воскрешая не только Дажьбога и Стрибога, но и архаичного Дива<sup>171</sup>.

Победу русской языческой традиции мясоядения в спорах и боях за епископские кафедры мы можем ощутить по специальному произведению о постах, написанному примерно в начале XIII в.— «Слове о посте к невежамь»<sup>172</sup>.

В этом замечательном подробном описании языческих обрядов и поверий нет и следа посягательства на мясоядение при всех праздничных пирах. Автор упрекает современников лишь в том, что в страстную субботу (!) они с разрешения священников употребляют масло и молоко, а в «великий четверг» (тоже на страстной неделе) приносят умершим предкам в качестве требы мясо, молоко и яйца и приготавливают им баню; приношение потом съедается самими жертвователями в пасхальное воскресенье, когда скоромная еда уже разрешена. Автор указывает на вопиющее противоречие: в церкви идет служба, посвященная смерти

<sup>171</sup> Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1985. Интересные соображения об общеславянском возрождении язычества в XII в. см. на с. 24, примеч. 1.

<sup>172</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 14—16. Автором основной части «Слова о посте» мог быть Даниил Заточник, так как здесь встречаются очень близкие литературные приемы: автор говорит о «разбивании *младенца своего о камень*», а, определяя скоротечность человеческой жизни, пишет что «*время твое течет, аки речная быстрость*», применяя метафору Даниила. Автобиографические черты подтверждают это предположение: «Мы же походили по Болгаромь, мы же по Половцемь, мы же по Чюди, мы же по Вятичемь, мы же по Словенюмь, мы же по иным землям...» (Гальковский Н. М. Борьба христианства..., с. 15). В середине многих перечисленных земель находилось Владимирское княжество; Словене и Чудь могли быть известны автору во время пребывания в Новгороде (см.: Рыбаков Б. А. Даниил Заточник и владимирское летописание XII в.— В кн.: Из истории культуры древней Руси. М., 1984, с. 183—186).

казненного Христа, а русские двоеверцы в момент самой кульминации пируют за скоромным столом... Во время споров о мясоядении речь никогда не шла о пасхе и пасхальном цикле; практика ушла дальше. О том, что составляло предмет споров — о праве на мясную (в прошлом — ритуальную) пищу в дни православных праздников — в «Слове о посте» нет и намека. В более поздних поучениях о соблюдении постов тоже нет речи о нарушении постов ради дедовских обычаев<sup>173</sup>. Значит, рождественские окорока и новогодние поросята, хорошо известные нам по художественной литературе XIX — начала XX в. устояли от натиска церковников XII в. и вошли в русский быт, как старая праздничная традиция.



Наследницами чисто языческих обрядовых трапез являются древнерусские «братчины» — общесельские пиры у часовни или около церкви или даже в церковной трапезной (если позволяли ее размеры) в тот или иной православный праздник. Известны «братчина Никольщина», «братчина Петровщина» и др. На братчинах «всем миром» варили пиво, закалывали быка. Братчины впервые упоминаются в XII в. Полочане в 1159 г. хотели заманить обманом князя Ростислава Глебовича: «и начаша Ростислава звати лъстью у братьяину к святей Богородици к Старей, на петров день, да ту имуть и»<sup>174—175</sup>. Братчины подробно описаны в повгородских былинах о Васье Буслаеве.

Этнографические братчины русского Севера хорошо зафиксированы исследователями.

Петровская братчина, упомянутая летописью, была завершением русальского цикла и в древности, вероятно, была посвящена Дажьбогу, так как в петров день (29 июня) еще в XIX в. старики ходили на холмы за селом смотреть как при восходе «играет солнце».

Братчинами являлись и осенние праздники урожая, когда заклінательное содержание «собора» заменялось благодарственным. Этнографически известные праздники спаса в начале августа (1 и 6) и знаменитый «госпожин день» — успение божьей матери 15 августа.

Средневековые письменные источники настойчивее всего говорят о таком осеннем празднике урожая, как рождество богородицы 8 сентября и соединенное с ним празднование Рода и рожаниц. Это время завершения основных сельскохозяйственных работ, когда яровые хлеба не только сжаты, но и весь урожай обмолочен и зерно ссыпано в закрома. Время от 29 августа по 9 сентября (по старому стилю) именуется в народе «бабьим летом». Этнограф С. В. Максимов на основе собранных им наблюдений и корреспонденций так характеризует праздник урожая 8 сентября:

«Празднество это, в зависимости от урожая, отличается большим разгулом. При видимо благополучном результате жатвы «оспожинки»

<sup>173</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 141 и сл., 224 и сл.

<sup>174—175</sup> Ипатьевская летопись, 1159 г.

справляются иногда в течение целой недели: чем урожайнее было лето, тем продолжительнее праздник».

«Это деревенское «пировство» развертывается по всем правилам хлебосольства и со всеми приемами гостеприимства по преданию и заветам седой старины и по возможности широко и разгульно»<sup>176</sup>.

Главный праздник бабьего лета — рождество богородицы — был в древней Руси и праздником рожаниц. Первоначально праздновали Роду и рожаницам, а со временем все внимание было перенесено на женские божества плодородия<sup>177</sup>.

«Сего же (языческих молений) не могут ся лишити, наченше в поганстве, даже и доселе — проклятого того ставленья *вторья трапезы Роду и рожаницам* на прелесть верным христианом...»<sup>178</sup>.

Культ рожаниц был общественным: вплоть до XVIII в. переписывались поучения против язычества, в которых бичевалось то, что «Бабы каши варят *на собрание рожаницам*»<sup>179</sup>.

Праздник языческих рожаниц был подключен к такому созвучному православному празднику, как рождество богородицы: и там и здесь речь идет о рождении новой жизни; в одном случае — ребенка (после долгой бездетности), а в другом — нового урожая.

Кроме христианского двенадцатого праздника рождества богородицы, праздновался почти одновременно (или на следующий день?) второй праздник, учреждалась «вторая трапеза» в честь Рода и рожаниц. Эти два совершенно различных по происхождению праздника настолько слились воедино, что средневековые «череву работние (чревоугодливые) попове уставиша *тропарь прикладати рождества богородици к рожаничьне трапезе*», а современная нам православная церковь XX в. производит в этот день «благословение хлебов», при котором трижды поется тропарь рождеству богородицы<sup>180</sup>.

С исключительной силой и экспрессией безымянный церковный автор, писавший ранее середины XII в., обрушивается на эти рожаничьи трапезы:

«Вас же, покинувших меня, забывших мою святую гору, *готовящих пир* в честь Рода и двух рожаниц, наполняющих ковши свои на потребу бесам, — вас я предаю мечу и все вы падете пропзенными! ... Я вас звал и вы не отозвались; я говорил вам и вы не слушали... Когда верные мне люди начнут пировать — вас будет мучить голод, но сыты вы будете лишь тем, что приготовили рожаницам... Возрадуются (верные) в веселии сердца, вы же, покорившиеся бесам, *молящиеся идо-*

<sup>176</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 500.

<sup>177</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 466—470.

<sup>178</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., с. 25.

<sup>179</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства..., с. 94.

<sup>180</sup> Православный церковный календарь..., с. 36.



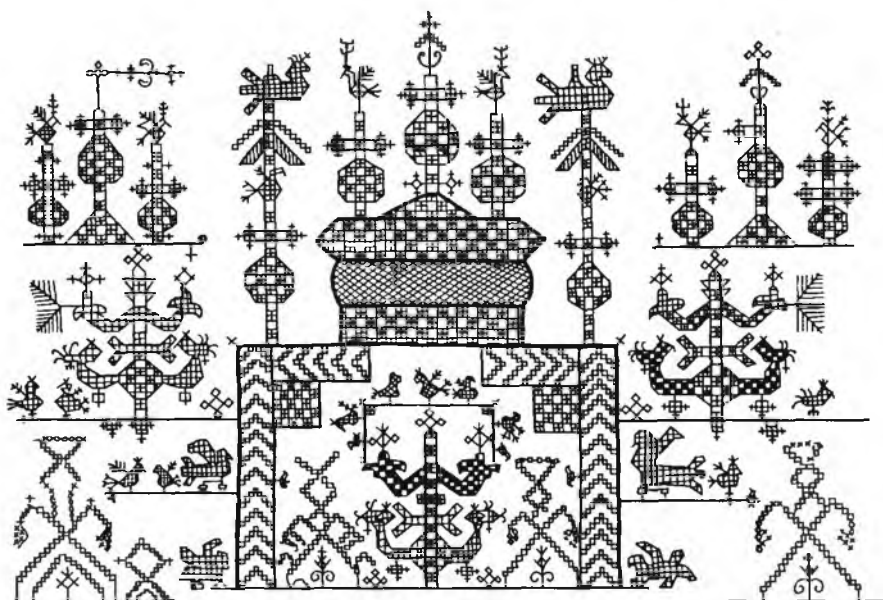


Рис. 144. СЕВЕРНОРУССКАЯ ВЫШИВКА XIX в. С ИЗОБРАЖЕНИЕМ «РОЖАНИЦ» В ЦЕРКВИ И В ТРАПЕЗНОЙ (боковых конструкциях второго яруса)

*лам и устраивающие пиршества в честь Рода и рожаниц, вы закричите в сердечной муке, будете рыдать в судорогах сердец своих!»<sup>181</sup>*

Написанное примерно в эпоху Мономаха, это поучение переписывалось на протяжении шести столетий вплоть до XVII в. Это говорит о жизненности самого явления, о длительном и устойчивом в крестьянской среде бытовании праздника рожаниц, лишь внешне прикрытого богородичным праздником.

Если мы обратимся к вышивкам русского Севера XIX в., то мы найдем там интереснейшие изображения рожаниц внутри построек и, что особенно интересно, внутри явно церковных построек с главами и крестами<sup>182</sup>. На вышивке из с. Ботихи (с. 500) церковная постройка дана как бы в разрезе: в середине основная клеть храма с изображением рождающей жещицы (святой Анны, рождающей Марию?). Ярусом выше, по бокам основного здания, как бы на его гульбище (тоже покрытом главами) изображены *две рожаницы*. (Рис. 144).

Если мы обратим внимание на севернорусскую церковную архитектуру XVI—XVIII вв. того времени, когда еще бытовали и обновлялись

<sup>181</sup> Здесь дан мой перевод «Слова Исайи пророка о поставляющих вторую трапезу Роду и рожаницам» («Язычество древних славян...», с. 446). Древнерусский текст см.: Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 24.

<sup>182</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 499—501.



Рис. 145. СЕВЕРНОРУССКИЕ И УКРАИНСКИЕ (КАРПАТСКИЕ) ЦЕРКВИ XVII—XVIII вв. С ОБШИРНЫМИ ТРАПЕЗНЫМИ, ПРЕДНАЗНАЧЕННЫМИ КАК ДЛЯ ХРИСТИАНСКИХ «БРАТЧИЙ», ТАК И ДЛЯ ЯЗЫЧЕСКИХ «ВТОРЫХ ТРАПЕЗ»



списки гневных порицаний культа рожаниц, то найдем здесь много больших деревянных храмов с широкими гульбищами вокруг них. Такие храмы были вполне пригодны для праздничных пиршеств, так как в древней Руси даже княжеские пиры устраивались на «сенях», на «сепьнице», т. е. на окружающем здании балконе-гульбище второго этажа.

В 1150 г., когда князь Изяслав Мстиславич форсированным маршем шел на Киев, занятый Юрием Долгоруким, сын Юрия — Борис охранял западный форпост — Белгород.

«... в то же веремя Борис пьашеть в Белегороде на сѣньници с дружиною своею и с попы белгородьскими»<sup>183</sup>.

Каменные церкви с широкими галереями известны нам. Такова была, например, церковь во Вщиже, построенная для племянницы упомянутого Бориса<sup>184</sup>.

Традиция постройки церквей с обширными гульбищами сохранилась и в Прикарпатской Руси. Украинские мастера XVII—XIX вв. оставили

<sup>183</sup> ПСРЛ, т. II, с. 56. Войска подошли к Белгороду 6 апреля. (Не пасха ли?).

<sup>184</sup> Рыбаков Б. А. Стольный город Чернигов и удельный город Вщиж.— В кн.: По следам древних культур. М., 1953, рис. на с. 119.



Рис. 146. СТОЛБЫ-«РОЖАНИЦЫ» В ТРАПЕЗНЫХ СЕВЕРНОРУССКИХ ЦЕРКВЕЙ XVII—XVIII вв.

ряд градиозных деревянных храмов с несколькими ярусами гульбищ, которые служили как трапезные помещения во время праздников.

