

Михаил СЕРЯКОВ



КУЛЬТ СОЛНЦА У ДРЕВНИХ СЛАВЯН



КУЛЬТ СОЛНЦА У ДРЕВНИХ СЛАВЯН





М.Л. Серяков

КУЛЬТ СОЛНЦА У ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Москва
«Вече»

ББК 63.3(2)
УДК 94(47)
С32



Художник И. Савченко

Серяков, М.Л.

С32 Культ солнца у древних славян / М.Л. Серяков. — М. : Вече, 2013. — 304 с. — (Неведомая Русь).

ISBN 978-5-9533-3364-1

Знак информационной продукции 18+

Новая книга известного исследователя славянского язычества М. Серякова посвящена культу солнца у наших далеких предков и, в определенной степени, является продолжением его труда «Дажьбог — прародитель славян».

У славян солнце было одним из основных объектов поклонения. Накануне крещения в пантеоне Владимира 980 г. древние летописи фиксируют даже двух солярных божеств — Хорса и Дажьбога, занимающих второе и третье место после верховного громовержца Перуна. По мнению многих исследователей, Хорс был заимствован славянами у их южных ираноязычных соседей и является примером скифского религиозного влияния на верования наших далеких предков. Дажьбог, согласно «Слову о полку Игореве», был предком либо только русских князей, либо всего русского народа.

Автор убежден, что великий солнечный миф не был одной лишь абстрактной идеей, на протяжении столетий он самыми разными способами проявлял себя в жизни наших далеких предков, являясь ее духовным стержнем.

**ББК 63.3(2)
УДК 94(47)**

ISBN 978-5-9533-3364-1

© Серяков М.Л., 2013
© ООО «Издательство «Вече», 2013
© ООО «Издательский дом «Вече», 2013

ВСТУПЛЕНИЕ

Книга, которую читатель держит в своих руках, посвящена культу солнца у наших далеких предков и, в определенной степени, является продолжением книги «Дажьбог — прародитель славян», вышедшей в этой же серии. Солнце было одним из основных объектов поклонения славянского язычества. Накануне крещения в пантоне Владимира 980 г. древние летописи фиксируют даже двух солярных божеств — Хорса и Дажьбога, занимающих второе и третье места после верховного громовержца Перуна. По мнению подавляющего большинства специалистов, Хорс был заимствован славянами у их южных ираноязычных соседей и является примером скифского религиозного влияния на верования наших далеких предков. Дажьбог, согласно «Слову о полку Игореве», был предком либо только русских князей, либо всего русского народа. В силу исключительной значимости этого образа для всего самосознания и духовной истории нашего народа он был детально рассмотрен в книге «Дажьбог — прародитель славян», вышедшей в этом же издательстве. В этой книге мы всесторонне исследовали неразрывно связанный с образом Дажьбога великий солнечный миф славянского язычества, благодаря которому наши далекие предки получили откровение о своем божественном происхождении и великом предназначении. Этот великий миф навски предопределил судьбу нашего народа

и, даже будучи утрачен, в значительной степени продолжает ее предопределять по сей день. Генетически родственным русскому Дажьбогу был сербский Дабог. Еще одним богом, тесно связанным с дневным светилом, у восточных славян был Ярила, известный нам, правда, по более поздним источникам. Однако в том, что это не плод фантазий более поздних авторов, нас убеждает имя этимологически ему родственного бога Яровита, которому поклонялись на западном конце славянского мира. У западных славян опять-таки более поздние источники упоминают еще и Ютробога, из самого имени которого следует его связь с утром. Такое обилие солнечных богов в славянском мире недвусмысленно указывает на ту огромную роль, которое дневное светило играло в духовной жизни всего славянского мира. Если внимательно присмотреться, то почти вся жизнь «Дажбожьих внуков» была пронизана светом. Если в посвященной Дажьбогу книге мы в первую очередь исследовали влияние этого бога на духовную жизнь нашего народа, то в этой книге речь будет идти о многообразных аспектах солнечного культа в жизни нашего и других славянских народов, проследиваться время возникновения отдельных его элементов, а также будет проведено сопоставление с солнечной мифологией других индоевропейских народов. Приведенный в ней материал наглядно показывает, что великий солнечный миф не был одной лишь абстрактной идеей, а на протяжении столетий самыми разными способами проявлял себя в жизни наших далеких предков, образуя, если можно так сказать, ее духовную сердцевину.

Глава 1

ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ О КУЛЬТЕ СОЛНЦА У СЛАВЯН

Славянские источники о почитании бога солнца

Нет сомнений, что почитание солнца у славян носило весьма древний характер. В посвященной Дажьбогу книге отмечалось, что само возникновение имени этого солярного божества восходит к эпохе праславяно-скифских контактов, т.е. примерно к VI—V вв. до н.э. К сожалению, непосредственными письменными свидетельствами о религиозных представлениях наших далеких предков в ту далекую эпоху мы не располагаем. Однако, рассказывая об эпохе основателя столицы Древней Руси Кия, т.е. уже VI в. н.э., один из летописцев счел нужным добавить к переданным Нестором известиям следующую подробность, касающуюся верований полян: «Верю же были тогда погани, жруще озеромъ, кладезямъ и рапеніямъ. Солнце же и огонь и инии почитаху яко бози...»¹ Трудно сказать, опирался ли этот летописец на какие-то недошедшие до нас источники, либо просто высказал свою догадку, отталкиваясь от окружающего его двоясерия, однако древнерусские поучения против язычества,

отражающие ситуацию уже после крещения страны, однозначно фиксируют поклонение восточных славян солнцу как богу. «Слово Иоанна Златоуста о том, как поганые веровали идолам» рисует следующую безрадостную, с точки зрения новой религии, картину: «Человечи, забывше страха Божия небрежениемъ, и крещения отвергошася и приступиша к идоломъ и начаша жрети молнии, и грому, и солнцю, и луне»². То же самое мы видим и в другом поучении против язычества — «Хождении Богородицы по мукамъ»: «Иъ забыши Бога и вероваща, юже бе тварь Богъ на работу створилъ; то то они все боги прозваща: солнце и мѣсяцъ, землю и водоу... да и доселе мракъмъ злымъ одържими соуть...»³ Естественно, что православные писатели видели в этом результат действия нечистой силы. В слове св. Кирилла дьявол «овы прельсти въ тварь вѣровати и въ солнице же и въ огонь, и во источники же и въ древа, и во ины различны вещи, ихъ же рещи не возможно»⁴. Соответственно с этим духовенство не жалело сил для искоренения любых проявлений исконной веры Руси в целом и солнечного культа в частности. Само «Слово св. Кирилла о злых дусехъ» призывало своих читателей: «А не нарицайте собе б(о)га на земли, ни въ рѣкахъ, ни въ студеницахъ, ни въ птицахъ, ни на въздушѣ, ни въ слнці, ни въ лунѣ, ни въ каменіи»⁵. В одном поучении, липший раз доказывающего существование идола бога солнца у восточных славян уже в христианский период, его автор, противопоставляя богов старой и новой религии, риторически спрашивает: «Не нарицайте собѣ бога ни въ солници, ни въ лунѣ; луце же ли поклонятися лучю мръкнушему, нежъ лучю безсмертному и богу сътворенну, а не Богу все сътворити?»⁶

Однако гораздо чаще проповедники новой религии прибегали не к аргументам разума, а к обычному принуждению. В слове Ефрема Сирина о втором пришествии пастве категорически предписывалось: «отрицаемъся... вѣроваши въ солнице и въ луну и въ звѣзды и въ источники...»⁷ В исповедальных вопросах священники допытывались у своих прихожан: «Или кланялись чмоу отъ тварі, солнцю, или звѣздамъ, или мѣсяцу, или зари?»;

«Или кланялась солнцу и мѣсяцу и звѣздам или зари?»; «Не называлъ ли тварь божію за святыни: солнце, мѣсяцъ, звѣзды...»⁸ В какой-то момент отдельным представителям православного духовенства казалось, что их усилия дали свои плоды. В XII в. Кирилл Туровский в «Слове на Фомину неделю» искренне радовался, что русские наконец-то стали настоящими христианами, и радостно восклицает: «Обновися тварь: уже бо не нарекутся Богомъ стихия, ни солнце, ни огонь, ни источницы, ни дерева»⁹. Однако, как показали последующие события, радость проповедника была несколько преждевременной. Четыре столетия спустя новгородский архиепископ Макарий в своем письме Ивану Грозному рисует практически такую же картину, какую описывали борцы с язычеством в первый период христианизации страны: «Во многих русских местах до сего времени обычая держатся от древних прародителей... Суть же скверные мольбища их лес и камение, и реки и блата, источники и горы и холмы, солнце и мѣсяцъ и звезды, и озера и просто рѣци — всей твари поклоняхуся, ако богу»¹⁰. Однако дело не ограничилось одним только XVI в. В XIX в. на Украине была записана песня, где солнце, спустя почти тысячу лет после крещения жителей Кисва, прямо называется богом:

Ой піду я темним лугом,
Оре милий своїм плугом,
Чужа мила поганяє,
І к сонечку промовляє:
Поможе, боже, чоловіку,
Щоб так орав поколь віку¹¹.