Особый интерес для нашей темы представляют севернорусские деревянные храмы, своеобразным «разрезом» которых является упомянутая вышивка с двумя рожаницами вне основного храма<sup>185—186</sup>.

Высокие просторные церкви, лучшим образцом которых является храм в Кижях, зачастую обнесены обширным гульбищем, которое обходило храм с трех сторон и поэтому не было пригодно ни для богослужения, ни для крестного хода. А для праздничной трапезы такие балконы подходили вполне. Такова церковь в с. Холм

Ярославской области, построенная в 1552 г.<sup>187</sup> Такова церковь Рождества Богородицы (!) 1566 г. в с. Передки. (Рис. 145).

Есть целый ряд храмов, у которых трапезные устроены более обширными, чем само молитвенное помещение церкви<sup>188—189</sup>. В этих обширных трапезных обычно устраивали посередине *два массивных подпорных столба*, облик которых должен привлечь наше внимание. У этих столбов обязательно присутствуют два укоса, идущие к потолку, якобы для увеличения площади подпора, но на самом деле они неконструктивны, так как в ряде случаев не доходят до потолка<sup>190</sup>. Идолообразные столбы трапезных всегда парные, точно так же, как парны и идущие от них кронштейны. Общий вид их с кронштейнами очень напоминает человеческую фигуру с воздетыми кверху руками. Эти рукообразные укосины завершаются паверху лебедиными или копскими головами, что позволяет

<sup>185—186</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, рис. на с. 500—501.

<sup>187</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 171, рис. 378. См. также рис. 379.

<sup>188—189</sup> Забелло С., Иванов В. и др. Русское деревянное зодчество. Л., 1942, с. 99, 125, 118 и др.

<sup>190</sup> Забелло С., Иванов В. и др. Русское деревянное зодчество. с. 99, рис. 221 и 224; с. 119, рис. 274 и 275; с. 199, рис. 435; с. 200, рис. 439; с. 125, рис. 287, 288; Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство. М., 1962, т. I, рис. 19 и 59. Здесь кронштейны даже не соприкасаются с матицей потолка.

сближать их с народной вышивкой этих мест, где очень часты женские фигуры с поднятыми к небу руками и обязательными птицами и конями по сторонам. (Рис. 146).

Думаю, что не будет большой натяжкой признать эти богато орнаментированные «рукастые» столбы в просторных трапезных, могущих вместить одну—две сотни пирующих, схематичными изображениями тех двух рожаниц (в рукописях стоит двойственное число), в честь которых 8 или 9 сентября наполнялись «черпала» и пелся тропарь рождества богородицы. Церкви с такими своеобразными идолами рожаниц строились тогда, когда поучения, направленные против культа рожаниц и «второй трапезы» им, еще продолжали размножаться в новых списках, когда на обрядовых полотенцах еще вышивали схему церкви со сценой рождества богородицы, а сбоку, на уровне церковного гульбища изображали двух рожаниц.

Тему о языческих празднествах очень трудно закончить, даже доведя ее в каком-то одном разделе до XVII в. Эта тема мощно и полнокровно вливается в поток русской народной культуры XVIII—XIX вв. и наиболее полно представлена в необъятном и ярком этнографо-фольклорном материале.

Надеюсь, что после книг, посвященных глубоким корням язычества и встрече исконного русского религиозного мышления с христианством, появятся новые исследования, знакомящие нас со всем богатством русской народной обрядовой, песенной культуры и традиционного изобразительного искусства, хранящим отголоски отдаленных времен.

## Глава четырнадцатая

# ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ СЛАВЯНО-РУССКОГО ЯЗЫЧЕСТВА

«Язычество», как известно, — крайне неопределенный термин, возникший в церковной среде для обозначения всего нехристианского, дохристианского. Этим термином должны были покрываться самые разнородные и разного исторического уровня религиозные проявления: и мифологизированная религия античного мира, и представления первобытных племен, и дохристианские верования славян, финнов, германцев, кельтов или домусульманская религия татар.

Однако во всеобщности, всеохватности термина «язычество», одностороннего по происхождению и сумбурного по существу, есть одно несомненное достоинство: расплывчатый термин пригоден для всех стадий первобытных религиозных воззрений вплоть до появления выросших из язычества мировых религий.

Славяно-русскую часть обширного общечеловеческого языческого массива ни в коем случае нельзя понимать как обособленный, независимый и только славянам присущий, вариант первобытных религиозных представлений. Вычленение славяно-русского происходит лишь по этногеографическому, локальному принципу, а не по каким-либо специфическим чертам, которые могут выявиться (а могут и не выявиться) в процессе последующего рассмотрения.

Хронологические рамки рассмотрения материалов по язычеству, как показал самый ход исследования, не могут быть ограничены заранее намеченной эпохой: корни многих явлений уходят в каменный век, а их пережитки могут сохраняться вплоть до XIX в.

Главным, определяющим материалом для изучения язычества является этнографический: обряды, хороводы, песни, заговоры и заклинания, детские игры, в которые выродилась архаичная обрядность, волшебные сказки, сохранившие фрагменты древней мифологии и эпоса; важен символический орнамент вышивки и резьбы по дереву.

Ценность этнографических данных уменьшается по мере приближения к современности. Записи, сделанные в дореформенной России (до 1861 г.), содержат наиболее архаичные формы, которые в дальнейшем выветриваются, забываются. Этнографические материалы — сокровищница многовековой народной мудрости, архив истории познания мира и природных явлений человечеством и истории попыток воздействия на воображаемые силы, управляющие миром. Этнографы XVIII—XX вв. зафиксировали материалы, идущие из самых различных хронологических глубин и порожденные в своей основе самыми разными стадиями развития человеческого общества.

Для выяснения *эволюции* религиозных представлений на протяжении многих тысячелетий необходимо ввести в наши этнографические материалы хронологический принцип.

Сопоставляя фольклорные данные с надежными хронологическими ориентирами, имеющимися в распоряжении археологии (начало земледелия, начало литья металла, появление железа, время постройки первых укреплений и т. п.), мы можем уловить динамику языческих представлений, выявить стадии и фазы их развития.

При ретроспективном рассмотрении с опорой на хронологические ориентиры выяснилось принципиально важное обстоятельство: эволюция религиозных представлений происходила не путем полной их смены, а путем наслаивания нового на сохраняющееся старое. В результате в этнографическом материале выявились реликты представлений охотников палеолита (культ медвежьих лап, «хоботистые чудища» — мамонты в сказках и др.), мезолита (одиночные лесные охотники и др.), первых земледельцев энеолита и многое из последующего, более близкого к нам времени. Глубина народной памяти оказалась очень значительной.

После ретроспективного углубления на разные уровни необходимо, разумеется, рассмотрение в прямой исторической последовательности. Здесь мы зачастую будем наблюдать досадные пробелы в материале, для заполнения которых необходимо прибегать к осторожной экстраполяции: если какое-либо явление дожило (пусть даже в пережитках) до наших дней, а зарождение его относится к далекой древности, то у нас есть право допустить его существование на всех промежуточных этапах, даже если на этих этапах мы и не располагаем сведениями о нем.

Эволюция миропонимания и основанных на нем религиозных представлений была весьма сложным и многогранным процессом, находившимся в зависимости от разных обстоятельств. Принимая в общей форме тезис Д. Фрезера о принципе конвергентности, следует отметить прямую связь первобытных религиозных представлений со степенью познания мира и природных явлений, с тем или иным видом хозяйственной деятельности, так как природа по-разному воспринималась охотниками и земледельцами.

По мере развития первобытного общества все в большей и большей мере на религиозных представлениях сказывалось усложнение его социальной структуры: выделение вождей и жрецов, консолидация племен и племенных культов, внешние связи, войны.

Говоря об эволюции, следует отметить, что божества, возникшие в определенных условиях, со временем могут обрести новыми функциями, их имена могут подменяться добавочными эпитетами, место их в пантеоне может меняться, равно как может видоизменяться и первичная функция.

Сложность изучения истории язычества на таком огромном пространстве, как зона расселения славян, усугубляется еще двумя факторами: во-первых, это общая неравномерность темпа исторического развития в разных ландшафтных зонах, а во-вторых — причудливое сплетение представлений местного субстратного населения с теми представлениями, ко-

торые были принесены мирно расселявшимися в северных областях славянами. Религиозные представления субстрата и адстрата не всегда были синстадиальны: это содействовало более прочной сохранности на Севере архаичных черт.

В славянском язычестве отложилось многое из того, что следует отнести к общему индоевропейскому единству; сохранилось кое-что и из более ранних охотничьих представлений. Все это не несет, разумеется, никакой собственно славянской специфики.

В середине II тысячелетия до н. э. начинает оформляться и обособляться массив праславянских племен в широкой полосе от Одера до Днепра. Их религиозные представления, насколько можно судить, вписываются в общую схему первобытных земледельческих племен.

В самом начале XII в. русский писатель, современник Владимира Мономаха (может быть, паломник игумен Даниил?) дал интереснейшую периодизацию славянского язычества, разделив его на четыре стадии:

1. Культ «упырей (вампилов) и берегинь» — дуалистический анимизм первобытных охотников каменного века, одухотворявший всю природу и деливший духов на враждебных и благожелательных.
2. Культ земледельческих небесных божеств «Рода и рожаниц». Исторически две рожаницы предшествуют Роду; это были богини плодovitости всего живого, ставшие в дальнейшем матриархальными богинями аграрного плодородия (энеолит). Род — дальнейшая, патриархальная стадия развития тех же представлений, переродившихся в бронзовом веке в первобытный земледельческий монотеизм. Автор XII в. считает, что культ Рода был присущ не только славянам, но и многим народам Ближнего Востока и Средиземноморья. Можно думать, что в источниках Род выступает и под именем Сварога («Небесный» — архаичная форма) или Стрибога («Бог-отец» — форма, известная с X в.). По всей вероятности, еще одним из обликов верховного небесного божества был индоевропейский Deus Дый (Див?). Культ двух рожаниц пережил культ Рода.
3. Культ Перуна, являвшегося в древности богом грозы, молний и грома, а в дальнейшем ставшего божеством войны и покровителем воинов и князей. При создании государства Киевской Руси Перун стал первым, главным божеством в княжеско-государственном культе X в.
4. После принятия христианства в 988 г. язычество продолжало существовать, отодвинувшись на «украины» государства.

Автору XII в. нельзя отказать в глубоком знании истории религии и уметь вносить в эти знания интересную и в основных чертах верную систему.

Для подтверждения мысли о том, что в истории язычества мы наблюдаем не смену устаревшего возникающим новым, а *наслаиванье* нового на сохраняющееся (может быть, несколько трансформируемое) старое, важно отметить, что наш ученый «язычествовед», писавший свой трактат



на корабле, подплывавшем к Афону, знал у себя на родине в живом бытовании *все виды* культов, перечисленных им в хронологической последовательности их возникновения.

Ко времени оформления славянского этнического массива — к середине II тысячелетия до н. э. — наши предки прошли уже несколько стадий, установленных автором «Слова о том, как находившиеся в язычестве поклонялись идолам». Давно миновала стадия веры только в вампиров и берегинь, давно существовала вера в женские божества плодovitости и плодородия. Уже утвердилась вера в Сварога-Рода. С этой суммой основных религиозных представлений, осложненных большим количеством мелких детализирующих культов, обрядов, заклинаний, заговоров, первичных мифов, праславяне бронзового века и вступают в высшую фазу первобытности, в то историческое время, когда их уже знают цивилизованные соседи и пишут о них под разными именами («сколотов», «пэвров», «скифов-пахарей»). Это уже железный век, эпоха господства скифов-кочевников в Причерноморье, время путешествия Геродота, оставившего драгоценнейшие записи о северных, лесостепных соседях кочевых скифов, о земледельческих племенах Среднего Поднепровья. В этот новый и очень яркий период своего исторического бытия славянский мир пришел с богатым языческим наследием, накопившимся на протяжении многих тысячелетий первобытности. Какая-то часть этого наследия уцелела не только до времен русского церковника эпохи Мономаха, но и до этнографов XIX—XX вв.



Праславянское («сколотское») общество VI—IV вв. до н. э., занимавшее восточную половину общеславянской прародины, достигло высшего уровня первобытности. С этой эпохи, справедливо называемой скифской, начинается полуторатысячелетний период, завершающийся созданием феодального государства Киевской Руси.

Одна и та же область — лесостепное Среднее Поднепровье — была и частью прародины славян, и «царствами» земледельцев-борисфенитов (праславян-сколотов), и наиболее развитой и богатой областью славян во II—IV вв. н. э.; она же, эта область, стала ядром Киевской Руси с городами Киевом, Черниговом, Переяславлем. В средние века именно этот регион носил название «Русской земли» в узком понимании термина, возникшего, очевидно, не без связи с районом реки Роси, где во все времена сосредоточивались наиболее яркие археологические памятники днепровских земледельцев.

Со скифского времени на праславянской земле начинается новый период, выразившийся в социальном отношении зарождением военной демократии, а в религиозно-языческом — возникновением общеплеменных святилищ и культа богов-вождей. Целостность обозначенного периода (от VI в. до н. э. по IX в. н. э.) дважды нарушалась: вторжением в степи сарматов (III в. до н. э.) и вторжением гуннов (IV в. н. э.). Эти вторжения, надолго нарушавшие естественный ход славянского развития, привели к тому, что исследователи восприняли этот период, как

ряд отдельных отрезков, характеризующихся якобы обособленными археологическими культурами.

За периодами яркого расцвета следовали века упадка и, вероятно, угнетения (например, сарматами), сменявшиеся веками нового процветания («трояновы века») и новых невзгод. Тем не менее, этот длительный предгосударственный период следует рассматривать как единое динамичное завершение первобытности в славянском обществе, подверженном внешним воздействиям, то содействовавшим подъему (покупка хлеба у славян), то возвращавшим славянство к более примитивным формам быта (наезды кочевников). Этому мозаичному периоду можно дать условное наименование «сколотско-славянского». Внутри этого полуторатысячелетнего периода можно наметить один существенный рубеж, связанный не с внешними событиями, а с уровнем развития самого славянского общества. Таким рубежом являются V—VI века нашей эры, характеризующиеся тремя категориями новых явлений: во-первых, славяне перестали поддаваться кочевникам, и новые наезды (авар, хазар, печенегов) встречали твердую оборону. Во-вторых, славяне осуществили военную колонизацию балканских владений Византии; в-третьих, славяне пачали мирную колонизацию лесной зоны Восточной Европы.

«Сколотско-славянский» период в религиозном отношении характеризуется возникновением огромных святилищ на горах под открытым небом, которые отражают потребность в многолюдных общеплеменных «соборах», «собрапиях», «со-бытиях». Такой ежегодный земледельческий праздник в обширнейшем сколотском «царстве» описывает Геродот, познакомившийся с праславянами-сколотами как раз в начале интересующего нас периода. Праздник устраивался в честь таких священных предметов, как плуг, ярмо, топор и чаша, т. е. был явно посвящен *аграрным* заклинательным обрядам, а следовательно, может быть сопоставлен только с земледельцами-праславянами Среднего Поднепровья, но не со скифами-кочевниками, по многократным утверждениям Геродота, не знавшими плуга. Длительность бытования таких святилищ для нас не всегда ясна, но в ряде случаев прослеживается преемственность вплоть до эпохи Киевской Руси. Отдельные общеплеменные святилища в дальнейшем превратились в христианские монастыри, сохранившие древнюю традицию и стягивавшие к себе богомольцев из отдаленных мест.

К началу этого периода В. Георгиев приурочивает смену славянской религиозной терминологии: вместо вариантов индоевропейского «deus» (в славянских «див», «дый») появляется под скифским влиянием новое обозначение — «бог», удержавшееся навсегда. Очевидно, к этому же времени относится появление у праславян таких наименований божеств, как Стрибог (вместо архаичного Сварога), Дажьбог и явно иранский Хорс.

В сколотско-славянский период из предшествующих глубинных индоевропейских эпох перешла мифология, часть которой (мифы о первопродке Таргитае, о Царе-Солнце, Кола-кае) записана Геродотом и сохранилась в виде пережитка в восточнославянской сказке вплоть до XIX в. (Тарх Тархович, царевич Светозар, сказка о трех царствах и др.).

В начале этого нового периода, в районе наиболее оживленных торговых связей днепровских скотов с греческой Ольвией-Борисфеном было воздвигнуто много каменных идолов, изображавших воина с турьим рогом в руке, с гривной на шее и оружием у пояса. Все эти аксессуары мы находим у русских воинов, заключавших торговые договора с греками в X в. н. э., в самом конце этого периода: «а некрещеная русь полагают щиты своя и мече свое наги, обруче (гривны) свое и прочаа оружья». Возможно, что поставленные на «Священных путях» к Ольвии и вокруг самого этого города, называвшегося «торжищем борисфенитов», эти изваяния изображали Волоса, бога богатства (именем которого клялись русы, посланные Игорем) или же, что более вероятно, Дажьбога, божества солнца и плодородия. Нельзя не обратить внимание на то, что лица большинства изваяний представляют собой большие почти плоские круги, похожие на детский рисунок «солнышка». Сходство с солнцем подчеркнуто радиальным расположением волос бороды. Это определенно говорит в пользу Дажьбога.

На протяжении длительного скототско-славянского периода сильно колебалось соотношение двух основных видов погребального обряда — трупоположения и сожжения. Первобытное погребение скорченных трупов, которым искусственно придавалось положение эмбриона в чреве, было связано с тотемизмом и реинкарнацией, т. е. верой во второе рождение после смерти. Поэтому умершего и хоронили подготовленным к этому второму рождению. Праславяне еще в бронзовом веке поднялись на новую ступень и отказались от скорченности. Вскоре появился совершенно новый обряд погребения, порожденный новыми воззрениями о душе человека, которая не воплощается вновь в каком-либо другом существе (звере, человеке, птице...), а перемещается в «ирье», в воздушное пространство неба.

Култ предков раздвоился: с одной стороны, невесомая, незримая душа приобщалась к небесным силам, столь важным для тех земледельцев, у которых не было искусственного орошения, а все зависело от небесной воды. С другой стороны, благожелательных предков, «дедов», необходимо было связать с землей, рождающей урожай. Это достигалось посредством закапывания сожженного праха в землю и постройки над погребением модели дома, «домовины» («столпа» у Нестора). Вскоре после появления обряда кремации, еще задолго до интересующего нас периода, появляется очень привычный для археологов, но крайне странный по существу, обычай сыпать сожженные останки «в сосуд мал», в горшок для еды. В качестве объяснения можно предложить такую гипотезу: нам известно, что в древней Греции праздновался день первых плодов в честь Аполлона Таргелия, индоевропейский эпитет которого происходит от архаичного наименования горшка для священного варева из первых плодов.

С точки зрения аграрно-заклинательной магии было вполне логично совместить останки умершего предка с сосудом, подобным тому (а, может быть, и тем самым), в котором готовилась священная еда из зерен нового урожая. Трупосожжения с такими погребальными урнами и де-

ревянными домовинами дожили у славян в глухих углах до времен Нестора летописца.

Однако, на протяжении всего сколотско-славянского периода мы дважды наблюдаем появление обряда труположения без сожжения или только с имитацией сожжения, когда над могилой сжигалась деревянная домовина. Впервые мы видим это в VI—IV вв. до н. э. на сколотском этапе, а вторично — в благодатные «трояновы века», во II—IV вв. н. э., когда имитацию сожжения уже не производили. Трупосожжение продолжает существовать или на окраине основной праславянской территории (как это было в первом случае) или же просто сосуществует в одних кладбищах с простым захоронением. Нетрудно заметить, что в обоих случаях отказ от сожжения приходится хронологически на периоды подъема, связанные с оживленными и устойчивыми сношениями с теми причерноморскими народами, у которых в это время трупосожжение не бытовало. Вопрос о двойственности погребального ритуала подлежит дальнейшему изучению.

Вполне возможно, что праславянская и славянская знать подражала грекам-ольвиополитам, с которыми она вела регулярную торговлю. Ведь именно относительно Ольвии мы знаем, что там скифский царевич Скил воспринял греческие религиозные обряды. Правда, нам в точности неизвестно, принадлежал ли Скил к скифам-кочевникам или же к «скифам»-пахарям, т. е. к праславянам, но факт тяги варварской знати к восприятию эллинских обычаев налицо. О дружественных же связях Ольвии именно с праславянами-борисфенитами очень определенно говорит второе имя города: «торжище борисфенитов» или просто «Борисфен».

Когда в результате сарматского нашествия, отразившегося в русском фольклоре в виде сказок о Бабе-Яге, скачущей по степи во главе девичьего конного войска («женоуправляемые» сарматы), торговые связи днепровских скотов с Ольвией были нарушены, то на всей территории Среднего Поднепровья остается только один обряд трупосожжения. Разорение Ольвии сарматами отражено декретом Протагена, а примитивизация уровня культуры в славянском Поднепровье в результате постоянных сарматских наездов в лесостепь отражена зарубинецкой археологической культурой с ее пониженным хозяйственным и социальным уровнем.

Много времени спустя, в IX—X вв. н. э., когда уже сформировалась Киевская держава, среди некоторой части русской знати в третий раз появился обряд простого захоронения без сожжения, что произошло, по всей вероятности, под влиянием возобновившихся связей с христианской Византией. Но как только началась многолетняя война с империей, великокняжеское окружение подчеркнуто вернулось к кремации. Курганы эпохи Святослава, преследовавшего христиан, были грандиозными сооружениями на высоких берегах рек, погребальные костры которых должны были быть видимы в радиусе около 40 км, т. е. на пространство четырех—пяти тысяч квадратных километров!

Возрождение Среднего Поднепровья, земли могущественных русов и «смысленных полян», в II—IV вв. н. э. связано как с ослаблением к этому времени длительного сарматского ига (облегченного наличием степных пространств в лесостепи) к первым векам нашей эры, так и с продвижением Римской империи во времена Трояна (98—117 гг. п. э.) вплотную к местам расселения славян. Недаром превосходный историк — автор «Слова о полку Игореве» — обозначил это благодатное время, как «трояновы века». Он был прав, так как именно при этом императоре началось небывалое оживление связей славян с южными греко-римскими городами, отраженное как в огромном количестве кладов римских серебряных монет, так и в заимствовании тогдашними славянами римской зерновой меры «квадрантала», т. е. «четверика»; эта мера в 26 литров зерна дожила в России до XIX в. Это означает, что на новом подъеме славяне вернулись к экспорту хлеба, столь важному для них и для греков в досарматское время, в VI—IV вв. до н. э.

В «трояновы века» среднеднепровскими славянами была усовершенствована система земледелия (рало с полозом и чересло), усложнена социальная структура (использование труда «челяди» и появление «огнищ») и наряду со всеми этими реальными мерами рождается потребность в усовершенствовании мер воздействия земледельцев на природу и силы, управляющие ею. Рождаются аграрно-магические календари, которые следует отнести к замечательным произведениям жреческой мудрости «волхвов-облакопрогонителей».

Во-первых, здесь обобщен огромный опыт многих поколений по наблюдению за сроками дождей. Во-вторых, этот опыт *научно* (я не боюсь применения этого слова к календарю на кувшине IV в. н. э. из Ромашек) *обработан* для отбора наиболее *оптимальных* сроков дождей, наиболее полезных для яровых хлебов. Отобраны именно те четыре срока дождей, которые указывает руководство по агрономии для Киевской губернии, составленное в конце XIX в. Кувшин с оттиснутым на нем календарем, предназначался для колдовских действий у родника-источника, что явствует из хорошо известных слов «Ов жреть студеньцу, дожда исы от него».

Восхищаясь климатической и агрономической наблюдательностью древних «облакопрогонителей» IV в. н. э. обратим внимание на активную часть этого календаря: о чем просили эти волхвы или жены-чародейки? Какие постоянные сроки языческих молений указывал мудрый составитель календаря, гадавший «чертами и резами»?

Они хорошо раскрываются при привлечении исторических и этнографических материалов; главные праздники, не считая периодов молений о дожде, следующие:

2 мая — праздник первых всходов. Позднее — день святых Бориса и Глеба;

4 июня — ярилин день;

24 июня — Купала. Празднику предшествует «русальная неделя»;

12 июля — отбор жертв Перуну;

20 июля — перунов день. Изображен «громовый знак»;

7 августа — жатва. На кувшине изображены серпы и крестцы снопов.

Другие сосуды связаны или с новогодними заклинаниями на все 12 месяцев или же с благодарением богам за хорошую жатву.

Новый общий подъем культуры в «трояновы века», очевидно, сильно возвысил зарождавшееся сословие жрецов.

\*

Космологические представления древних славян к этому времени, по-видимому, вполне сформировались, и элементы следующей ступени познания мира становятся заметными не ранее XIV—XV вв.

Мир тогдашних язычников состоял из четырех частей: земли, двух небес и подземно-водной зоны. Это не являлось спецификой славянского язычества, а было результатом общечеловеческого стадийно-конвергентного развития представлений, которые варьировали в деталях, но в основном определялись этой схемой.