Связь дневного светила с земледельческим трудом не ограничивается данной песней и встречается нам в русском совете-поговорке «борони по-солонь, лошадь не вскружится». Поклонение солнцу при обработке земли и уборке урожая отмечает еще древнерусское поучение против язычества, автор которого даже

постарался дать данному обряду рационалистическое объяснение — славяне заметили, что от солнечного тепла зреет и сохнет хлеб, и поэтому по-язычески стали кланяться на юг — полдень. Однако «Слово св. Григория» по Чудовскому списку интересно не только описанием этого ритуала, но и тем, что рядом с ним были приведены аналогичные языческие священнодействия, которые точно так же могут быть отнесены к культу солнца: «И огонь рекуще (в приведенном Е.В. Аничковым списке этого Слова поставлено более правильно «творять». — М.С.) спорыню соупа, егда зрѣеть. Сего ради оканьнии полуднье чтоуть и кланяются полдние обратившес. А се иная злоба въ крстьянех: пожемъ крстять хлебъ, а пиво крстять чашею»¹². Как мы увидим далее, задолго до возникновения самого христианства крест был одним из языческих символов солнца, и поэтому автор «Слова св. Григория», по всей видимости, и поставил в один ряд обычай кланяться на полдень при сборе урожая с обычаями крестить пожом или чашей результаты труда земледельца. Сам факт того, что, несмотря на внешнее соответствие христианской обрядности, народный обычай крестить пиво и хлеб вызывал ожесточенный протест церковного писателя, однозначно указывает на его языческое происхождение. В отдельных регионах славянского мира традиция воспринимать солнце как бога дожила до XX века, и К. Мошинский с некоторым удивлением констатирует результаты собственных этнографических наблюдений: «Так, болгарские или русские женщины в разговорах с малыми детьми употребляют выражение “бог” (обычно в уменьшительных формах) не только в обычном понимании: бог, святой образ, крест, но также в смысле: солнце, луна и огонь. Мать-русишка, показывая, например, ребенку огонь, объясняет, что это бог; или когда ее спрашивают, где бог, показывает на солнце, и т.п.»¹³. О том, что солнце было некогда богом у славян, свидетельствует и сопоставление польской пословицы «do kogo slonce, do tego i ludzi» с аналогичным русским выражением «за кого Бог, за того и добрые люди». Про это же говорит и хорутанская клятва «Sonce

mi in Boga», тождественная по смыслу с русским выражением «ей-богу». Про это же говорит и украинская поговорка «де сонце, там і сам Господь», равно как и то, что там же вплоть до XIX в. восклицали: «Сонце би тя побило!» в смысле: «Щоб тебе Біг (т.е. Бог) покарав!»¹⁴ В болгарской песне «Солнце и Мария» дневное светило прямо названо господом, т.е. таким же эпитетом, как и христианский бог. Отголосок бывшего культа дневного светила просматривается и в русской поговорке: «Люди восходящему солнцу поклоняются».

Следует отметить, что в отдельных регионах славянского мира солнце воспринималось не просто как бог, а как молодой бог, приходящийся сыном более старому божеству. В одной сербской песне прямо говорилось, что Солнце — это сын Бога, Месяц — брат Солнца, а их сестра — Звезда-преходница¹⁵. В Боснии и Герцеговине был зафиксирован ритуал, когда утром на восходе солнца в день Рождества Христова, т.е. в момент зимнего солнцестояния, хозяин дома становился перед своим жилищем и восклицал: «Сияй Боже и Божич, нам, напему дому». Как справедливо отмечает А.С. Фаминцын, «Бог» в данном случае первоначально означал, очевидно, небо или небесного владыку, а «Божич» — его чадо, солнце. И самый праздник Рождества Христова у сербо-хорватов и словинов называется «Божич», а у болгар — «Божик»¹⁶. У сербов под Божичем понимается рожденное в день Рождества Христова солнце. Во всех этих данных нельзя не увидеть подтверждение родословной славянских божеств, приведенной переводчиком хроники Иоанна Малалы, согласно которой отцом Дажьбога-Солнца был древний бог неба Сварог. Славянский фольклор как западных, так и восточных славян знал не только отца солнца, но и его мать, что лишний раз подчеркивает принадлежность дневного светила к более младшему поколению богов. Хоть христианству, несмотря на все его старания, за тысячу лет не удалось окончательно вытравить из народной памяти восприятие солнца как бога, однако и славянам в массе своей не удалось сохранить свое языческое

мировоззрение в чистом виде. Несмотря на то что в отдельных местах восточнославянского мира люди вплоть до XIX—XX вв. помнили даже само имя Дажьбога, процесс размывания истинной религии шел своим чередом, и в «сниженном» виде солнце, как и другие небесные светила, стали представляться в отдельных местах народу уже не богами, а великанами: «По представлению украинцев *сонце*, равно как *місяць* (луна), *зорі-зорниці*, *морозко*, *вітеръ* и проч. — живые существа, могучие, обитающие на небе великаны, способные, смотря по расположению духа, оказывать благоденствия людям или же делать людей безысходно несчастными. (...) Более добрым из них в легендах являются *сонце* и *місяць*»¹⁷.

Восточные источники о культе солнца у славян

Культ солнца у наших предков отмечали и зарубежные наблюдатели. Арабский автор X в. Мутаххар ал-Макдиси, описывая ту эпоху, когда еще ни один славянский народ не принял христианства, так охарактеризовал их верования: «(Страна) славян (ас-саклаб) больше, чем страна русов (ар-Рус), и обильнее добром. Среди них есть поклонники солнца и идолопоклонники, а есть такие, которые не поклоняются ничему»¹⁸. Однако поклонение солнцу имело у наших далеких языческих предков не только религиозный, но и астрономический аспект. Анонимный автор арабской рукописи «Ахбар аз-Заман» («Мухтасар ал-аджаиб») сообщил о славянах следующие ценные в свете нашего исследования сведения: «Что касается ас-Сакалиба, то они представляют собой несколько народов, и среди них есть христиане и те, кто исповедуют религию огнепоклонников и поклоняются солнцу... И среди них есть народы, которые живут между ас-Сакалиба и ал-Ифрандж. Они исповедуют религию сабиев, и они поклоняются звездам, и они обладают большим умом и тонкостью в каждой отрасли искусства, и они воюют с ас-Сакалаба, ал-Бурджан и ат-Турк, и у них имеется семь празд-

ников в году, которые именуются по названиям звезд, и самый главный из них — это праздник солнца»¹⁹. Данный источник совершенно точно отметил, что славяне представляют собой несколько народов, часть из которых сохранила исконную веру своих предков, наиболее существенными чертами которой он, точно так же, как и цитированный выше древнерусский автор, назвал поклонение огню и солнцу, а часть уже приняла христианскую религию. Из общего числа славянских народов особое внимание мусульманского писателя привлекли те, которые живут между Францией (ал-Ифрандж) и остальными родственными им народами. Если исходить из этой локализации, то можно предположить, что наш источник имел в виду какую-то группу западных или южных славян, которая после завоеваний Карла Великого оказалась непосредственными соседями Франкской империи и граничила на востоке с остальными славянскими племенами. Что касается исповедуемой ими религии сабиев, то данный термин в узком значении употреблялся арабскими авторами в отношении язычников Харрана, а в широком — применительно к языческой религии вообще. С другой стороны, про эту же часть славян, которые «обладают большим умом и тонкостью в каждой отрасли искусства», наш автор дополнительно сообщает, что они ведут войны с другими славянскими народами (ас-Сакалаба), дунайскими болгарам (ал-Бурджан) и тюрками (ат-Турк). Поскольку про ат-Турк этот автор далее сообщает, что они представляют собой многочисленных кочевников, среди которых есть и огнепоклонники, и обратившиеся в иудейство, становится ясно, что этим термином в данном сочинении называются тюркоязычные кочевники Северного Причерноморья и, в частности, хазары. Очевидно, что единственной группой славян, которая отвечает указанному описанию, а именно в силу своего географического положения могла воевать и с тюрками, и с Дунайской Болгарией, и с другими славянами (в данном контексте, очевидно, поляками), были восточные славяне. Южные славяне не могли воевать с тюрками, а западные — не только с тюрками, но и с болгарам.

Поскольку одна локализация исключает другую, становится затруднительно точно определить то славянское племя, про которое писал анонимный автор рукописи «Ахбар аз-Заман». Нам остается предположить, что наш источник либо перепутал далекие от него народы, к тому же родственные между собой, сведения о которых он получал явно из вторых рук, либо то, что он описывал один славянский народ, но совместил в своем сочинении сведения, относящиеся к различным этапам его истории, что также неоднократно бывало в арабской географической литературе. Как видим, даже до далекого Арабского Востока дошла весть о весьма умственно развитом славянском языческом племени, у которого было семь праздников в честь небесных светил, из которых самым главным был праздник в честь солнца.

Наиболее близкую мифологическую аналогию этому сообщению мы видим у сербов: «Рассказывают они и о солнечном царстве: Царь-Солнце, молодой и прекрасный юнак, сидит в нем на золототканом пурпурном престоле, а подле него две девицы — Заря-утренняя и Заря-вечерняя, и семь ангелов-судей — звезд и семь вестников — звезд хвостатых (комет) и лысый дедушка — старый месяц»²⁰. Следы подобного же представления, в котором дневному светилу отводилась главенствующая роль, встречаются нам и в русском фольклоре: «Солнце — царь неба, луна и звезды — его семья»²¹.

Астрономические наблюдения за солнцем славянских жрецов

Поскольку солнце считалось славянами божеством и верховным правителем, то неудивительно, что наши далекие предки, большой ум и способность к искусствам и наукам которых отмечали даже далекие мусульманские писатели, внимательно наблюдали за его перемещениями по небу. Другой арабский автор, Аль-Масуди, прозванный за свою ученость «Городотом Востока»,

оставил нам следующее описание одного славянского языческого храма: «В славянских краях были здания, почитаемые ими. Между другими было у них одно здание на горе, о которой писали философы, что она одна из высоких гор в мире. Об этом здании существует рассказ о качестве его постройки, о расположении разнородных его камней и различных их цветах, об отверстиях, сделанных в верхней его части, о том, что постросено в этих отверстиях для наблюдения над восходом солнца, о положенных туда драгоценных камнях и знаках, отмеченных в нем, которые указывают на будущие события и предостерегающие от происшествий пред их осуществлением, о раздающихся в верхней его части звуках и о том, что постигает их при слушании этих звуков»²². Этот небольшой отрывок дает нам целый комплекс поистине бесценной информации о подлинном уровне развития наших предков до их насильственной христианизации. Мы видим, что этот воздвигнутый на высокой горе языческий храм был одновременно и настоящей астрономической обсерваторией, поскольку в верхней его части были сделаны специальные отверстия для наблюдения за восходом солнца. Само наличие этих отверстий предполагает существование при храме специальных жрецов, которые на протяжении длительного периода вели наблюдения за дневным светилом, поскольку без этого точно определить место, где следует сделать эти отверстия, было попросту невозможно. Мы не знаем, наблюдали ли эти жрецы-астрономы солнечный восход каждый день, либо эти наблюдения проводились в какие-то определенные даты, скажем, солнцестояния и равноденствия. Утверждение Масуди об указывающих на будущие события знаках уже давно рассматривается как одно из немногих объективных свидетельств о существовании у славян письменности в дохристианский период. Мы не можем однозначно судить, на основании чего волхвы делали свои пророчества, однако поскольку сам их храм являлся солнечной обсерваторией, то со значительной степенью вероятности мы вправе предположить, что свои предсказания славянские жрецы делали на основании