Труднее всего, как это ни странно, разгадать древние представления о земле, о большом земельном пространстве, наполненном реками, лесами, полями, зверьем и человеческими жилищами. У многих народов земля изображалась как округлая плоскость, окруженная водой. Вода конкретизировалась или как море (что вполне отвечало положению ойкумены людей Старого Света) или же в виде двух рек, омывающих землю, что, может быть, архаичнее и локальнее — где бы человек ни был, он всегда находился между каких-либо двух рек или речек, ограничивающих его ближайшее сухопутное пространство.

Судя по фольклору, славянские представления о море не имели заочеченного вида. Море где-то на краю земли. Оно может быть на севере, где на стеклянных горах находится хрустальный дворец Коцея Бесмертного, сверкающий всеми цветами радуги. Это — отражение позднейшего знакомства с Ледовитым океаном и северным сиянием. Море может быть обычным, без этих арктических признаков. Здесь ловят рыбу, плавают на кораблях, здесь находится девичье царство (сарматов) с каменными городами; отсюда, от морских берегов Змей Горыныч, олицетворение степняков, направляется в свои налеты на святую Русь. Это — реальное историческое черноморско-азовское море, издавна известное славянам и даже носившее времена название «Русского моря». До этого моря от лесостепной окраины славянской прародины или (что то же самое) от южной окраины скототских царств можно доскакать «скорою ездою», как говаривали в XVI в., всего лишь за три дня.

В этом море есть сказочный остров Буян, в котором без труда угадывается остров Березань (Борисфен), лежавший на наезженном пути в греческие земли; на этом острове в X в. оснащались русские торговые корабли. Как видим, Черное море не связано с космологическими представлениями о конце земли; наоборот, за этим морем начиналось все «заморское», притягательное и лишь наполовину неизвестное.

Огромные пространства великой Русской равнины, не имеющие четких естественных рубежей, определялись в русских сказках тем, что до по-

следнего предела его необходимо проехать «тридевятъ земель, тридесять государств».

Для язычников был очень важен другой, аграрный аспект земли: земля — *почва*, рождающая урожай, «Мать-сыра-земля», почва, насыщенная влагой, питающей корни растений, «матушка-земля», с которой связан целый ряд обрядов и заклинаний. Здесь почти неощутима грань с воображаемым подземным сказочным миром. Богиней плодоносящей земли-почвы, «матерью урожай» была Макошь, введенная в 980 г. в пантеон важнейших русских божеств, как богиня плодородия.

Небо, в прямой зависимости от системы хозяйства, по-разному воспринималось первобытными людьми: охотники палеолита, представлявшие мир как бы плоским, одноярусным, не интересовались небом, не изображали солнца, занимаясь лишь плоскостью своей тундры и животными, на которых они охотились. Охотники мезолита, разобщенные на небольшие группы, затерянные в бесконечной тайге, поневоле обратились к нему, к звездам, помогавшим им ориентироваться в лесной пуще во время длительного преследования оленей. Было сделано важное астрономическое наблюдение: оказалось, что среди бесчисленного количества медленно движущихся по небу звезд есть неподвижная Полярная звезда, всегда указывающая Север. Была обнаружена ось звездного небосвода, ось мира, а расположенные рядом созвездия получили навечно звериные имена; первоначально (что сохранилось у народов Сибири) это была Лосиха и ее дочь, от которых рождаются все звери сибирской тайги. Легенду об «оленьдах малых», выпадающих из небесной тучи, в 1114 г. русский летописец записал в Ладого. В дальнейшем две небесных хозяйки мира лосино-оленьего облика заменились двумя небесными медведицами: Большая Медведица (*Ursus Major*) и Малая Медведица (*Ursus Minor*). Так родилось в незапамятные времена представление о двух могущественных небесных хозяйках, управляющих коловращением звездного небосвода (а следовательно, всем миром) и рождающих зверей на потребу людям и волкам. Позднее, у земледельческих народов хозяйки мира стали изображаться в виде двух женщин и под именем двух рожаниц были широко известны в средневековой Руси. Культ рожаниц дожил до XVII в., когда все еще переписывались церковные поучения против них, а песни и хороводы в честь рожаниц (Лады и Лели) и изображения рожаниц в народной вышивке, где их представляли в виде всадниц с сохой за седлом, по сторонам богини Макоши, дожили до конца XIX в.

Представления земледельцев о небе и его роли в природе и в человеческой жизни существенно отличались от воззрений охотников. Если охотникам нужно было знать звезды и ветры, то земледельцев интересовали тучи («тучные», содействующие плодородию дождевые облака) и солнце. Непознанность процесса испарения земной воды и образования облаков и тумана («росы») привела к своеобразному представлению о постоянных запасах воды где-то высоко над землей, на небе. Эта небесная влага иногда, в непредсказуемое время, может принять вид туч и пролиться на землю в виде дождя, «утучнить» ее и содействовать росту трав и урожая. Отсюда один шаг до представлений о хозяйине небесной воды, рас-

поряжающемся дождями, грозowymi ливнями и молниями. В дополнение к двум архаичным рожаницам появился могущественный Род, повелитель неба и всей Вселенной, великий жизнедавец, вдувающий жизнь во все живое посредством дождевых капель.

После крещения Руси между христианскими и языческими теологами шли споры о том, кто является владыкой мира — языческий Род или христианский Саваоф. Культ Рода тоже дожил до XVII в., но в этнографическом материале его уже нет.

Конструкция неба в представлениях древних земледельцев была очень своеобразна. Так как она возникла еще на стадии энеолита, то она отразилась в религиозных верованиях самых разных народов. В индийских ведах небо делится на два яруса: верхнее небо с запасами воды («Свах»); воздушное пространство со светилами («Бхувах»); ниже находится земля — «бхух».

Аналогичное членение неба дает библия; греческий миссионер, убеждая Владимира принять новую веру, раскрывал перед ним основы христианского миропонимания:

«Въначало испърва сътвори бог небо и землю в първый днь. Во вторый днь сътвори *твърдь*, яже есть посреде воды; сего дъне разделишася воды: под (половина) их възиде на твърдь, а пол их — под твърдь. В третий днь сътвори море и реки и источники и семена».

Эта древняя мысль еще более четко выражена на шитой пелене XVI в.:

«Сотвори господь небо и землю і *воду превъше небес*». Запасы дождевой воды на верхнем небе, над невидимым куполом небесной тверди — это — «хляби небесные», которыми распоряжается высшее божество, которые надо вымолить у него, точно рассчитав календарные сроки молитв и троб. (Рис. 76).

Солнце, разумеется, тоже было ценимо земледельцами, как источник света и тепла и условие произрастания всего в природе, но здесь был исключен элемент случайности, элемент капризов божественной воли — солнце было воплощением закономерности. Весь годичный цикл языческих обрядов был построен на четырех солнечных фазах и подчинен 12 солнечным месяцам. Солнце в изобразительном искусстве всех веков было для земледельцев символом добра, знаком света, разгоняющего тьму. Но, так же как и в отношении двухъярусности неба, где «небеса» явились следствием недостаточности познания законов природы, так и в отношении солнца мы видим в древних представлениях о природе ошибку, приведшую к своеобразному восприятию роли этого важнейшего светила. Во-первых, русские язычники, как и все народы древности, исходили из геоцентрических представлений о неподвижности земли, вокруг которой «ходит» солнце; во-вторых, в древности путались понятия солнца и освещенности. Солнце признавалось источником света и тепла; оно являлось особым божеством Хорсом, «Великим Хорсом» («Слово о полку Игореве»), от имени которого происходит наше современное наречие «хорошо», т. е. «солнечно». Но дневная освещенность мирового пространства приписывалась русскими людьми XII в. не только солнцу, но и неко-



ему особому неопишуемому безвещественному свету, который, по-видимому, в более поздние времена именовался «белым светом». В такое понятие включалась не только *освещенность* земного и воздушного пространства, но и *само пространство*: «весь белый свет», «походить по белу-свету», «попал (стрелок) в белый свет, как в копеечку» и мн. др.

Божеством солнца, солнечного дня (может быть, и «белого света») был Дажьбог, имя которого постепенно превратилось в имя «подателя благ» — Дажьдбог, «*deus dator*».

С солнцем был связан мифологический родоначальник династии скотских среднеднепровских «царей» Кола-ксай — «Солнце-царь». Фрагмент подобного мифа попал в летопись XII в., где Дажьбог назван Солнцем-царем. Последний русский великий князь-язычник — Владимир — устойчиво именовался в былинном эпосе Владимиром-Солнцем. В «Слове о полку Игореве» русские князья прапраправнуки Владимира-Солнца называются «дажьбожьими внуками».

Много интересного и нового открывает нам анализ представлений славян-язычников о подземно-подводном ярусе мира. Здесь тоже много общечеловеческого, много отголосков той отдаленнейшей эпохи, когда после таяния гигантского ледника континенты были затоплены морями и озерами, быстро менявшими свои очертания, стремительными реками, пробивавшими горные кряжи, необъятными болотами в низких долинах. Фольклор еще не изучен с точки зрения того, какой резкий перелом должен был произойти в человеческом сознании при таком быстром перевооружении в природе, в облике и сущности мира. Укажу только на один факт: интереснейшая периодизация язычества начала XII в. древнейшими добрыми духами называет «берегынь», наименование которых прямо связано с понятием берега, земли, граничащей с водой. Берег оберегал, спасал мезолитического человека от нахлынувшей на него холодной водной стихии. На русском Севере слово «берегиня» дожило до XX в. в значении сирены, образ которой был заимствован из искусства барокко. Эти этнографические берегини корабельной и архитектурной резьбы соединяли символику воды (рыбьи хвосты) и земли (цветок в руке), что соответствует понятию «берега».

Важной частью представлений о подземном мире является общечеловеческая концепция подземного океана, в который опускается солнце на закате, плывет ночью и выплывает на другом конце земли утром. Ночное продвижение солнца осуществлялось водоплавающими птицами (утками, лебедями), а иногда действующей фигурой был подземный ящер, заглатывавший солнце вечером на западе и вырыгивавший его утром на востоке. Днем солнце по небу над землей влекли кони или мощные птицы вроде лебедей. Это отразилось в закладочной орнаментике ритуальной и бытовой посуды. В русской этнографии широко известны ковши, скобкари, ендовы, ручки которых вырезаны или в виде коней или в виде лебедей и уток; на груди коня или птицы — огромный знак солнца, а жидкость внутри сосуда, очевидно, символизировала мировой подземный океан.

Новгородский археологический материал X—XIII вв. знает и архаичного ящера: есть целый ряд ручек ковшей, оформленных в виде головы ящера.

Начиная с середины I тысячелетия н. э., мы получаем славянские изобразительные материалы, дающие схему макрокосма. Таковы, например, антропоморфные фибулы из Среднего Поднепровья (из «Русской земли» в узком смысле). Сложная композиция дает нам три яруса: земной (невыразительный) ярус, от которого вверх и вниз устремляются лебеди; верхний ярус венчает мужская фигура (очевидно, Дажьбога), от которой вниз идут условные двуголовые змеи с зигзагом-символом дождя. Дождевые змеи расположены и в нижнем ярусе, завершающемся крупной мордой ящера. Схема макрокосма подчинена идее дождя, небесной воды, которая струится сверху, от повелителя небес к земле и под землю. Предельные точки вертикального разреза мира здесь персонифицированы Дажьбогом и Ящером. Частые изображения ящера на вещах из Среднего Поднепровья и с берегов Роси, быть может, как-то связаны с тем, что посреди русла Роси в городе Корсуни есть длинный гранитный островок (около 150 м), чрезвычайно напоминающий ящера (рис. 40): острая морда с узкими глазами, лапы, длинный хвост. Вполне возможно, что в этом месте было какое-либо святилище, посвященное богу нижнего мира. В 40 км у устья Роси в городке Родне существовало, судя по его названию, святилище бога верхнего мира — Рода.

Впрочем, культ ящера не был только локальным. Судя по широко распространенной хороводной игре «В ящера», имитирующей жертвоприношение девушек, и по наличию языческого божества «Iasse» (рядом с Ладой и Лелей) у поляков, этот культ был широко распространен у славян.

В Новгороде Великом до утверждения там государственного языческого культа Перуна существовало святилище «Бога-Коркодила». Новгородские гусли, древнерусский ритуальный инструмент, украшались изображением жертвоприношения ящеру. Украинская этнография знает многочисленные примеры изображения ящеров и волн на бандурах.