наблюдений за дневным светилом, тем более что еще после насильственной христианизации нашей страны солнечные затмения в народном сознании предвещали смерть князя и данное представление было свойственно даже монахам-летописцам. Поскольку волхвам, как мы увидим ниже, была известна истинная природа солнечных затмений, то вполне вероятно, что храмовое жречество могло рассчитывать наступление этих событий и, на основании этого, делать свои предсказания. Наконец, заслуживает внимание и последнее обстоятельство, отмеченное «Геродотом Востока»: при солнечном храме существовала и своя храмовая музыка, звуки которой раздавались из верхней части святилища и производили на слушателей какой-то особенный эффект. Сам факт ее регулярного исполнения предполагает наличие при храме уже не простого деревенского хора, а группы профессиональных музыкантов, в состав которых входили, скорее всего, гуслеры. К сожалению, из описания Аль-Масуди мы не можем точно определить, где находился этот удивительный храм — у восточных или у западных славян. Внимательно проанализировавший это уникальное известие о солнечном храме в контексте всей арабской географической литературы А.П. Ковалевский предположил, что данное святилище, равно как и второй описанный Аль-Масуди храм, находились в Карпатах: «Упомянутые здесь горы связаны с арабскими сообщениями о высоких горах в стране славян, именно о Карпатах, находившихся на “границе между Византией и Хазарией” в те времена, когда владения этой последней простирались далеко на западе. В таком случае Черная гора нашего текста может быть сопоставлена с известной Черной горой в верховьях реки Черемош»²³. Понятно, что окончательное слово в этом вопросе может сказать лишь археология, однако последующая судьба святилища-обсерватории абсолютна ясна — этот уникальный центр славянской культуры был безжалостно уничтожен приверженцами новой религии, которым было крайне выгодно представлять дело так, что до прихода христианства на их земли славяне жили звериным образом, по-скотски.

Однако, несмотря на все старания христиан, отдельные пережитки древней традиции сохранялись очень долго. «Сниженный» вариант наблюдения восхода солнца, но уже не языческими жрецами, а всеми крестьянами деревни, был описан на Руси еще в первой половине XIX в. И.П. Сахаровым: «Поселяне Тульской губернии выходят под Петров день *караулить солнце*, как оно *будет играть на небе* при своем восходе. Это верование, известное исландцам, сохранилось только в одной Тульской губернии. Поселяне, всех возрастов, собираются на пригорке, раскладывают огонь и в ожидании солнца проводят ночь в играх и песнях. Едва начет восходить солнце, все испускают радостные клики. Старики наблюдают, как солнышко играет по небу: оно то покажется, то спрячется; то взойдет вверх, то опустится вниз; то заблещет разными цветами — голубым, розовым и белым, то засияет ясно, что ничьи глаза не стерпят. Молодые поют песню: “Ой, ладо! На кургане”»²⁴. Весьма близкое описание этого же священного обряда было сделано в 1828 г. Броневским: «С большой торжественностью крестьяне и крестьянки в лучших праздничных нарядах в ночь на петров день, за час до света, идут на высоту холма и там с немым, но красноречивым восхищением ожидают величественного зрелища восходящего солнца, что они называют “караулить солнце”. Они верят, что солнце в сей день при восхождении своем играет: то спрячется, то покажется, то повернется, то вниз уйдет, то блеснет голубым, то розовым, то разными вместе цветами. Как только покажутся первые лучи, запевала начинает, и все подхватывают песню с припевом: “Ой ладо! Ой ладо!”»²⁵ Эти два описания крестьянского праздника хоть в какой-то степени позволяют нам почувствовать атмосферу, которая царила в языческом святилище более чем тысячу лет назад. В обоих случаях наблюдение велось именно за восходом, и притом с возвышенности: храм стоял на горе, тульские крестьяне собирались на холмах и пригорках. На крестьянском празднике восход солнца приветствовался песней, а в языческом храме сверху раздавались некие звуки, хоть Масуди и не сообщает, по

какому поводу они издавались, можно предположить, что и они были приурочены к каким-то моментам наблюдения дневного светила. Стоит отметить, что в некоторых местах Руси песнями встречали не только восход солнца, но и его закат. Приурочено это было к первым осенинам (проводы лета и встреча осени), которые после принятия христианства были приурочены ко второму Спасу (6/19 августа), когда крестьяне выходили в поле провожать заход дневного светила песнями и, что характерно, с этого же дня начинались засидки с огнем.

Ориентация на восходящее солнце встречается нам и в некоторых других славянских языческих святилищах, которые не выполняли функцию астрономических обсерваторий. Так, например, Аркона, главный сакральный центр всего западнославянского Поморья, была расположена на холме мыса, обращенного на восток, и, соответственно, туда же, навстречу лучам восходящего солнца, были обращены и стоявшие в храме идолы. О том, что подобная ориентация была отнюдь не случайной, свидетельствует описание другого западнославянского языческого храма, переделанного в христианскую церковь: «Так в саксонском городе Ютробог был еще в XVI в. храм языческий, построенный из камня со сводом, низкою дверью и отверстием против солнечного восхода»²⁶. Об этом же сообщает и Экхардт: «Вероятно, это светило (солнце) и место его первого появления под именем Ютробога было для них [лужичан] священным. <...> Не тот ли он вид имел, какой засвидетельствован “Саксонской хроникой”: “Держали перед собой идола, означающего солнце, испускающего лучи от лица, с огненным кругом на груди”? <...> Ютробога единогласно считали добрым богом. Кроме того, есть стойкая традиция древних о том, что язычники в искосм храме, сооруженном из камня, где окна глядели на восток, почитали Зарю и часто наблюдали приход [своего] бога»²⁷. Несмотря на то что «Памятники Ютербога» Экхардта — это более чем поздний источник, написанный в 1732 г., тем не менее сам этот топоним, перешедший в немецкий язык из славянского, описанные в Но-

вое время средневековые достопримечательности этого города, а также приведенные выше письменные и археологические свидетельства наблюдения восхода солнца славянами в комплексе позволяют допустить, с известной долей осторожности, существование у западных славян поклонения богу утреннего солнца. Такое же положение дел мы можем наблюдать в Восточной Европе и у новгородских словен, бывших тесно связанных со своими западнославянскими собратьями. Во время раскопок слоя первой половины X в. Неревского конца Новгорода были обнаружены остатки жертвоприношения, совершенного первыми поселенцами этого места. После ритуального братчинного пира была вырыта специальная яма, вдоль западной стенки которой полукругом были поставлены на ребро семь деревянных ковшей, около южной стенки были вертикально поставлены два куска воска да два ковша, опрокинутые вверх дном, были положены в середине. Раскопавший этот жертвенник В.В. Седов особо отметил: «Следует обратить внимание на положение братчинных ковшей и кусков воска. Располагаясь по полуокружности, все семь ковшей внутренней стороной были обращены на восток, навстречу лучам восходящего солнца. Такое положение, по-видимому, типично для славянских языческих жертвенников»²⁸. Аналогичное положение дел имело место и в раскопанном тем же исследователем святилище Перуна под Новгородом. Капище в Перыни представляло собой круглую площадку диаметром в 21 м, в центре которой находился идол громовержца. Вокруг площадки был вырыт неглубокий ров в виде восьми лепестков, ориентированных по сторонам света. В каждом таком лепестке исследователями были обнаружены следы кострищ, однако, как показывают археологические данные, неугасимым был только восточный костер, что опять-таки указывает на ориентировку всего святилища навстречу лучам восходящего дневного светила.

Следует отметить, что традиция подобной восточной ориентации не ограничивалась одними святилищами и перешла на домостроительство, надолго пережив насильственную христиани-

зацию нашей страны. В крестьянской избе наиболее почитаемым и сакральным считался так называемый **красный угол**, где находились иконы (в языческую эпоху изображения домашних божков или домовых) и стол. Как отмечал еще в XIX в. В.И. Даль, красный угол дома был обычно обращен на юго-восток, в результате чего солнце утром входило в избу передними, красными окнами. Подобное совпадение наиболее сакрального места с ориентацией на восток на обыденном, домашнем уровне является отнюдь не случайным. Исследователи отмечают, что и само оформление киота-божницы для икон в красном углу в самых разных регионах восточнославянского мира вплоть до недавнего времени несло на себе явный отпечаток древних дохристианских верований: «На киотах для икон, невзирая 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 явно проступает во внешней и внутренней орнаментике дома. Для Севера примером может служить киот из Медвежьегорского района. Две горизонтальных доски киота сплошь покрыты резьбой: по углам — солнце (три в “бегущем” варианте; одно в виде “белого света”), а между солнцами — обычная пиктограмма вспаханной земли... Для Украины можно взять в качестве примера доски от киота из Лесовберсжья. 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... 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 (“гогофские”) кресты, что опять-таки подтверждает символическое, религиозное значение двух знаков... 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»²⁹. Все эти примеры показывают нам, что ориентация навстречу лучам восходящего солнца была свойственна не только описанному Масуди языческому храму-обсерватории, но и другим славянским святилищам, а когда они были уничтожены, данная традиция, подчеркиваемая внутренним «двоеверным» украшением домашней божницы, все равно продолжала жить в ориентации на юго-восток красного угла обычной крестьянской избы. Данная ориентация на восток, которая нам ниже встретится еще раз при описании похоронного обычая, была древней славянской языческой традицией, обусловленной представлениями о могучей животворящей силе дневного светила, способной даровать благо людям и сокрушать любые происки сил зла, как об этом будет сказано далее.