Место ящера в системе макрокосма лучше всего определено знаменитыми вщижскими арками XII в. работы мастера Константина. Две бронзовых арки представляли собой металлический каркас модели мира (по Козьме Индиколлову), устанавливаемой в качестве напрестольной сени на церковном алтаре. В каждой арке тремя кругами показаны три позиции движущегося по небосводу солнца: восход, зенит, закат. На уровне земли изображен языческий бог растений и корней — Семаргл (!). Снизу к этому уровню земли-почвы тянется огромная голова ящера, олицетворяющего подземный мир.

Вщижская модель мира с ее небосводом, движущимся солнцем, землей, двумя семарглами (по одному у каждого основания арки-неба) и двумя ящерами — замечательный синтез архаичных элементов, как принятого каноническим христианством, так и совершенно отвергнутых церковью — Семарглом и Ящером. Это изделие для алтаря княжеской церкви — прекрасный образец русского двоеверия второй половины XII в.



Средневековые люди, независимо от того, были они крещены или нет, продолжали верить в прадедовскую дуалистическую схему сил, управляющих миром и всеми архаичными (а от этого они казались испытанными) мерами старались оградить себя, свое жилище и имущество от действия вампиров и «навий» (чужих, враждебных мертвецов). Для этой цели служили сотни словесных заговоров; в них с необычайной подробностью и конкретностью перечислялись все разделы природы, все категории людей, животных, птиц, которые могут оказаться источником зла. Язычник ограждал себя со всех мыслимых и предполагаемых сторон.

Кроме словесных заговоров и разнообразных заклинательных действий, важную роль играла языческая знаковая система, разнообразный орнамент на жилище, утвари, одежде. Легко разгадываются знаки солнца, изображения доброжелательных животных, символы засеянного поля и т. д. Однако удается установить значительно больше, чем использование отдельных разрозненных знаков. Древнерусский язычник, ожидавший опасности от всего мира, по которому дуют «злые ветры», и защищался не отдельными элементами мира, а системой мироздания, взятой не в статике, а в ее естественной, законоустановленной динамике.

В защитно-заклинательную орнаментацию русской избы, сохранившей, как показывают археологические материалы XI—XIII вв., много древних черт, введены: солнце, «хляби небесные», символы земли. Введены они весьма продуманно. Солнце показано как на вщижской модели мира трижды — восходящим и заходящим в местах соприкосновения кровли со срубом и в полднемном, зенитном положении наверху на щипце крыши. Другими словами, солнце показано в своем закономерном расчисленном *движении*. Над солнцем (как и положено по древней схеме), т. е. над воображаемой «твердью», размещены причелины с волнистым узором, символизирующим небесную воду, те самые «хляби небесные», которые разверзаются по божьей воле для орошения засеянных нив.

Человеческая «хоромина» защищена от упырей и навий (иногда носителей эпидемических болезней) всей системой макрокосма, в котором часы ночного мрака неумолимо, закономерно сменяются часами дня, «белого света». Языческие волхвы, знатоки символики, умело и мудро противопоставили сонму невидимых враждебных сил такой непобедимый и безупречный в своем движении механизм, как макрокосм. Утварь внутри дома, как мы видели на примере ковшей с солнцем, конями и ящерами, тоже несла макрокосмическую защитную символику.

Когда человек покидал свой дом-крепость, то овеществленные заговоры, как можно назвать орнамент, должны были быть перенесены на одежду. Все предметы, связанные с изготовлением полотна для одежды (вальки, трепала для льна, прялки) густо оснащены заклинательными знаками. Сама одежда, особенно женская, была насыщена символикой, опять-таки воспроизводившей макрокосм. Верхняя часть одежды, головной убор, посвящалась небу. Здесь господствуют изображения солнца и птиц. Сами народные пазвания головных уборов связаны с птицами: «со-

рока», «кокошник» (от «кокоши» — курицы), «кличка» (утка) и т. п. Декоративные ленты, спускающиеся от кокошника к груди («рясны»), имитируют дождь. Этнографически известные вышивки дают нам на рубахах и поневах символы засеянного поля, земли, а археология добавляет, исчезнувший впоследствии, символ нижнего мира: на свисающих вниз концах поясов изображались головы ящеров. Снова язычники прибегают к модели мира, снова микрокосм человеческого быта (дом, одежда, украшения) воспроизводит макрокосм, мир в его нераздельном целом. Привнесение элементов динамики (движущееся по небосводу солнце, идущий дождь) должно было увеличить заклинательную силу этой глубоко продуманной и надолго вкоренившейся в народную жизнь колдовской ornamentики.

Обороной от упырей и навий служили также специальные амулеты — обереги, среди которых встречаются изображения хищных зверей (например, рыси, «лютого зверя»), которые должны охранять от зла.

Язычество заключало в себе не только охрану человеческой жизни от разлитого в мире зла. Основная обрядность славян-земледельцев была направлена на то, чтобы воздействовать на силы неба, земли и воды, воспринимавшиеся, как благожелательные, с целью обеспечения урожая. До нас дошло большое количество древних святилищ, где в урочное время производились всем селом, а в иных местах и всем племенем торжественные обряды, далекими отголосками которых являются хороводы и детские игры XIX—XX вв. Святилища под открытым небом нередко были круглыми, состоящими из двух concentрических валов, на которых разводились круговые костры. Во внутреннем кругу ставились идолы, обычно деревянные; здесь горел жертвенник и здесь «жрали бесам», т. е. приносили жертвы богам. Это именовалось «капищем». Внешний круг, по всей вероятности предназначался для потребления жертвенной ритуальной пищи и назывался «требищем». Круглая форма святилищ определила их название «хоромами» (от «хоро» — круг), а в ином произношении — храмами. Позднее церковники удержали это очень древнее слово за православными ритуальными зданиями, хотя их форма и не соответствовала этимологии слова «храм».

Собрания целого племени на большие празднества назывались «собраниями» и «событиями» (от «со-бытия»), совместного бытования). Всем церемониалом празднества руководили жрецы — волхвы.

Славянское язычество достигло апогея накануне образования Киевской державы и в первые два столетия ее формирования (IX—X вв.), когда культ Перуна, бога грозы и покровителя воинов и князей, стал государственной религией Киевской Руси.

Высшая фаза предгосударственного язычества отражена знаменитым Збручским идолом IX в., условно названным Святовитом. В последние годы И. П. Русанова и Б. А. Тимошук сделали очень важное открытие, обнаружив и исследовав то святилище, где первоначально этот идол находился. Святилище на высокой горе Богит существовало со скотолских (скифских) времен. Для расшифровки девяти антропоморфных изображений и общей формы каменного идола можно предложить следующее

истолкование: скульптурная композиция четырехгранного идола делится на три горизонтальных зоны, соответствующие представлениям о структуре макрокосма: небо, земля, подземный мир. Земная зона на всех четырех гранях содержит изображения простых людей, мужчин и женщин; одна из женщин на главной грани изображена с ребенком.

Подземная зона представлена одним божеством, держащим земную плоскость; на боковых гранях это божество показано в боковом повороте, так, что оно оказывается как бы «триглавом», но более надежно сопоставить его с Волосом, который через культ умерших и захороненных в землю предков может быть в какой-то мере и божеством земли.

Атрибуции божеств верхней, небесной зоны, более надежны. На главной лицевой грани, обращенной на север, ко входу в капище, изображена богиня плодородия с турьим рогом изобилия в руке. Это — Макошь, «мать урожая». Для входящих в капище она расположена на юг, на полдень, которому (полдню), по свидетельству современника, поклонялись язычники.

По правую руку Макоши изображена Лада со свадебным кольцом в руке. По левую руку главной богини, т. е. на третьем месте, изваян Перун с конем и мечом. На задней грани — Дажьбог с солнечным знаком; лицо его смотрит, как и положено солнечному божеству, на юг.

Всему изваянию, выкрашенному в красный цвет, придана фаллическая форма, что встречается и у других идолов. Вполне возможно, что волхвы, знатоки и творцы мифологии, этим хотели показать синтез божеств с отдельными, ограниченными функциями, их слитность в божестве всей Вселенной, каковым являлся архаичный Род.

Богиня земного плодородия (Макошь), бог земли предков и богатства (Волос), богиня весны и свадеб (Лада), бог «белого света» и солнца (Дажьбог), бог грозы и покровитель воинов (Перун) — все они слились в объединяющем их образе Рода, для скульптурного выражения которого была выбрана форма «лингама», источника жизни, самой рождающей силы, проистегающей, как говорят папи средневековые авторы, из находящегося на небе Рода. Индийский верховный бог Шива, близкий к нашему Роду, нередко изображался в виде лингама-фалла. Шапка Рода (такие шапки, как доказал А. В. Арциховский, были княжеской регалией в древней Руси) венчает всю композицию и объединяет божества плодородия, солнечного света и тепла, весеннего расцвета природы, грозного покровителя племенной знати и все человечество, представленное хоромом мужчин и женщин.

Эта интереснейшая композиция, датируемая, примерно, IX в., является высшим достижением языческой теологии первобытности на самой последней, верхней ступени эпохи военной демократии. Перун с конем и оружием здесь уже есть, но он помещен на третьем (а если числить и самого Рода, то на четвертом) месте. Племенная знать, вооруженные всадники уже есть, но они не главенствуют, как не первенствует их божество.

Очень важно сопоставить композицию збручского идола с пантеоном Владимира 980 г. Прошло несколько более столетия, и княжеский Перун

выдвинулся на самое важное место, *возглавив* весь пантеон, став *первым* богом в системе государственного язычества всей Киевской Руси. И когда, после принятия христианства, описывалось свержение языческих идолов, то речь шла только об одном Перуне (Волос упомянут мимоходом); остальные боги не удостоились внимания летописца.

При князьях Игоре, Святославе и Владимире язычество стало государственной религией Руси, религией князей и дружинников. Язычество укреплялось и возрождало старинные, начавшие отмирать, обряды. Возродилась в народном эпосе мифологическая в своей основе титулатура великого князя — «Владимир Солнце», уводящая нас к мифическому Царю-солнцу Кола-ксаю праславянских времен. Приверженность молодого государства прадедовскому язычеству была формой и средством сохранения государственной политической самостоятельности. В Киеве уже были христиане: крестились (начиная со второй половины IX в.) некоторые русские люди, христианами была часть наемных варягов, христианским было могущественное, враждебное Руси государство — Византийская империя, в годы мира оживленно торговавшая с Русью. Византия стремилась внедрить христианство, так как по греческой доктрине народ, принявший новую веру из рук императора и патриарха, тем самым уже становился вассалом Византии. Князь Святослав прекрасно понимал это. Обновленное язычество X в. формировалось в условиях соперничества с христианством, что сказалось не только в устройстве пышных княжеских погребальных костров, не только в гонениях на христиан и разрушении православных церквей Святославом, но и в более тонкой форме противопоставления русской языческой теологии греческой христианской. Это особенно четко выступает при анализе известного пантеона Владимира. В государственный пантеон, реальным воплощением которого были тщательно оформленные идолы на центральной площади Киева у самых стен великокняжеского двора, не были включены такие архаичные народные божества, как Род и Волос. Род как владыка вселенной мешал первенству Перуна и был исключен из пантеона. Волос, «скотий бог», был, очевидно, слишком связан с земным началом, с торговлей и, по всей вероятности, был слишком демократичен, общенароден для жреческого окружения княжеской верхушки.

Новый русский пантеон был противопоставлен христианскому, по противоположен таким образом, что он был и сопоставим с христианским (за исключением Перуна):

ХРИСТИАНСТВО	ЯЗЫЧЕСТВО
Бог-отец, творец мира	Стрибог — «бог-отец» (он же — Сварог, т. е. «Небесный»)
Бог-сын, Иисус Христос	Дажьбог — бог-сын небесного бога Сварога (ему придан Хорс, бог светила Солнца)
Бог дух святой	Крылатые фантастические животные —
Женское божество — богородица Мария	птицы (Семаргл, грифон-Див) Богиня плодородия Макошь

Жрецы, придумавшие новый пантеон, пытались, судя по приведенным сближениям, уменьшить внешнее различие между язычеством и христианством.



В нашей науке оставался почти незатронутым вопрос о жреческом сословии в древней Руси, а между тем роль и значение этого сословия в языческом государстве были очень велики. Язычество давно уже переросло формы примитивного деревенского знахарства и развивалось и усложнялось параллельно усложнению социальной структуры.

Вероятно, уже при возникновении грандиозных общеплеменных святилищ скототского времени (VI—IV вв. до н. э.) сложились какие-то группы жрецов-волхвов, которые должны были организовывать обрядность «события», руководить процессом языческого богослужения, осуществлять гадания и производить жертвоприношения. Они составляли мудрые календары, знали «черты и резы», хранили в памяти мифы, восходившие, по крайней мере, к бронзовому веку. Волхвы должны были быть близки к племенной знати, а, может быть, и составлять часть ее; можно думать, что «светлым князьям» племен могла принадлежать и верховная жреческая власть в племени.

Общим названием жрецов было «волхвы» или «волшебники», но, судя по разветвленности терминологии, в составе всего жреческого сословия было много различных разрядов. Известны «волхвы-облакопрогонители», те, которые должны были предсказывать и своими магическими действиями создавать необходимую людям погоду. Были волхвы-целители, лечившие людей средствами народной медицины; церковники признавали их врачебные успехи, но считали грешным обращаться к ним. Существовали «волхвы-хранильники», руководившие сложным делом изготовления разного рода амулетов-оберегов и, очевидно, орнаментальных символических композиций. Творчество этой категории волхвов могут изучать как археологи по многочисленным древним украшениям, служившим одновременно и оберегами, так и этнографы по пережиточным сюжетам вышивки с богиней Макошью, молитвенно обращающейся к небу, богинями весны, едущими на конях «с золотой сохой» и многочисленными символическими узорами. Из археологически известной продукции волхво-хранильников XII в. интересны комплексы талисманов, созданные, очевидно, для свадебного убора невесты. В состав единого комплекса входят: сидящая птица (символ семейного гнезда), ключ — символ сохранности имущества, челюсть хищника (символ охраны от зла), гребень (связан с символикой чистоты и здоровья) и две ложки — устойчивый символ сытости: одна ложка — жене, другая — мужу.

Эти примеры — лишь незначительная часть «волшебной» (от «волхва») изобретательности волхво-хранильников.

Вполне возможно, что волхвы высшего ранга, близкие к таким хранильникам по своему знанию языческой космогонии, руководили созданием таких сложных и всеобъемлющих композиций, как збручский Род-Святовит.

Кроме волхвов-ведунов, существовали и женщины-колдуньи, ведьмы (от «вѣдать» — знать), чаровницы, «потворы».

Интереснейший разряд волхвов составляли «волхвы-кощунники», сказители «кощюв» — мифов, хранители древних преданий и эпических сказаний. Сказителей называли также «баянами», «обаятелями», что связано с глаголом «баять» — рассказывать, петь, заклинать.

Источники нередко говорят о многолюдстве тех сборищ, на которых кощунники исполняли свой репертуар. Слушатели вместо того, чтобы «злословного кощювника биюще отгнати», внимательно слушают волхва (возможно, исполнявшего под аккомпанемент гусель), «но не токмо дивятся зряще, но и *словеси их* (сказителей) *извыкли*» и повторяют усвоенное на своих пирах. Благодаря этому и дошли до нас от поколения к поколению древние сказания, превратившиеся в «волшебные» сказки, которые еще недостаточно изучены с точки зрения отражения в них архаичной языческой мифологии. Для показа тех возможностей, которые открывает изучение фольклорного фонда, приведу один пример. В княжеском кургане Чернигова Черной Могиле, относящемся к эпохе Святослава, был найден турий рог, окованный позолоченным серебром с вычеканенными на нем фигурами и узорами. Анализ сюжетов чеканки показал, что на ритуальном роге изображен миф о смерти сказочно-былинного Кощея Бессмертного и об освобождении от его власти Анастасии Прекрасной, связанной в сказках с расцветом весенне-летней природы. В победе над мертвящим началом Кощея участвуют представители высших вещей сил и прежде всего грифонообразный Див.

По многим признакам повествование об освобождении Анастасии (греч. «воскресение», «возрождение»), дочери Димитрия, близко к античному мифу об Аиде и похищенной им Персефоны (дочери Деметры), с которой связан весенне-летний расцвет природы. Кощей полностью отождествляется с Аидом, повелителем царства мертвых, так как «кощюное» означало мир мертвых, преисподнюю. Датировка сказочного сюжета известного по записям XIX в., определена ритуальным княжеским рогом середины X в., а сам сюжет в свою очередь оказался близок к архаичному индоевропейскому мифу глубокой древности, с греческим вариантом которого славяне могли познакомиться при участии греков-язычников, быть может, еще в «трояновы века», когда вплотную соприкоснулись с грекоязычным населением черноморского «лукоморья».

Обработка и распространение мифов было делом «волхвов-кощунников», достаточно образованных для того, чтобы знать греческий фольклор и в греческом имени Анастасии сохранить семантику образа языческой Персефоны.

Тончайшим образом разработанная символика оковки ритуального рога свидетельствует о глубокой продуманности всех деталей мифологического повествования и композиции в целом, идеей которой было торжество жизненного начала. Скульптурные теологические композиции, раскрывающие представления о макрокосме, сложная система обороны от духов тьмы и зла посредством воспроизведения макрокосма в его динамической закономерности, сложение (вероятнее воскрешение) архаичных



мифов, отразившихся в сказках, в былинах и в изобразительном искусстве X в., — все это результаты деятельности жреческого сословия IX—X вв.

Возможно, что именно в жреческой «кощунной» среде была разработана в свое время интереснейшая и верная в своей основе периодизация первобытных верований, использованная автором поучения начала XII в., в самом заголовке которого содержится элемент историзма, «Слово... о том, *како первое* погани суще языки кланялися идолом и требы им клали...» Автор, как уже говорилось, отразил и стадию первобытного дуалистического анимизма охотничьего периода и стадию земледельческого монотеизма и последнюю фазу язычества эпохи восной демократии — культ божества грозы и войны. Автору антиязыческого поучения неоткуда было взять такие сведения; их нет ни в византийской, ни в русской церковной литературе. Единственно, что остается допустить, это использование им каких-то жреческих припоминаний или писаний (?).

Анализируя фрагменты русского летописания IX—X вв., уцелевшие в позднейших компиляциях-сводах, можно утверждать, что в языческом государстве Руси велись свои летописи. Первые следы киевского летописания относятся к концу IX в. (867—875 г.) и относятся к деятельности киевского князя Осколда, вероломно убитого варягом Олегом в 882 г. В этих отрывках нет никакого следа христианства и явно ощущается антиваряжская настроенность автора.

Вторично языческую (и тоже антиваряжскую) летопись мы видим в описании княжения Игоря и Ольги (912—946 г.). Здесь прославляется мудрость и волшебная сила волхвов, которые предрекли неумолимую смерть Олегу от своего коня, что равнялось мифологическому предсказанию смерти Коцея от своей стрелы и реальной клятве при заключении договора 944 г., где говорится, что нарушители клятвы «посечени будут мечи *своими*, от стрел и от иного оружия *своего*».

Известный рассказ о мести княгини Ольги древлянам, убившим Игоря (существующий в русской и проваряжской версии), написан рукой русского летописца-язычника, восхваляющего мудрую жестокость княгини, убившей два древлянских посольства и приказавшей изрубить на тризне тысячи древлян. В тексте летописи нет ни одного слова осуждения кровавых дел княгини Ольги; нет даже естественного для средневековых церковных писателей противопоставления: язычница Ольга творила бесчеловечные, греховные дела, а через год — два стала христианкой и ничем не запятнала себя.

Обычно этот раздел «Повести временных лет» трактуется как более поздняя запись устных киевских сказаний, но против этого опять-таки свидетельствует полное отсутствие оценок со стороны летописца-христианина. В этом случае молчание равносильно согласию. Иное дело, если в руках летописца XI—XII вв. был *написанный* ранее текст языческой летописи — тогда его ответственность значительно уменьшалась. Сказ о мудрой Ольге — политический трактат (946 г.), автор которого порицает князя за нарушение установленных норм дани, древлянскую знать — за неслыханную дерзость (убийство великого князя), а Ольгу прославляет за установление твердых даней и «уроков».

Последний раздел киевской языческой летописи (964—980 гг.) относится в основном к эпохе Святослава и, возможно, пополнен за счет «вештб витезовых» («рыцарских прославлений»), но тоже лишен каких бы то ни было признаков христианской книжности. Вполне естественно, что у князя-язычника был и летописец-язычник. Относился ли этот писатель к «волшебникам», сказать трудно, но началось русское летописное дело явно в среде жреческого сословия в княжение Игоря Старого. Пушкин в своей «Песне о вещем Олеге» обессмертил одно из первых произведений русских летописцев-волхвов первой половины X в., написанное в укор зазнавшемуся конунгу и в защиту русских предсказателей.

Ко времени принятия христианства в конце 980-х годов греческое духовенство застало на Руси не только примитивное суеверие деревни, но и государственную языческую религию города и социальных верхов с разработанным космологическим эпосом, с представлениями о божественном происхождении великокняжеской власти (Владимир Солнце...), разнообразным ритуалом и разветвленным жреческим сословием, владевшим тайнами тонко разработанной символики, знанием «черт и резов», древних «кощюн» и новоизобретенной славянской письменности. Важно отметить, что жреческое сословие было настроено как против христиан-греков, так и против варягов; одной из первых жертв новому пантеону языческих богов был намечен юноша-варяг, и это было облачено в форму изъятия высшей воли: жребий пал на варяга-христианина.

Волхвы в деревне и в демократической части городского посада существовали еще очень долго: вплоть до XVII—XVIII вв. в церковных требниках стоят вопросы к исповедующимся — не ходил ли к волхвам, не исполнял ли их указаний?

В 1060-е годы в связи с длительным недородом, голодом и нашествием половцев стал заметен отход от новой христианской веры и возврат к прадедовскому язычеству; оживилась деятельность волхвов, проповедовавших даже в Киеве и Новгороде.

Русская православная церковь создала за XI—XIII вв. целый ряд поучений против язычества, которые свидетельствуют о прочности и устойчивости не только языческих воззрений, но и открытых языческих игрищ, производившихся даже на городских площадях. Переписывались такие поучения вплоть до XVII в.



Принятие христианства в очень малой степени изменило религиозный быт русской деревни X—XII вв. Единственным заметным новшеством было прекращение трупосожжений. По ряду второстепенных признаков можно думать, что христианское учение о блаженном посмертном бытии «на том свете», как награда за терпение в этом мире, распространилось в деревне после татарского нашествия и в результате первоначальных представлений о неизбежности иноземного ига.

Что касается христианизации русских социальных верхов, то нам, очевидно, следует внести некоторые поправки в установившуюся схему: «в деревне — язычество, в городе — православие». Языческие верования,

обряды, заговоры, формировавшиеся тысячелетиями, не могли бесследно исчезнуть сразу после принятия новой веры. Отмиранию язычества не содействовало то, что *существенных, принципиальных* отличий нового от старого не было: и в язычестве и в христианстве одинаково признавался единый владыка Вселенной, и там и здесь существовали невидимые силы низших разрядов; и там и здесь производились моления — богослужения и магические обряды с заклинаниями-молитвами; там и здесь каркасом годового цикла празднеств были солнечные фазы; там и здесь существовало понятие «души» и ее бессмертия, ее существования в загробном мире. Поэтому перемена веры расценивалась внутренне не как смена убеждений, а как перемена формы обрядности и замена имен божеств. В новом духовенстве раздражало и возмущало противоречие между прописной моралью и реальным бытом, между показным аскетизмом и «сребролюбием» и чревоугодием «череву работных попов».

Падение авторитета церкви уменьшало силу церковных поучений против язычества, и оно в XI—XIII вв. не угасало во всех слоях русского общества, но, естественно, перешло на полуполюгальное положение, так как церковные и светские власти применяли к языческим волхвам суровые меры вплоть до публичного ауто-да-фе.

Во второй половине XII в. наблюдается возрождение язычества в городах и в княжеско-боярских кругах. Церковь нужна государству как значительная идеологическая сила, подкрепляющая авторитет власти, объявляющая греховным всякое нарушение существующего порядка, как богоустановленного, но княжеско-боярские круги были крайне недовольны вмешательством церкви в их собственный традиционный быт. Примером могут служить воспетые былинами княжеские пиры, являвшиеся своеобразной «боярской думой», в которой некогда заседали и волхвы-волшебники. На этих пирах в урочные дни обязательной была *мясная* (языческая ритуальная) пища. Церковь запрещала ее в постные дни. Конфликт с церковниками из-за «мясоядения» принял общерусские размеры.