Достигнутый в дохристианский период высокий уровень астрономических знаний у славян не пропал бесследно. Даже после того, как им силой оружия была навязана новая религия и их заставили отречься и постепенно забыть своих истинных богов, в различных концах славянского мира нам встречаются следы древних языческих знаний о солнце. Следует отметить, что христианству изначально не было свойственно относить своего бога с теми или иными явлениями природы и, в частности, с солнцем. Тем не менее в период распространения по территории Римской империи ему пришлось бороться за умы и души людей с солнечной религией Митры, пришедшей на запад из Ирана. День рождения своего божества приверженцы митраизма праздновали 25 декабря, в день зимнего солнцестояния. Побуждаемые острой конкурентной борьбой, христиане «позаимствовали» эту идею у своих соперников и приурочили Рождество Христово к этой же дате. Об устойчивости языческой подосновы праздника свидетельствуют слова Блаженного Августина (354—430), увещевавшего своих братьев во Христе праздновать этот день не как

язычники, отмечая рождение солнца, а ради того, кто сотворил солнце. Бывший римским папой с 440 по 461 г. Лев Великий точно так же осуждал вредоносное суеверие своих современников о Рождестве как о возрождении солнца, а не как о Рождестве Христовом. Окончательно развеивает все сомнения по поводу происхождения данного праздника приводимое Д. Фрезером свидетельство одного сирийского христианского автора про установление даты Рождества: «Отцы церкви перенесли празднование с 6 января на 25 декабря вот почему. У язычников был обычай того же 25 декабря праздновать день рождения солнца, в честь которого они зажигали огни. Христиане также принимали участие в этих торжествах. Когда церковные власти поняли, что христиане сохраняют пристрастие к этому празднику, они посоветовались и решили, что настоящее Рождество должно отмечаться 25 декабря, а 6 января — праздник богоявления (эпифании)»³⁰. Впоследствии к ключевым датам солнечного года, по всей видимости, по тем же причинам, оказались привязаны и другие христианские праздники: в день весеннего равноденствия, 25 марта, стало праздноваться Благовещение и Христово зачатие, 24 июня, в день летнего солнцестояния — рождество Иоанна Предтечи, и 24 сентября, в момент осеннего равностояния — зачатие Иоанна Предтечи. Несмотря на сделанные заимствования, солнечный культ так и остался чужд христианству, в результате чего стали происходить забавные вещи: из-за неточности юлианского календаря уже к Никейскому собору 325 г. Рождество Христово, приуроченное к точной календарной дате, уже приходилось на пять суток позднее реального солнцестояния, которое в тот год произошло уже не 25, а 20 декабря. Победившему христианству это было все равно, однако вчерашние славянско-язычники быстро почувствовали разницу между юлианским календарем и реальным временем и незамедлительно передвинули даты своих связанных с солнцем исконных праздников. Так, жившие на о. Рюген западные славяне стали справлять летний праздник в честь Святовита 15 июня по юлианскому календарю. Аналогичная

картина наблюдалась и у восточных славян, которые, по мере нарастания погрешностей юлианского календаря, праздновали день зимнего солнцестояния в XII в. 15 декабря (Корочун), а в начале XVI в. — уже 12 декабря (день св. Спиридона). Еще более показательна русская народная примета: «На Мануила (17/30 июня) солнце застаивается»³¹, т.е. медлит в зените. Народная мудрость подтверждается наблюдениями астрономов, установивших, что к этому времени наша планета действительно сбавляет скорость движения вокруг солнца. Понятно, что такие точные наблюдения за движением солнца, встречающиеся в среде неграмотного крестьянства, предполагают наличие достаточно высокоразвитой культуры астрономических наблюдений, которая в христианстве просто-напросто отсутствовала. Зато ее неудивительно встретить у потомков, «обладавших большим умом и тонкостью в каждой отрасли искусства» славян-язычников, для которых праздник солнца был самым главным в году, и имевших к тому же специальный храм-обсерваторию для наблюдений за восходами своего божества.

Открытие славянскими волхвами истинной природы солнечных затмений

Однако вершиной астрономических знаний славянских волхвов стало установление ими истинной причины солнечных затмений. В христианских летописях оно впервые правильно указывается под 1563 г., когда автор Псковской 1 летописи отметил: «Того же лѣта іюня въ 20, передъ вечеромъ была гибель солнцу, таки мѣсяць подошолъ подъ солнце, и бысть мрачно не много, въ начале рожденья мѣсяца»³². Помимо того, что летописец четко описал механизм солнечного затмения, он еще отметил тот значимый факт, что затмение происходит при рождении месяца. Последнее обстоятельство было зафиксировано В.Г. Короленко в народной устной традиции еще в начале XX в. и, судя по всему,

как и примета застаивания Солнца на Маугуила, является отголоском языческого наследия, сохранившегося в крестьянской среде. Весьма интересно и описание солнечного затмения 1124 г. в Новгородской 1 летописи: «Мѣсяця августа въ 11 день, передъ вечернею, почя убывати солнця, и погыбе всѣ; о великъ страхъ, и тьма бысть, и звѣзды быша и мѣсяць и наky нача прибывати, и въборзѣ нагълнися, и ради быша вси по граду»³³. Поскольку месяц при солнечном затмении не может быть виден в своем обычном облике, то Д. Святский осторожно предположил по поводу данного летописного известия: «Возможно, однако, летописец знал истинную причину затмения — присутствие темного месяца на небе, который прикрывал собою солнце»³⁴. Сравним эти данные официального летописания с народным восприятием солнечных затмений. В «Кормчей книге» 1282 г. они описаны так: «Облаky-гонители и отъ селянъ влъкодлаци нарицаются; сгда убо погыбнеть луна или слнце — глаголють: влъкодлаци лоуну изъѣдоша или слнце; си вся басня и лъжа суть»³⁵. Древнерусское обозначение виновников солнечных и лунных затмений было образовано в нашем языке путем сближения двух слов — **волк** и **длака**, т.е. шерсть, руно — и обозначало оборотней, способных по своему желанию менять свой человеческий облик на волчий. Слово **облако(про)гонители**, синонимом которого «Кормчая» и объявляла термин **волкодлаци**, было одним из обозначений языческих волхвов, некоторые из которых, как мы увидим чуть ниже, также обладали магической способностью превращаться в волка. Тот же источник приводит целый ряд применявшихся к ним эпитетов: «глемыя же облакыпрогоныиky и чаровниky, и хранильниky, и вълпыбыиky»³⁶. Техника превращения в животных подобных оборотней была изложена в статье об истинных и ложных книгах: «тѣло свое хранишь мертво, а летаешь орломъ, и ястребомъ, и ворономъ, и дятломъ, и совою, рыщуть лютымъ звѣремъ и вепремъ дикимъ, и волкомъ, летають змѣемъ, и рыщуть рысію и медвѣдемъ»³⁷. Эти же колдуны-оборотни упоминаются в качестве причины затмений и в других письменных источниках:

«да нека ожда в Врколак хоче да прогута сунце» или «крылатые вовкулаки хотят сонце зыісти»³⁸. В свете этих народных воззрений, обличаемых церковниками как «басня и лъжа» простонародья, особую ценность приобретает один фрагмент «Слова о полку Игореве», напрямую соотносимый с только что рассмотренными мифологическими представлениями:

Всеславъ князь людемъ судяше,
княземъ грады рядяше,
а самъ въ ночь влъкомъ рыскаше:
изъ Кысва дорискаше до куръ Тмутороканя,
великому Хрьсови влъкомъ путь прерыскаше³⁹.

Описанный «Словом» как волк-оборотень реально живший полоцкий князь Всеслав Брячиславович родился в 1044 г., как особо подчеркивает летопись, необычным и магическим способом: «мать же родила его от волхования»⁴⁰. Как это произошло, христианский автор умалчивает, однако этот пробел восполняет былина о Волхе Всеславьевиче (под таким именем князь Всеслав Брячиславович Полоцкий навсегда остался в народной памяти):

По саду, саду по зелсному,
Ходила-гуляла молода княжна
Марфа Всеславьевна,
Она с камени скочила на лютого на змея —
Обвивается лютый змэй
Около чебота зелен сафьян,
Около чулочика шелкова,
Хоботом бьет по белу стегну.
А в та поры княгиня понос понесла,
А понос понесла и дитя родила.
А и на небе просветя светел месяц,
А в Киеве родился могуч богатырь,
Как бы молоды Волх Всеславьевич⁴¹...

Обращает на себя не только таинственный отец будущего богатыря, с которым добровольно вступает в брак его мать, но и четко подчеркнутая соотнесенность Волха со светлым месяцем, тогда как обычно русские князья, как было показано в исследовании о Дажьбоге, ассоциировались не с ночным, а с дневным светилом. Далее былина описывает обучение родившегося от волхования богатыря волшебному искусству оборотничества:

А и будет Волх десяти годов,
В та поры поучился Волх ко премудростям:
А и первой мудрости учился
Обвертываться ясным соколом;
Ко другой-та мудрости учился он, Волх,
~~Обвертываться~~ серым волком;
Ко ~~третьей-та мудрости~~ учился Волх,
Обвертываться ~~гидым~~ туром — золотые рога...⁴²

Как видим, это свое искусство принимать волчье обличье, отмеченное у него былиной, Волх Всеславьевич применил, чтобы, согласно уже «Слову о полку Игореве», пересечь путь Хорсу — еще одному божеству солнца, почитавшемуся в Древней Руси. Подобный странный образ был использован автором «Слова» далеко не случайно, поскольку 19 апреля 1064 г. произошло солнечное затмение, упомянутое летописью под следующим, 1065 г., причем летописец привел и народное объяснение этого явления: «Пред симъ же временемъ и солнце премѣнися, и не бысть свѣтло, но акы мѣсяць бысть, его же невѣглаши глаголють сѣгдаму сунцю»⁴³. Хотя монах-летописец и не указал, кто же, по мнению людей, съедал солнце на этот раз, в свете приведенных выше данных можно предположить, что виновником этого события народное сознание традиционно объявило оборотня-волкодлака. Однако вскоре вслед за этим грозным знаменiem «Всеславъ рать почаль» и с многочисленным войском осадил Псков. Естественно, что оба этих события, усиленные к тому-

же представлениями о сверхъестественных способностях полоцкого князя, соединились в представлении народа и спустя некоторое время отразились в «Слове о полку Игореве». Сопоставив все эти политические, астрономические и фольклорные данные, Д.О. Святский пришел к выводу, «что Всеслав обладал, по мысли автора “Слова”, способностью превращаться в волка или делаться волкодлаком и “перерыскивать” путь богу солнца — Хорсу, иначе говоря, производить солнечные затмения»⁴⁴. Однако стоило волхвам, знающим правила мифо-магических соответствий, лишь заменить волка-Всеслава на «светел месяц», с которым полоцкий князь был прямо соотнесен в былине, как они получали истинное описание причины затмений: луна пересекала орбиту солнца — путь Хорса.

Подобное сочетание фактов можно было бы еще считать случайным совпадением, однако мифологическое сознание стремилось дважды или трижды продублировать важную для него информацию для ее лучшего сохранения. К счастью, подобное положение дел славянские волхвы распространяли и на истинную причину солнечных затмений. В былине отцом Волха Всеславьевича называется «лютый змей». Новгородская фольклорная традиция сохранила для нас данные, позволяющие однозначно решить вопрос о том, какой мифологический персонаж скрывается за образом «лютного змея»: «А вот видишь ты, какое дело было, — начал рассказчик, — был зверь-змияка, этот зверь-змияка жил на этом самом месте, вот, где теперь скит святой стоит, Перюньский. Кажинную ночь этот зверь-змияка ходил спать в Ильмень озеро с Волховскою коровницею. Переспел змияка жить в самый Новгород; а на ту пору и родился Володимер-князь в Кивсе; тот самый Володимер князь, что привел Руссею в веру крещеную. Сказал Володимер князь: “Всей земле Русской — креститься”. Ну и Новгороду — тожь. Новгород окрестился. Черту с Богом не жить: Новый-Город схватил змияку Перюна, да и бросил его в Волхов»⁴⁵. Это бытовавшее еще во второй половине XIX в. в устной традиции сказание было приурочено к Перунскому скиту,

где до крещения действительно находилось языческое капище Перуна. Для нас эта новгородская легенда ценна вдвойне: и потому, что в ней верховный языческий бог-громовержец прямо назван «зверем-змийкой», и потому, что она фиксирует знакомый нам уже по былинне мотив сожительства Перуна в его змиевом облике с женщиной. Проводившие раскопки в Новгороде археологи уже давно отметили, что головы драконов в этом городе достаточно часто украпали собой ручки ковчегей, кровли домов, ритуальные жезлы, из чего они сделали вывод, что до принятия христианства дракон для новгородцев являлся символом не отрицательного, а положительного начала и служил оберегом, охраняя дома и их обитателей от зла. В свете этого значительный интерес представляет языческое объяснение природы солнечных затмений. Описывая затмение 1065 г., «Повесть временных лет» отметила, что, по мнению неведомых, солнце было объедено, но, к сожалению, не указало кем именно. Данный пробел на основании недошедших до нас летописей восполняет В.Н. Татищев, сообщая о том же самом затмении следующее: «Пред сим же временем и солнце пременися, и бысть аки луна темна; сего же, неведомы глаголют, съедасму сущу от змия»⁴⁶. Наглядной иллюстрацией мифологических представлений такого рода является новгородская накладная пластина XIV в., на которой изображен дракон (одичестворявший именно в этом городе, как было показано выше, положительное начало), собирающийся проглотить солнце, изображенное в виде колеса. Вместе с тем анализ относящихся к Перуну отечественных и зарубежных источников позволяет заключить, что он был не только драконом, но и богом луны. Как мы видим, круг замкнулся. С ночным светилом в отечественной традиции оказываются соотношены как бог Перун, так и его сын Волх Всеславьевич, причем оба они оказываются виновниками солнечных затмений: первый в виде дракона, второй — в виде волкодака. Взятое по отдельности то или иное языческое объяснение этого важнейшего события небесной механики, оказывающего громадное воздействие на древних людей, еще можно

было бы счесть случайным совпадением и не рассматривать как доказательство знания волхвами истинной причины солнечных затмений, однако, взятые в совокупности, они свидетельствуют о высоком уровне астрономических знаний славянских жрецов. В связи с этим стоит отметить, что дракон и волкодлак выступали в народном представлении в качестве взаимозаменяемых существ. Такой вывод мы можем сделать не только на основании приведенного выше фрагмента «Кормчей книги» 1282 г., согласно которой оборотни «рыщуть... волкомъ, летаютъ зміємъ», но и на основании народных украинских представлений уже начала XX в. о природе солнечных затмений, в которых оба существа объединены в одно: «Другой раз украинские драконы, крилаті вовкулаки, набрасываются на светоносного великана, желая уничтожить его; вступая с ними в борьбу, солнце на время перестает освещать и согревать землю»⁴⁷. Окончательно все сомнения по поводу знания волхвами истинной причины солнечных затмений устраняет найденная в 1957 г. все в том же Новгороде маска скомороха. Как было показано мной в исследовании про «Голубиную книгу», данная маска изображает Первобога славянской языческой традиции, на лбу которого красным цветом было нарисовано солнце, а желтым — месяц. По обе стороны от соединения небесных светил черной краской были изображены звери, совершенно справедливо интерпретированные В.П. Даркевичем как драконы — мифические виновники солнечных затмений. Именно стремлением сохранить память об истинном положении небесных тел во время прохождения Венеры по диску солнца в момент частного солнечного затмения и был обусловлен отход славянских волхвов от индоевропейской да и собственно самой славянской традиции представлять дневное светило в виде глаза и отождествление его с лицом:

Оттого зачался наш белый свет —
От Святаго Духа Сагаофова;
Солнце красное от лица Божья,

Самого Христа царя небеснаго;
Млад-светел мессяц от грудей Божьих;
Звезды пцастыя от риз Божьих;
Утрениа заря, заря всцерниа
От очей Божьих, Христа царя небеснаго...⁴⁸

Насколько мы можем судить, это астрономическое наблюдение было сделано нашими далекими предками до II тысячелетия до н.э., и с тех пор священный славянский текст о первоначалах Вселенной вместе с содержащимися в нем астрономическими знаниями бережно передавался из уст в уста вплоть до начала XX в.⁴⁹ Об укорененности данной традиции свидетельствует и изображение дневного светила в виде человеческого лица и в одной из миниатюр Радзивилловской летописи. Таким образом, остатки прежних знаний в части наблюдения за дневным светилом, явно выходящие далеко за потребности обычного земледельческого календаря, встречаются нам в стихе о «Голубиной книге», былинне о Волхе Всеславьевиче, «Слове о полку Игореве», памятниках новгородского искусства и народных пословицах и в своей совокупности однозначно доказывают правдивость известий мусульманских авторов о чрезвычайно высоком уровне астрономии у славян-язычников. Кроме того, следует отметить, что известия Аль-Масуди о славянском храме — солнечной обсерватории и анонимного автора рукописи «Ахбар аз-Заман» («Мухтасар ал-аджаиб») никак не перекликаются друг с другом, что указывает на то, что пользовались они различными, независимыми друг от друга источниками, и уже это может служить доказательством объективности этих сведений о подлинном уровне развития знания у наших предков до их насильственной христианизации.

Понятно, что знание истинной причины солнечных затмений, а следовательно, способность их предсказывать и пользоваться этим обстоятельством в своих целях, всегда было достоянием достаточно узкого круга посвященных. Свои знания они записыв-

ровали в мифологических символах, и хоть славянские волхвы и оставили ключ к их пониманию в тексте самих памятников, тем не менее для подавляющего большинства населения затмение происходило потому, что дракон действительно глотал солнце. Достаточно быстро этот общемировой образ проник в сказки, где какой-нибудь змей или Чудо-Юдо оказывалось похитителем небесных светил, спасаемых главным героем. По всей видимости, к дальнейшему развитию данного сюжета восходит и следующее представление, зафиксированное у западных славян: «У чехов есть поверье, что... солнце ведет постоянную войну со всемогущею Стригою, побеждает ее, но и само терпит от ран, ею наносимых, до тех пор, пока, по воле Божией, не сокрушит ее»⁵⁰. Данное поверье интересно тем, что в нем противником дневного светила оказывается ведьма-стрига, что отсылает нас к семантическому полюю представлений, связанных с отцом Дажьбога Сварогом. Как было показано в посвященном ему исследовании, именно с богом-кузнецом славянское мифологическое сознание связало победу патриархата над матриархатом, внешним символом которого стала победа Сварога над ведьмой, принявшей облик гигантской свињи. В силу того, что бог солнца являлся сыном небесного кузнеца, как то было подчеркнуто славянским переводчиком Хроники Иоанна Малалы, противоборство с женским вредоносным началом было перенесено и на дневное светило.

Глава 2

СОЛНЦЕ И КАЛЕНДАРЬ

Установив на основе сопоставления сведений восточных авторов и данных духовной и материальной культуры весьма высокий уровень развития астрономических знаний у славян в древности, отдельные пережитки которых сохранялись вплоть до XIX в., мы вряд ли будем удивлены тем, что дневное светило было тесно связано с народным календарем.

Солнце и народный календарь

С принятием христианства окончание жатвы и встречу осени крестьяне на Руси приурочили к празднику Успения (15/28 августа). При этом в народе отмечали: «С Успения солнце за-сыпается», т.е. ночи становятся длиннее. С этого времени оно начинало греть землю все слабее и слабее, пока не наступал декабрь — новый поворотный момент солнечного календаря. Характеризуя этот зимний месяц, крестьяне говорили: «Декабрь солнцеворотом славен». Как свидетельствуют памятники письменности, первоначально декабрьский день солнцеворота в Древней Руси носил название Корочюн, под которым он впервые

упомянут новгородской летописью в 1143 г. «Не есть ли, однако, “Корочюн”, — задается вопросом Д. Святский, — день зимнего солнцестояния, фактически укорачивающего день до крайнего предела (для XII в. — 15 декабря), после чего начиналось его приращение. Такое понимание позволяло бы перевести текст 1-й Новгородской летописи следующим образом: «Стояла вся осень дождливой, от 15 августа (Успение) до 15 декабря (Корочюн — день зимнего солнцеворота)».

Несколько позже, впрочем, возник уже и новый религиозный праздник зимнего солнцеворота, связанный с именем святого Спиридона — 12 декабря ст. ст. Любопытно, что и все колядные обычаи огня передвинулись с даты 25 декабря на 12 декабря»⁵¹. Этимологические соображения подтверждают предположения историка астрономии, и М. Фасмер так пишет о корочуне: «Славянское слово, скорее всего, связано с сербохорв. *kracати* “шагать”, чеш. *kracetí*, польск. *kroczyć*, в.-луж. *krocic*, то есть “шагающий, переходной день, день солнцеворота”...»⁵² Его данные дополняет указание А.Г. Преображенского на белорусский *корочун* — корчи, злой дух, сокращающий жизнь, нечаянную смерть⁵³.

Как уже отмечал Д. Святский, из-за погрешностей юлианского календаря впоследствии день зимнего солнцестояния перешел уже на день св. Спиридона (12/25 декабря), которого в народе называли Спиридон Поворот, Солнцеворот. Данная дата была ключевой в зимнем периоде, что нашло свое отражение в поговорках типа «Солнцеворот у света воротит ось, ночи на убыль, дни на подрост» или «После Солнцеворота хоть на куриный шаг, да прибудет день». В этот день Спиридона 12/ 25 декабря ребята скатывали с крутого берега горящее колесо (этот же ритуал встречается нам и при праздновании Ивана Купалы в день летнего солнцеворота), припевая при этом:

Покатилось колесо с Новгорода,
Со Новгорода и до Киева,

Со Киева ко Черну-мору,
К Черноморью ко пирокому,
Ко пирокому ли, ко глубокому,
Колесо, гори-катись,
Со весной красной верпись!..