Объяснением возрождения язычества отчасти может служить оформившаяся с 1130-х годов кристаллизация полутора десятков крупных княжеств-королевств с устойчивыми своими династиями с усилившейся ролью местного боярства и более подчиненным положением епископата, оказавшегося в зависимости от князя. Бояре-вотчинники, владельцы нив, называвшихся «жизнью», по всей вероятности, разделяли народные прадедовские взгляды на аграрную заклинательную магию, главную часть язычества. Показателем возврата боярства в XII веке к прадедовским традициям является исследование Д. А. Крайновым погребения в белокаменном саркофаге, над которым был насыпан огромный языческий курган (близ Старицы).

Обновление язычества сказалось в зарождении нового учения о неисповедимом свете, отличном от солнца, в культе женского божества (отдельного от богородицы), в появлении скульптурных изображений божества света («Слово о посте...»). Церковному стандарту противопоставлялось новое, эволюционирующее и поднимающееся на новую теологиче-

скую высоту язычество. Церковники XII в. спорили с языческими богами, закрепляя свои тезисы в надписях-граффити на стенах соборов, где утверждали, что не «бес», не языческое божество может «разведрить (прояснить) небо» и «потрясти облака», а христианский бог («Бог то сотвори!»).

Появляются летописцы, совершенно чуждые церковной фразеологии, церковному счету времени и самое главное — христианскому провиденциализму. Таков, например, киевский боярин Петр Бориславич, писавший в 1140—1180-е годы.

Ярким примером нового, более светского, отношения к литературе является «Слово о полку Игореве». Христианский бог упомянут здесь лишь дважды: 1) князю Всеславу не миновать суда божьего; 2) Игорю бог путь кажет. Ни в запеве поэмы, ни при отправлении войска в поход, ни при гибели воинов Игоря, ни при описании блистательной победы над Кобяком в 1184 г. — ни в одном из тех случаев, когда обычай требовал упоминания божьего имени, в «Слове» церковного христианского бога нет.

Зато в поэме есть языческий небесный бог-отец Стрибог и его внуки — ветры, есть «тресветлое» («идущее по небосводу») солнце, есть древний Велес (поэт Боян — его внук), есть Великий Хорс и славянские эринии — Карна и Желя. Русские князья дважды определены в великой поэме, как внуки Дажьбога. Автор «Слова», предвосхищая поэтов Ренессанса, широко пользовавшихся образами античного язычества, воскрешает для своих слушателей родную языческую романтику.



Неосцимимым источником по язычеству русских социальных верхов XII—XIII вв. являются клады золотых и серебряных предметов женского убора, зарытые во время нашествия Батыя. Принцип воспроизведения макрокосма в микрокосме личного убора проведен здесь последовательно: головной убор, очелья, диадемы — небо; рясны — дождь; колты, завершающие рясны внизу у груди, — посланцы неба: птицы-сирины, русалки с турьими рогами для полива ростков, грифоны и семарглы, божества жизни и растений. В ожерельях — земные растения и разные символы плодородия. Свисающие вниз концы пояса довершают картину мира — они украшены мордами ящеров.

Каждая отдельная категория вещей украшена особым, тонко продуманным символическим узором, насыщенным аграрной заклинательной тематикой. Растительный узор предстает перед нами в двух вариантах: заклинание роста (показаны фазы развития растения) и заклинание пространства, повсеместности (четырёхчастная композиция из ростков), что может быть выражено словесной формулой: «пусть все *растет* и пусть *везде* растет!».

На таких же предметах к началу XIII в. появляются христианские изображения: семарглов и грифонов сменяют святые Борис и Глеб, а возносящегося на небо Александра Македонского — Иисус Христос. Это, вопервых, дает нам дату конца языческого возрождения (рубеж XII и

XIII вв.), а во-вторых, полностью подтверждает сознательное применение на раннем этапе языческой символики, имевшей не декоративный, а сакральный, магический характер, так как она была смелена бесспорно сакральными христианскими символами.

Совершенно исключительный интерес представляют те украшения из драгоценных гарнитуров русских княгинь, на которых никогда не бывает христианских изображений. Это — широкие серебряные браслеты, служившие для удержания длинных рукавов женской ритуальной одежды. При исполнении языческого танца плодородия женщины распускали рукава, взмахивали ими, подражая крыльям русалок. Такие весенние танцы «русалок» дожили до начала XX в. и отражены в сказке о Царевне-Лягушке, где жена царевича заставляет своей пляской оживать всю природу.

На серебряных браслетах гравировались символы воды, растительности и, что особенно важно, изображались различные эпизоды языческих «русалий»: танец с распущенными рукавами, гуслиры и домрачей, питье из рогов (в честь бога растений Переплута), жертвоприношение Переплуту, обряд заклинания посевов в поле, весенние пляски журавлей, празднование Купалы и др.

Невозможность появления княгини в таком подчеркнуто ритуальном языческом наряде в церкви или на парадном обеде совершенно ясна. Широкое распространение таких языческих наручей во всех стольных городах исключает случайность. Остается допустить, что знатные женщины XII—XIII вв. участвовали в языческих обрядах и, по всей вероятности, возглавляли, открывали своим танцем общенародное празднество русалий. Именно так поступил потомок людей этого поколения (в 11—12-м колене) Иван Грозный, который лично «вешнюю пашню пахал и гречиху сеял», т. е. как старший по положению открыл языческий, по существу, обряд первой вспашки и первого сева.

Увлечение языческой стариной было в какой-то мере эмансипацией от церковной догматики, от греческих форм культа, поиском своих национальных религиозных воззрений и обрядов.

Возрожденное в начале феодальной раздробленности язычество было далеко не таким первобытно-натуралистическим, каким оно представлено на лингаме Збручской композиции, и не таким конкретно-воинственным, как в паптеоне 980 г. Теперь, в эпоху наивысшего расцвета русских княжеств, достигших уровня передовых европейских стран, национальная, прадедовская вера обрела новую, более возвышенную форму культа света, солнечного света, «тресветлого солнца». Главным персонажем, предметом почти открытого почитания стал не фаллический Род, не Перун, требовавший кровавых жертв, а солнечный бог света (во всех средневековых смыслах этого слова), т. е. сын небесного Сварога, Солнце-Царь Дажьбог. Можно думать, что в завуалированном виде этот культ проник даже в церковное искусство. Мы уже видели модель мира, изготовленную, по всей вероятности, одним из мастеров Андрея Боголюбского для церкви во Вщиже, где княгиней была его дочь. На церковном алтаре находились бронзовые арки, где верхняя небесная часть была представлена дви-

жущимся по небу тресветлым солнцем, а нижний мир олицетворялся (отсутствующими в византийской схеме) огромными ящерами.

Новая небесная символика нашла своеобразное выражение в широко распространенной общеевропейской композиции «вознесение Александра Македонского на небо», которая внешне никак не могла быть истолкована церковниками как противопоставление Христу. Тем не менее на диадеме великой княгини 1160-х годов в челе композиции помещен персонаж, напоминающий Александра («помогающего людям»), а на более поздней диадеме другой великой княгини 1230-х годов на этом месте оказывается уже Иисус Христос во главе основных христианских святых.

В конце XII в. композиция «вознесение Александра» помещается уже в закомаре великолепного Дмитровского собора во Владимире. Подобная композиция схематизируется, приобретает массовое распространение в золотом шитье и становится легальной формой культа солнечно-небесного божества. От церковников это потребовало ответа формами того же прикладного искусства: подвесная иконка XIII в. с изображением Христа (уподобляемого солнцу) была снабжена назидательной надписью: «Аз есмь свет!».

Сохранность прадедовских языческих верований в средневековой русской деревне не удивляет нас. По этнографическим материалам XIX—XX вв. мы знаем множество пережитков, идущих из глубины не только веков, но и тысячелетий. Русские крестьяне и смерды XII—XIII вв. оберегали свою веру, откупались от властей особым налогом — «забожничьем» и оберегали свой красочный праздничный ритуал. Десятки древних индоевропейских мифов (иногда в античной, греческой окраске) исполнялись во время зимних или летних святок. «Кошунников», исполнителей мифологических сказаний-кошун, ставших со временем нашими волшебными сказками, народ слушал, как мы видели выше, внимательно и в многолюдстве.

Даже древний обряд трупосожжения, доживший в лесном краю вятичей до времени летописца Нестора («еже творят вятичи и ныне»), сохранился в южной части вятичской земли (Тульская и Калужская губернии) в пережитках до конца XIX в.: на христианской могиле после похорон разводили огромный костер. Древние погребальные избушки-домовины («столпы») дожили до начала XX в.

В народных былинах, возникших в X—XII вв. в среде полувоенных смердов, почти незаметен христианский элемент. Волхвы, ведуны, волшебники-знахари, «зелейники» (народные фармацевты) и чаровицы применительно к русской деревне упоминаются в источниках (в том числе и в исповедальных требниках, отражавших действительность) вплоть до XVII—XVIII в.

Все это по отношению к крестьянству, хранителю архаичных традиций, не должно нас удивлять. Но город, и особенно аристократические боярско-княжеские круги, очень часто в исторических исследованиях бывает противопоставлен деревне: там язычество («язык» — «народ»), а здесь, в городе и во дворцах, будто бы полностью господствует давно утвердившееся христианство. Формально — да; построены сотни камен-

ных и деревянных церквей, их ризницы наполнены тысячами богослужебных книг. Все люди крещены еще в младенчестве, хотя кроме христианских имен сохраняют и языческие, под которыми они известны современникам и потомкам. Кто знает киевского князя Василия Андреевича или Пантелеймона Федоровича? А это — Владимир Всеволодич Мономах и его внук Изяслав Мстиславич, вошедшие в историю под своими *языческими* именами.

Прежние исследователи нередко переоценивали религиозность и верность православию людей русского средневековья. Источники, исходящие из недр тогдашнего духовенства, рисуют иную картину. Напомню ее:

«... Мнози ся ленять и зле живутъ... не слушая божественных словес, но аще плясци или гудци [скрипачи] или ин кто игрецъ позовет на игрище или на какое зборище идольское — то вси тамо текут [идут] радуясь... и весь день тот предстоят позорьствующе [наслаждаясь виденным] тамо». [Когда же нас призывают в храм] то «мы позовающа и чешемся и протягаемся, дремлем и речем: «дождь» или «студено!» или лестно [ложно] ино.

А на позорищех [театрализованных языческих обрядах на площадях] ни крову сущю, ни затишыю, но многажды дождю и ветром дышюцю или вьялици [вьюга] — то все приемлем радуясь, позоры дея [участвуя в обряде] на пагубу душам.

А в церкви — покрову сущю и заветрию дивну и не хотять прити на поученье...»<sup>1</sup>

Свидетельство современника очень красочно рисует пустующие церкви и многолюдные языческие игрища в любую погоду. Здесь речь идет о горожанах вообще, но у нас есть данные о том, что полководцы, предводители дружин гадают о судьбе похода и ходят к волхвам и верят их предсказаниям (там же, стр. 68—69). Православные люди лечатся у волхвов, приглашают на дом волхвов и «зелейников», устраивают «сонмища» — консилиумы (стр. 123, 126), а иной раз церковный писатель называет христианский праздник «сошествия святого духа на апостолов» языческим термином «русалии» (стр. 150).

В XII—XIII вв. у социальных верхов русских княжеств изменилось отношение к церкви и к духовенству. Став частью государственного аппарата и частью феодального класса (монастыри), русское духовенство очень скоро проявило целый ряд отрицательных житейских качеств (чревоугодие, сребролюбие, почти официальное взяточничество, лицемерие и т. п.) и, естественно, утратило свой авторитет «светильников новой истинной веры». Это обусловило снижение авторитета церкви. Появились летописцы, освободившиеся от церковного провиденциализма, объяснявшего все события только проявлением божественной воли. Таков был киевский боярин (в 1160-е — годы тысяцкий) Петр Бориславич, составивший подробную летопись за 1146—1196 гг. В его замечательном

<sup>1</sup> Гальковский. Указ. соч., т. II, с. 82

труде, известном в более полном виде по выпискам В. Н. Татищева, нет церковных сентенций, нет и следа провиденциализма. Появились открытые протесты против неблагоприятного образа жизни духовенства и монахов:

«Мнози бо отшедше мира сего во иноческа и паки возвращаются на мирское житие, аки пес на своя блевотины... обидят села и дома славных мира сего, яко пси ласкосердии... святительский имея на себе сан, а обычай похабен»

(«Моление» Псевдо-Даниила Заточника князю Ярославу Владимировскому, около 1230 г.)