Данная песня недвусмысленно указывала на связь символики колеса и солнца в этом празднике:

Спиридон-свет-поворот
Стоит прямо у ворот,
Колесо в руке несет,
Красно солнышко зовет...⁵⁴

Как отмечали исследователи еще в XIX в., катание крестьянами горящего колеса с холма подражало движению солнца на небе. Об этом говорит и календарная приуроченность данного ритуала. В Белоруссии, например, колесо, облитое дегтем, зажигали на масленицу, когда оно символизировало возрожденное после зимней спячки солнце, и на Ивана Купалу, когда солнце поворачивало на зиму⁵⁵. В более поздний период колесо использовалось даже для гадания о погоде. А.М. Горький, описав семик на Оке, упоминал о скатывании с горы на Ярилино поле обернутого смоляной паклей колеса. Огненное колесо, по предположению исследователей, было как бы жертвой Яриле, еще одному русскому языческому боже-ству, имевшему солярный характер, и если оно докатывалось до реки, считалось, что лето будет солнечным и счастливым⁵⁶. Само представление о дневном светиле как о катящемся по небу колесе отразилось и в русском выражении «Солнце закатилось». У других восточнославянских народов мы встречаем устойчивые выражения типа «Солнце колесом у гору идзець» или «Колесом — колесом соннычко в гору йде». Аналогичный образ отразился и в словацкой песне:

Гей, солнышко, гей,
Покрой (своим светом) горы и доли,
Поднимись повыше,
На этой нашей крыше,
Ступай колесом⁵⁷.

Судя по всему, колесо стало символом солнца вскоре после того, как этот предмет повозки был изобретен человечеством. Хорошо этот символ был известен и другим индоевропейским народам. Так, например, в Англии еще с кельтских времен сохранился народный обычай в мае устанавливать на окраине села так называемый «майский столб», высотой 10—15 м. Наверху столба крепилось колесо, от которого к земле протягивались разноцветные ленты. В совокупности все это сооружение явно символизировало солнце и испускаемые им лучи. У восточных славян образ катящегося колеса восходит, как минимум, к эпохе Древней Руси, от которой до нас дошла подвеска в виде колеса с изогнутыми спицами, подчеркивающая процесс его движения (так называемое «сегнерово колесо») и однозначно классифицируемая специалистами в качестве солярного символа. О том, что колесо было некогда объектом даже религиозного поклонения, говорит сохранившаяся до сих пор шутливая поговорка «Жили в лесу, молились колесу».

Сам этот праздник определял характер всей последующей зимы: «Если на Спиридонов день солнышко играет — будут на Святках дни ясные»; «На Спиридона солнце — на лето, зима — на мороз». Более того: по погоде первых двенадцати дней, следующих за днем Спиридона, делали выводы о погоде каждого из 12 месяцев наступающего года: погода 13 декабря показывает погоду на январь, погоде 14 декабря соответствовала погода на февраль, 15 декабря — март, 16 декабря — апрель и т.д. По этому празднику принимали такое жизненно важное для крестьянина решение, как определение времени весеннего сева: «Если на Спиридона с утра будет солнечно, то не спеши с ранним севом»;

«Сей, глядя по тому, когда на Спиридона пасмурно: если утро пасмурное, сев должен быть ранний; если пасмурно в полдень — то средний сев будет самый удачный; если вечер пасмурный, то наилучший сев будет поздний»; «Если на Спиридона будет перемена ветра — сей на будущий год гречиху: хорошо уродит». Весьма показательна связь Спиридонова дня с началом весны: «Отколе ветер на Солнцеворота, оттоль будет стоять до Сороков (9/22 марта) весеннего равноденствия».

К Рождеству Христову, первоначально совпадавшему с днем зимнего солнцеворота, был приурочен обряд колядования, во время которого колядовщики ходили по домам, пели колядки, прославляли божество Коляду и желали хозяевам богатого урожая, приплода скота, счастья и здоровья. К новогодним святкам были приурочены и южнославянские русалии, повторявшиеся через полгода: «Поскольку для календарной обрядности характерна приблизительная полугодовая повторяемость, летние русалии были, вероятно, в известной степени реминисценцией зимних. Об этом свидетельствует сущность новогодних русалий — заклинание благосостояния общины в целом и всех ее членов, функция русалиев — носителей благополучия... Генезис обрядности связан с идеей кругооборота времени, нового расцвета природы как результата торжества солнца над силами тьмы. Новогодние русалии — явление типологического характера, корни которого лежат в мифологических представлениях и связанных с ними культовых действиях»⁵⁸. Как свидетельствуют письменные источники, русалии справлялись и в Древней Руси, постоянно вызывая ожесточенную критику со стороны церковников, стремившихся любой ценой искоренить этот исконный языческий праздник. Так, например, нашествие половцев на Русь в 1068 г. летописец объясняет приверженностью народа к своим древним обычаям и пренебрежением его к церковной службе: «Но сими дьяволь лстить и другими нравы всячьскими лестьми превабля ны от Ба трубами и скоморохы, гусльми и русальи. Видим бо игрища оутолочена, и людїи много множество

(на них), яко уііхати начнуть другъ друга, дозоры дѣюще от бѣса замышленнаго дѣла, а цркви стоять егда же бывасть годъ молитвы мало ихъ обрѣтается в цркви. Да сего ради казни приемлемъ от Ба всячскыя, и нахожденье ратныхъ по Бжю повелѣнью, приемлемъ казнь грѣхъ ради нашихъ»⁵⁹. Хотя помимо летописи русалии неоднократно обличались как происки дьявола в древнерусских поучениях против язычества, однако люди отказались верить, что церковная служба лучше обеспечит их благополучие, чем древние языческие обряды. Созданный через полтысячелетия в эпоху Ивана Грозного «Стоглав» вновь фиксирует широкую распространенность этого праздника в народе, отмечаемого притом несколько раз на протяжении года: «Русали о Ивановѣ дни и въ навечерни Рождества Христова и крещения (варианты № 3 и 4: и въ навечеріи Богоявленія Господня; вариант № 2: и крещеніе и Васильева дни кесарійскаго) сходятся мужи и жены и дѣвицы на нощное плещеваніе и на безчинный говоръ и на бѣсовские игѣсни и на плясаніе и на скаканіе и на богомерзкіе дѣла. И бывасть отрокомъ оскверненіе и дѣвамъ растлѣніе. И егда мимо ноцъ ходитъ, тогда отходятъ къ рѣцѣ съ великимъ кричаниемъ аки бѣсни и умываются водою. И егда начнуть заутренню звонити, тогда отходятъ въ дома своя и падаютъ аки мертвіи отъ великого клопотанія»⁶⁰. Итак, из этого памятника следует, что восточные славяне, как и их южные собратья, справляли русалии в момент летнего (Иванов день) и зимнего (Рождества Христова) солнцестояний, что в очередной раз свидетельствует о солярной природе этого праздника. Учитывая то, что счет времени по русалиям проникает даже в летопись XII в., где они связаны с «семиком» (седьмой неделей после Пасхи, завершаемой праздником Троицы), равно как и то, что на Украине и впоследствии «семик» назывался «русалчинымъ великодніемъ», т.е. русальской Пасхой, Б.А. Рыбаков указал, что русалии на Руси справляли четыре раза в год — зимой (25 декабря в Рождество Христово и 6 января в Крещение) и летом (в «семик», точная календарная приуроченность которого была сдвинута Пасхой, и 24 июня на Ивана Купалу)⁶¹.

Март и начало года у индоевропейцев

Следующей поворотной точкой славянского языческого года было начало весны. Связывалось оно и с представлениями о прилете птиц из вырия и праздновании весеннего равноденствия. Г.Г. Шаповалова так характеризует в целом комплекс связанных с этим временем обрядов: «Весенние обряды представляли собой ряд циклов, направленных на приветствие и благословение “начал”. Первое начало — весеннее равноденствие, 9 марта. Это первые весенние птицы, первое тепло, вернее его признаки, — начало дум о весне и севе. Второе начало — первое весеннее новолуние (Пасха — обход дворов воловчниками) — это радость от реального возвращения тепла, возможности опять начать сельскохозяйственный год, пополнить свои запасы, первый гром, первый дождь. Третье начало — первая трава, первый приплод — Егорьев день. Четвертое начало — Семик и Троица — первая листва, реальные всходы озимых, засев яровых, совершение браков»⁶². Именно с этого периода у наших предков и начинался отсчет нового года. Данная особенность славянского языческого календаря неоднократно отмечалась исследователями. Так, например, Д.О. Святский в своем исследовании писал: «Год наших языческих предков начинался с месяца “сухого”. С принятием христианства и вместе с ним юлианского календаря, весенний месяц “сухий”, начинавший собой год, был переименован в март»⁶³. Отталкиваясь от встречающихся в летописях датировок, И.А. Климишин отмечает, что при определении начала года в расчет принималось положение не только дневного, но и ночного светила: «В результате тщательного анализа летописей был сделан вывод, что Новый год начинался на Руси с появлением новой Луны в первые весенние дни, близкие к весеннему равноденствию, когда снега сходили с полей и вся природа просыпалась от долгой зимней спячки. Но прошедший год мог иметь 12 месяцев, т.е. 354 дня, или же 13 месяцев — 384 дня. Поэтому и начало Нового года на Руси не могло приходиться на одну и

ту же дату юлианского календаря, а скользило по числам марта, падая в некоторые годы на февраль и на апрель»⁶⁴. Память о бывшей значимости марта в языческом календаре была настолько сильна, что уже в христианскую эпоху народные предания и апокрифы связывали с ним момент сотворения мира и человека, правда, уже в новой, библейской трактовке. Так в «Житие св. Стефана Пермского» по этому поводу написано: «Мартъ мѣсяць — начало всѣмъ мѣсяцемъ, иже и первый наречется въ мѣсяцѣхъ... Марта бо мѣсяца начало бытіѧ — вся тварь Богомъ сотворена бысть отъ небытіѧ въ бытѣе, марта же мѣсяца въ 21 (25?) день и первозданный человѣкъ, родоначальникъ Адамъ, рукою божію созданъ бысть»⁶⁵. Начало марта на Руси считалось началом Нового года вплоть до 1492 г., когда данный праздник был приурочен к 1 сентября. В связи с отмечавшимся выше солярным характером праздника Коляды интересно отметить, что Новгородская кормчая 1280 г. описывает его как «в 1 день марта совершаемое тържество». Следует отметить, что традиция начинать Новый год именно с марта восходит к эпохе индоевропейской общности и ее отчетливые следы встречаются нам в календарях различных народов данной языковой семьи. Так, например, начало Нового года в иранском календаре до сих пор приходится на праздник Навруз (Науруз), соотношенный с весенним равноденствием и отмечающийся около 21 марта. В связи с описанными выше ивановскими кострами в европейской традиции следует отметить, что и иранцы за несколько дней до наступления Навруза раскладывали на улицах огонь. Исследователи точно так же связывают этот народный обычай с традицией почитания солнца. Помимо этого праздника начала года и обновления природы особым вниманием у иранцев пользуется праздник осеннего равноденствия Михриджан (Мехрган), справляющийся около 23 сентября и посвященный богу Митре. Отмечавшееся выше представление о дневном и ночном светилах как глазах божества были соотнесены иранцами с этими праздниками, только во время которых день и ночь бывают дважды в течение года равны

друг другу: «Науруз с Михриджаном — это два ока времени, как Солнце и Луна — очи неба». Подобно тому, как на Руси начало мироздания связывалось с мартом, аналогичные представления имели место и в Иране: «Что же касается толкователей из персов, то они... сделали Михриджан вестником дня воскресения и конца мира, ибо в этот день (все, что) растет, достигает предела, и вещество роста иссыхает, и животные перестают плодиться. (...) Точно так же они объявили Науруз вестником о начале мира, так как в (день Науруз) имеют место противоположные (Михриджану) обстоятельства». Традиция начинать год именно с марта существовала до календарной реформы Нумы Помпилия и у древних римлян, давших ныне общепринятое название этому месяцу в честь Марса, бывшего у них изначально не столько богом войны, сколько богом плодородия, растительности и дикой природы. Овидий приписывает счет месяцев с марта основателю Рима Ромулу, считавшемуся сыном бога войны и, в честь него, «года начало отцу кровному он посвятил». По мнению поэта это произошло так:

Город возник; и встал Вечного города вождь:
«Законодатель войны, от коего крови считают
Был я рожден (и готов это стократ доказать!),
Мы именуюс тебя зачинателем римского года:
Первым же месяц в году Марсовым будет у нас!»
Сказано — сделано: назван с тех пор отчим именем
месяц, —
Честь эта, как говорят, богу угодна была⁶⁶.

Как видно из приведенных выше индоевропейских календарных параллелей, Овидий ошибался, считая, что отсчет месяцев с марта установил Ромул — данная традиция существовала уже в эпоху индоевропейской общности. Нума, преемник Ромула, стремясь умерить воинственный дух римлян, перенес начало года с марта на январь, однако следы бывшего счета времени остались

в названиях месяцев сентябрь, октябрь, ноябрь и декабрь, обозначающих на латыни соответственно седьмой, восьмой, девятый и десятый. Произведя элементарный арифметический подсчет, можно легко установить, что первым месяцем в подобном порядке нумерации оказывался именно март.

В качестве бога дневного светила Даждьбог был тесно связан с символикой двенадцати месяцев, составлявших в своей совокупности год солнечного календаря. Введение его славянский переводчик Хроники Иоанна Малалы приписывает именно этому божеству: «И потом царствовал сын его, именем Солнце, его же называют Даждьбог, 7470 дней, что составляло двенадцать с половиной лет. Не умели египтяне иначе считать: одни по луне считали, а другие днями годы считали; число 12 месяцев узнали потом, когда начали люди дань давать царям». Действительно, как показывают археологические и этнографические исследования, первоначально люди считали время по луне, поскольку определить закономерность ее изменений было гораздо легче и быстрее, чем понять закономерности движения по небу солнца. Двенадцать месяцев оказываются неоднократно соотносенными с солнцем и в русском народном фольклоре: «Рассказывают в сказках, что Солнце есть царь, что он владеет двенадцатью царствами, и в каждом поставил господином одного из своих двенадцати сыновей, двенадцати солнц, что сам Царь-Солнце живет в солнце, а сыновья его живут в звездах, что Солнцевы девы всем им прислуживают, умывают их, убирают и поют им песни»⁶⁷. Понятна, что подобная трактовка соотношения солнца и двенадцати зодиакальных знаков зодиака достаточно поздняя, возникшая в эпоху расцвета солнечного культа, поскольку изначально сам Даждьбог-Солнце считался сыном Сварога, соотносимого с зодиаком. Другой пример дают нам северорусские былины, так описывающие владения солнца:

Во этом во царстве Подсолнечном
Стоял терем-золоты верхи,

Круг этого терема был белый двор
О тых воротах о двенадцати,
О тых сторожах о строгиих⁶⁸.

В эпоху Древней Руси одним из изображений солнца был круг с двенадцатью лучами, явно восходивший к языческой традиции и свидетельствующий о достаточно раннем времени возникновения подобной числовой символики. Как мы видим на подвесках из владимирских курганов, солнечный круг мог быть пустым или же с точкой внутри, символизирующей собой прохождение планеты Венеры по диску дневного светила. Данная особенность, подробно рассмотренная в исследовании про «Голубиную книгу», является еще одним свидетельством чрезвычайно высокого уровня развития астрономии у славян-язычников. То, что солнце однозначно связывалось с двенадцатимесячным циклом еще в языческую эпоху, наглядно демонстрирует нам изображение дневного светила на подвеске Святослава из Белой Вежи, рассмотренной в исследовании о Дажьбоге.

Праздник Ивана Купалы

Безусловно, самым любимым и наиболее широко отмечаемым из всех солнечных праздников был день летнего солнцестояния на Ивана Купалу. Данный праздник был своего рода кульминацией солнечного годового цикла. Он начинался в ночь с 23 на 24 июня и нес на себе несомненные следы древнего языческого празднества. В некоторых средневековых русских рукописях он даже считался началом лета: «Так, например, в одном древнем сборнике относительно дня св. Иоанна Предтечи читаем: “Месяца иуния — в 24-й день Рождество честнаго и славнаго Пророка и Предтечи Крестителя Господня Иоанна, отселе начинается лето”. Или же в другом подобном рукописном сочинении замечается: “Лето, второе время года, иуния от 24 числа”»⁶⁹. Что касается

самого названия Купала, известного всем славянам, то единства в трактовке его происхождения среди исследователей нет. Одни ученые выводят его из слова *купа* — «куча», имея в виду обычай собирать для купальских костров кучи хвороста, другие — из слова *копать*, связывая его с широко распространенным поверьем поиска и выкапывания из земли чудодейственных корней и кладов на купальскую ночь, третьи выводят его из ритуала купания в реке. Так или иначе, но связь Купалы с плодородием и языческим культом солнца признается всеми специалистами. С принятием христианства это народное название слилось с именем Иоанна Крестителя, дав в результате подобное «двоеверное» название праздника. Сам термин фиксируется не только этнографами в XIX—XX вв., но и средневековыми источниками. Так, автор Ипатьевской летописи при описании одного из событий, случившихся в 1262 г., дает ему следующую датировку: «на каноунъ и Ивана дни, на самая коупалья». Показательно, что в двух списках данной летописи данное выражение опущено, а вместо него указано «на канон рожства с(вя) т(а) го іоанна»⁷⁰. Подобное характерное исправление показывает, что данный народный оборот явно показался части монахов-летописцев недостаточно христианским и они поспешили его исправить в соответствии с официальным церковным календарем. Тем не менее само понятие широко использовалось, о чем говорит и средневековое граффити № 78 на стене Софийского собора в Новгороде, указывающее время его написания: «НА КОУПАЛИЯ»⁷¹. С тех пор этот праздник дожил под своим названием до конца второго тысячелетия, когда он был подробно описан этнографами. Он носил явно общеславянский характер, поскольку упоминания, а точнее осуждение и запрещение этого по сути своей языческого ритуала встречаются в средневековых памятниках всех трех частей славянства. Наши предки не преминули отметить исключительное положение этих суток во всем годовом цикле. В украинских и белорусских песнях, посвященных этому празднику, пелось: «Купалинка, ночь малинька», а сербы полагали, что *Иванъ данъ* столь велик, что на

него солнце на небе останавливается трижды. Летнее солнцестояние, когда был самый длинный день в году и самая короткая ночь, было одним из самых любимых и веселых праздников у наших предков. В одной белорусской песне так красочно описывались радость и веселье, которую нес с собой этот день:

Сегодня Купала, а завтра Ян,
Заиграй, солнышко, заиграй пам,
Чтоб в ясном небе звенело,
Чтоб сырая земля стонала
От девичьего гулянья,
От женочьего пения⁷².

Однако этой самой радости и не могли простить простым людям представители религии греха и страдания, поспешившие объявить этот праздник богопротивным делом. В своем послании 1505 г. игумен псковского Елсазарова монастыря Панфилий черными красками рисует следующую безрадостную для церкви картину: в канун рождества Иоанна Предтечи чаровницы повсюду ищут «и дивна корение копают на потворение мужем своим: и сия вся творят действием дьяволим в день Предтечев с приговоры сотонинскими». Когда же настанет время самого праздника, «во святую ту ночь мало не весь град возмается, и в селех возбесятца в бубны, и в сопели, и гудением струнным, и всякими неподобными игры сотонинскими, плесканием и плесанием, женам же и девам и главами киванием, и устнами их неприязнен клич, и вся скверные бесовские песни, и хрептом их вихляния, и ногам их скакание и топтания; ту же есть мужем и отроком великое падение, ту же есть на женское и девичье шатание блудное им возрение, такоже есть и женам мужатым осквернение и девам растления. Что же бысть во градах и селах в годину ту — сотопа красуется кумирское празднование, радость и веселие сотонинское, в нем же есть ликование... яко в поругание и в бесчестие Рожеству Предтечеву и в посмех и в коризну дни

его, не ведущим истины, яко сущии идолослужителие бесовскийи праздник сеи празнують». Весь этот языческий праздник народ, несмотря на угрозы и преследования церкви, справлял ежегодно: «Сице бо на всякое лето кумиром служебным обычаем сотона призывает и тому, яко жертва приноситца всяка скверна и беззаконие, богомерское приношение; а яко день Рожества Предотечи великого празнуют, но своим древним обычаем»⁷³. Польский писатель Мартин сообщает следующее о праздновании Ивана Купалы в своей стране в XVI в.: «С вчсера Иванова дня жены зажигали огни, плясали кругом их, пели песни, воздавая честь и мольбы демону. Сего языческого обычая доселе не оставляют в Польше, приносят жертвы из травы чернобыльника, зажигают костры огнем, полученным чрез трение дерева об дерево»⁷⁴. В болгарском «Синоднике царя Бориса» 1211 г. записано: «Иже іоуніа мсца 24 днь на рождьство іоанна крстлѣ вльшвеніа, и плодовъ влаченіа, и елика въ ту ноцъ скврѣнаа творять таинства и еллинстѣи слоужбѣ подобнаа. Анафема»⁷⁵. Судя по тому, что подобные же праздники проходили и в основных странах Западной Европы, можно предположить, что ритуал этот имел индоевропейские корни. В средневековой Германии, например, даже считали, что в ивановскую ночь оживают все прежние боги и вступают в свои права.