Тогда же, на рубеже XII и XIII вв., начал проповедническую деятельность Авраамий Смоленский, толковавший церковную литературу народу: «Николи же умолкнуша уста его ко всем — к малым же и к великим, рабом же и свободным и рукодельным». Его комментарии и проповеди принесли ему почтительность народа («уже весь град к себе обратил есть») и люютую ненависть духовенства, «лихих пастырей», обличенных им. Игумены монастырей и священники повели проповедника, «яко злодея», на княжий двор на суд. «Рыкающие яко волы» игумены стремились «аще бы мощно жива его пожрети». Однако, князь вступился за бесстрашного обличителя.

Ощущая постепенное падение авторитета церкви, волхвы, пользовавшиеся прочным доверием народа и боярства, очевидно слишком откровенно расширили свою деятельность. При том же Ярославе Всеволодиче, когда он княжил в Новгороде, волхвы проявили неосторожную активность:

«В лето 6735 [1227]. Явишася в Новеграде волхвы, ведуны, потворицы и многая волхвованна и потворы и ложная знамена творяху и много зла содеваху, *многих прелчающе*»

(Никон. летоп., стр. 94)

Несмотря на то что «мужи княже Ярославли вступишася о них», все волхвы были подвергнуты ауто-да-фе.

Конфликты княжеско-боярских кругов с высшим духовенством начались тогда, когда церковь стала прибегать к показательному аскетизму и резко вмешивалась в устойчивый, веками освященный дворцовый быт, включавший в себя и древние языческие празднества. Насколько прочно эти прадедовские пиры и братчины были утверждены в праздничном церемониале, мы можем судить по тому, что два праздника, *не имеющие абсолютно никакого отношения к христианству*, — «новый год» (церковный год начинался 1 марта) и «масленица» продолжают существовать (утратив, разумеется, свою языческую сущность) вплоть до наших дней, а в XIX в. они все еще отмечались, как и во времена Андрея Боголюбского, особой *ритуальной* по происхождению пищей: «васильевский» поросенок на новый год (день Василия Кесарийского 1 января) и блинами на широкую масленицу. Поэтому церковное запрещение скоромной пищи в тех случаях, когда праздник приходился на постный день (среду



или пятницу), вызвало крайнее недовольство князей и аристократии таким излишним ригоризмом митрополита и части епископов. Возникли споры о «мясоядении», с которыми современники иногда даже связывали войну 1169 г. против Киева.

Споры о мясоядении, о праве на языческие традиции поддерживались некоторыми епископами. К ним относился Федор Суздальский, племянник упомянутого летописца (а может быть, и автора «Слова о полку Игореве») боярина Петра Бориславича. Его характеризуют как смелого человека, не боявшегося «ни князя, ни боярина». Федор был «телом крепко зело («аки дуб») и язык имея чист и речь велеречиву и мудрование кознено...» О нем, как о французском Роберте Дьяволе, недоброжелатели говорили, что он «от демона»; «иши же *волхва* его глаголаху» (ПСРЛ, X, 240). Митрополит не простил ему заступничества за прадедовские обычаи, он был оклеветан и казнен в Киеве.

Неподчинение требованиям духовенства приводило к некоторому бытовому обособлению знати от церкви. Обособление выражалось в том, что князья исповедовались не в общей церкви, а своему личному духовнику, находившемуся, естественно, в полной зависимости от князя. Каноническое требование «мужу и жене достоит каяться у единого отца [духовного]» (правило митрополита Георгия XI в.) могло привести к практике создания во дворцах знати домовых церквей, моленных, «капличек». Возможно, что знаменитые новгородские сосуды для причастия посадника Петрилы и жены его Варвары (деда и бабки князя Игоря Святославича, родившегося от их дочери)<sup>2</sup> являются признаком наличия подобных домовых церквей. Несколько позднее, в XIII в., появляются икошки-триптихи для домашнего употребления, в которых сквозь формальную православность очень явно и откровенно проглядывает языческая сущность.

Если к сказанному добавить то, что мы смогли получить из анализа сюжетов на ритуальных браслетах русских княгинь, где изображались во всей полноте бичуемые церковниками русалии, то мы должны допустить, что «первые дамы» русских феодальных государств в XII—XIII вв. принимали участие в языческих русалиях и, по всей вероятности, возглавляли их. В этом основа распространеннейшей русской сказки о Царевне-Лягушке, исполняющей ритуальный танец весеннего обновления природы<sup>3</sup>.

В высших кругах русского общества, разочаровавшихся в какой-то мере в православных духовных ценностях, росло стремление к возрождению и обновлению старых народных воззрений, поднятых теперь на новый культурный уровень.

Появился интерес к высшему божеству, которое мыслилось не в образе библейского бога-отца (Саваофа), а в образе евангельского бога-сына, Иисуса Христа. Его называли «господом». Иногда, для внесения элемента долговременности его называли «ветхим деньми» и изображали

<sup>2</sup> Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI—XIV вв. М., 1964, стр. 23—25.

<sup>3</sup> См. рисунок на суперобложке: В. М. Васнецов. Царевна-Лягушка.

старцем. Выбор сына, а не отца — очевидно общее явление в мифотворчестве: Зевс — сын архаичного Урана. Христианский бог-сын, бог-свет наложился на славянского языческого бога-сына — Дажьбога, сына небесного Сварога. Дажьбог — Солнце, он «Свет», божество света и жизненной силы. Во второй половине XII в. в условиях конфронтации с духовенством по ряду ритуально-бытовых вопросов этот древний языческий субстрат начинает проступать сквозь утвердившиеся формы церковной фразеологии и искусства. В этом сказывается, очевидно, неугасившая за века христианизации деятельность волхвов высшего разряда, тех «волхвов и волшебников», которые при Владимире I заседали в княжеской думе в ряд с князьями и боярами.

Возникает культ некоего неопределенного «Света». Его именем (м. б. по примеру западных народов) хотят назвать первый день недели (Sonntag, Sunday), но церковь победила в споре и назвала его «воскресением». Рождается интереснейший образ царя, мифического сына солнечного Аполлона — Александра Македонского, возносящегося, подобно Иисусу Христу, на небо. По отклонениям от легенды об Александре, по обилию символов плодородия и по подчеркнутому вниманию к сюжету охоты на зайца (в зайце скрыта смерть Коцея — Аида) мы должны видеть здесь изображение божества Солнца — Дажьбога.

Александр — Дажьбог красуется как уже сказано в закомаре Дмитровского собора во Владимире, построенном спустя 12—13 лет после того, как автор «Слова о полку Игореве» увековечил Дажьбога в качестве покровителя и прародителя русских людей. Неудивительно, что церковь в особых поучениях порицала и культ «Света» и выдолбленных, изваянных «болванов».

Именно в это время, когда возникает такой опасный соперник христианскому богу-сыну, русская церковная литература обогащается переводами сказаний о Симоне-волхве (из «Деяний апостола Петра») и специального «Словопрения Петрова с Симоном волхвом» (XIII в.). Волхв Симон был чародеем, оборотнем, обращавшимся в разных зверей и в змея. В Риме Симон сказал апостолу Петру: «Яко Христос, бог твой възнесся — се и аз вознесуся!» Волхв действительно взлетел на демонах, но молитва апостола привела к падению языческого волшебника...<sup>4</sup>

Это был прямой ответ церковников на подозрительный интерес к теме вознесения на небо. В русском же прикладном искусстве схема изображения вознесения «Александра»-Дажьбога стала частой, свидетельствуя о жизнестойкости обобщенного и обновленного языческого культа Света, может быть возрождавшего древний культ Свято-вита (сказочно-го Световика XIX в.).

Такое обновление, теологическое язычество, очистившееся от кровавых жертвоприношений, от убийства жеп на могилах мужей и от других первобытных черт свидетельствовало об интереснейшем соревновании привнесенного православия с развившимся, поднятым на новый уровень прадедовским язычеством.

<sup>4</sup> *Жданов И.* Русский былевой эпос. СПб., 1895, стр. 410—411.

В результате целого ряда сложных явлений на Руси к началу XIII в. создалось и в деревне, и в городе своеобразное двоеверие, при котором деревня просто продолжала свою прадедовскую религиозную жизнь, числясь крещеной, а город и княжеско-боярские круги, приняв многое из церковной сферы и широко пользуясь социальной стороной христианства, не только не забывали своего язычества с его богатой мифологией, укоренившимися обрядами и жизнерадостными карнавалами-игрищами с их танцами, музыкой гуслей и пением, но и поднимали свою старинную, гонимую церковью религию на более высокий уровень, соответствующий расцвету русских земель в XII в. Возможно, что религиозно-магическое отношение к языческому комплексу постепенно отступало на второй план, становилось все в большей мере традицией (впрочем, твердо охраняемой от гонений церковников) и во многом переходило в сферу отношений к категориям эстетическим. Происходила (частично еще в XII—XIII вв.) некая «секуляризация» языческого искусства, сочетавшаяся с более утонченным теологическим отношением к прадедовскому язычеству, как религиозной системе.



Таков сложный многовековой путь славянского и русского язычества, складывавшегося из многих, в разное время возникавших компонентов. Несмотря на тысячелетнее господство государственной православной церкви, языческие воззрения были народной верой и вплоть до XX в. проявлялись в обрядах, хороводных играх, песнях, сказках и народном искусстве.

Религиозная сущность обрядов-игр давно уже выветрилась, символическое звучание орнамента забылось, волшебные (т. е. созданные волхвами-волшебниками) сказки утратили свой мифологический смысл, но даже бессознательно повторяемые потомками формы архаичного языческого творчества представляют огромный интерес, во-первых, как яркий компонент позднейшей (XIX—XX вв.) крестьянской культуры, а во-вторых, как неопределимая сокровищница сведений о многотысячелетнем пути познания мира нашими отдаленными предками.

Необходимо выразить надежду, что этнографы и фольклористы соберут воедино и исследуют богатейшие фонды русского, украинского и белорусского народного творчества XIV—XIX вв.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b>	<b>3</b>
<b>Часть первая</b>	
<b>ЯЗЫЧНИКИ «ТРОЯНОВЫХ ВЕКОВ»</b>	<b>7</b>
Глава первая. ПРЕДКИ РУСИ	8
Глава вторая. ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ	73
Глава третья. СВЯТИЛИЩА, ИДОЛЫ И ИГРИЩА	121
Глава четвертая. КАЛЕНДАРНЫЕ «ЧЕРТЫ И РЕЗЬ»	164
<b>Часть вторая</b>	
<b>АПОГЕЙ ЯЗЫЧЕСТВА</b>	<b>195</b>
Глава пятая. НА ПОРОГЕ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ	196
Глава шестая. ЯЗЫЧЕСТВО СЕВЕРНЫХ ОКРАИН	252
Глава седьмая. ЖРЕЧЕСКОЕ СОСЛОВИЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ	294
Глава восьмая. ПРОТИВОБОРСТВО ЯЗЫЧЕСТВА И ХРИСТИАНСТВА в X в.	382
Глава девятая. ЯЗЫЧЕСКАЯ РЕФОРМА ВЛАДИМИРА	412
<b>Часть третья</b>	
<b>ДВОЕВЕРИЕ (XI—XIII вв.)</b>	<b>455</b>
Глава десятая. ДОМ В СИСТЕМЕ ЯЗЫЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ	460
Глава одиннадцатая. НАРОДНЫЕ ОБЕРЕГИ	518
Глава двенадцатая. ЯЗЫЧЕСТВО В ГОРОДСКОМ БЫТУ XI—XIII вв.	557
Глава тринадцатая. ЯЗЫЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ И ПРАЗДНЕСТВА XI—XIII вв.	657
Глава четырнадцатая. ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ СЛАВЯНО-РУССКОГО ЯЗЫЧЕСТВА	753

**Борис Александрович РЫБАКОВ**

**ЯЗЫЧЕСТВО  
ДРЕВНЕЙ РУСИ**

Утверждено к печати  
Институтом археологии  
Академии наук СССР

Редактор издательства  
Л. С. Кручинина

Художник  
Б. И. Астафьев

Художественно-технический редактор  
И. Н. Жмуркина

Художественный редактор  
графического материала  
Н. П. Белова

Художники-графики  
Е. И. Басов, Г. И. Кадыкова

Корректоры  
Г. Н. Лац, Р. В. Молоканова, Н. А. Несмеева

**ИБ № 36136**

Сдано в набор 22.05.86  
Подписано к печати 02.10.86  
Т—13883. Формат 70×90<sup>1/16</sup>  
Бумага типографская № 1  
Гарнитура обыкновенная

Печать высокая  
Усл. печ. л. 57,62. Усл. кр. отт. 59,66  
Уч.-изд. л. 60,7  
Тираж 95 000 экз. 1-й завод (1—30 000)  
Тип. зак. 2714  
Цена 4 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»  
117864 ГСП-7, Москва В-485  
Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6