Этнографы, наблюдавшие празднование Ивана Купалы в XIX—XX вв. в различных регионах восточнославянского мира, выделяют пять основных ритуалов и поверий помимо песен и плясок, совершаемых в эту ночь. Во-первых, это обязательное возжигание огня. Во-вторых, собравшиеся на праздник люди совершали предохранительные ритуалы с целью ограждения себя и своего села от нечистой силы. В-третьих, считалось, что в эту ночь в природе проявляются волшебные свойства цветов и трав. В-четвертых, в этот праздник нарушались установленные нормы поведения и совершались различного рода «бесчинства». И, наконец, на рассвете традиционно наблюдалась «игра солнца». Купальские костры обычно разводили у воды и жгли их всю

ночь. Впрочем, в отдельных регионах мог быть и другой центр праздника. На Украине костер разводился около дерева: «Важное место в купальской обрядности украинцев занимало обрядовое дерево, оно было центром, вокруг которого совершались основные действия. Дерево срубали накануне праздника. Большинство исследователей говорят, что чаще всего брали черноклен, иногда березу, вербу...

Купальское дерево на Украине называли *Мораной* (*Мареной*, *Марой*), т.е. именем древнеславянского мифологического персонажа, олицетворявшего смерть, зиму. Из восточнославянских народов это имя сохранили только украинцы, но в применении уже к летнему обряду (вероятно, по аналогии, потому что дерево уничтожали так же, как поляки и чехи уничтожали Морану; у украинцев этот обряд проводов зимы не сохранился). Называли дерево и именем праздника *Купало*, *Купайло*, *Купайлица*, а в западных областях, на Волынщине, называли его и *гільце* по аналогии с украинским свадебным деревом и венком»⁷⁶. Дерево потом бросалось в воду, чтобы напоить его и вызвать дождь. Встречались и различные варианты этого обряда. Так, например, в полесском селе Симоновичи конский череп, называемый *видьма*, укреплялся на высоком шесте над костром, называвшимся *купайло*, и сбивался в огонь, где он и сгорал, после чего молодежь веселилась, плясала и пела у этого костра. Почти все исследователи отмечали, что купальские костры были тесно связаны с поклонением солнцу и рассматривались как его земное подобие. В.К. Соколова утверждает: «Около дерева раскладывали костер — обязательная и несомненно исконная принадлежность ивановской ночи. (...) Все это — явные пережитки солярного культа. Разжигались купальские костры в старину “древесным” огнем, полученным от трения; этот архаичный способ добывания ритуального огня еще в начале XX в. сохранился в двух местах Волынского Полесья»⁷⁷. Отметим, что подобный огонь практически у всех славян считался «живым» или «чистым» и ему приписывались различные магические свойства. В силу этого и сам

огонь использовался как средство очищения, для чего жители деревни прыгали через костер. Впоследствии эта важная функция купальского огня постепенно забылась, и прыжок через него стал рассматриваться в качестве гадания — считалось, что если девушка и парень, взявшись за руки, перепрыгнут через огонь и при этом не отпустят рук друг друга, то они поженятся. Обобщая материалы о календарной приуроченности ритуала зажигания «живого» огня, Б.А. Рыбаков подчеркивал его тесную связь с солнечными фазами: «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 деревенных 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»⁷⁸. Еще раньше о солнечной природе ивановских огней писал Е.Ф. Карский: «И не только у русских видим этот обычай, но он встречался и в Зап. Европе с XII по XVII в. (в Париже, Меце и др. городах, не говоря уже о деревнях). Ввиду такой распространенности зажигать Ивановские огни (Johannisfeuer, le feu de St. Jean), следует объяснять его скорее не целями практическими, а символическим изображением летнего знойного солнца, которое в этот день, по представлению белорусов, даже играет; на солнце, по-видимому, указывает и встречающийся по местам в Белоруссии обычай зажигать в это время колеса, держа их на пестях, и вообще привлечение колеса к купальской обрядности: обкатывание старого колеса вокруг деревни перед его сожжением или вообще катанье его по улице

(«праз гэта ведьмы мучутца»)»⁷⁹. Об особой значимости ритуала ивановских костров говорит хотя бы тот факт, что белорусская песня, приуроченная к празднику Купало, прямо утверждает, что сам бог зажигает святой огонь:

Сегодня у нас Купала... То! То! То!

Сам Бог огонь расклаў,

Усех святых к себе созваў⁸⁰.

С этими данными восточнославянского фольклора следует сопоставить и то, что во Франции этот костер зажигал сам король, что наглядно показывает былую значимость этого ритуала в масштабе всей страны.

Что касается обрядов, призванных оградить людей и скотину от действия нечистой силы, то они могли быть самые разнообразные. Помимо уже упоминавшихся сжигания **видьмы** и обкатывания колеса, этого символа солнца, вокруг деревни, на купальских кострах кипятили воду, в которую клали кусок полотна, через которое процеживали молоко, и втыкали в него девять иголок с обломанными ушками. Считалось, что после этого к костру обязательно должна была прийти ведьма, ворующая молоко у коров. В другом случае из стеблей конопли плели нитку, которую протягивали по песку через улицу, и та корова, которая, переступив эту нитку, поворачивала назад, должна была принадлежать ведьме. В некоторых местах в купальскую ночь ловили лягушку, которой наносилось какое-нибудь увечье, а на следующее утро если у кого-нибудь из женщин оказывалось подобное увечье, то она и считалась ведьмой. Помимо этих и других подобных ритуалов, призванных выявить ведьму, которая потом осмеивалась и изгонялась, применялись и чисто профилактические способы: брали крапиву, которую втыкали в двери, окна дома и хлева, либо же обсыпали свою хату и хлев маком-видуном. Однако разнообразные способы изобличения ведьмы, которую зачастую трудно было вычислить среди других

женщин деревни, было лишь частным случаем того тотального всеведения, которое открывалось людям в эту волшебную ночь. «Рассказывали и о чудесных явлениях, происходивших в ивановскую ночь с растениями. Широко бытовало поверье, что деревья в эту ночь разговаривают и даже переходят с места на место. Повсеместно русские, украинцы и белорусы утверждали, что в эту ночь расцветает чудесным огненным цветком папоротник, и счастливцу, сумевшему достать цветок, откроются все клады, он будет сильным, будет понимать язык животных и птиц и пр. (...) Именно поэтому днем или вечером под Ивана Купалу собирали повсюду травы — целебные и чародейные — для ворожбы.

Все эти представления об ивановом дне и связанные с ними поверья были общие у русских, украинцев и белорусов. Можно с уверенностью предполагать, что у них был и общий ритуальный праздник — такой, как он описан в старинных письменных источниках»⁸¹. Действительно, во многих местах считалось, что в ночь на Ивана Купалу все деревья и цветы в лесу заговорят между собой и каждое скажет, от какой болезни оно способно помочь. В Полесье был даже записан рассказ о змеях, прилетающих именно в это время и сообщавших людям о чудесных травах, которые могли сделать бессмертными людей и животных: «Була во тут яворыня и туды злеталися змеи на стого самого на купального Ивана и говорили етymi змеи што каже у Корме (название села) есть такэ зилле што коб его хто знав, тоб николи худоба б не дохла, жыла б усю жизнь, не дохла. И у Стодоличах була така криница и був таки поплау, его нихто не орау, сичас уже его нема, зорали, то понад стодолицькой криницы такэ зелле, штоб николи люди не умирали. Коб его хто знау да урвау»⁸². Подобные представления о змеях как хранителях бессмертия чрезвычайно архаичны и, как было показано в книге о Свароге, восходят к эпохе матриархата, когда эти пресмыкающиеся считались не противниками людей, а их покровителями. Огромный круг легенд и преданий был связан с папоротником, зацветающим над кладом красным цветом ровно в полночь и обещавшим сказочную удачу

тому счастливцу, которому удастся найти и сорвать его. Однако сделать это было необычайно трудно: помимо того, что его было почти невозможно найти, чудесный цветок ревниво берегла нечистая сила, делавшая все возможное, чтобы не дать человеку завладеть им. Интересно отметить, что одним из названий этого цветка у сербов и хорватов было *sunsek* и, по распространенному у этих народов поверью, расцветал он тогда, когда «солнце побеждает черного волка». Помимо папоротника магические свойства приписывали и сорванному в эту ночь подорожнику — если положить его под голову, то приснится жених, а если сорвать растущий на меже подорожник зубами и дать его своей корове, то потом можно будет вытягивать молоко у чужих коров. Представление о том, что к моменту летнего солнцестояния все травы и растения достигают пика своих целебных свойств, было настолько всеобщим, что даже ему оказался подвержен такой ревнитель православного благочестия и безжалостный борец с языческими обрядами, как царь Алексей Михайлович, который в 1657 г. писал своему сотнику Матюшкину: «Которые волости у тебя в Конюшенном приказе ведомы, и ты бы велел тех волостей крестьянам и бобылям на рождество Иоанна Предтечи июня в 23 день набрать цвету сереборинного, да трав империиновой, да мятной с цветом и дяtleю и дяtleного корня по пять пудов»⁸³. Как только дело доходило до собственного благополучия, сам царь, обычно такой строгий и нетерпимый к исконным обрядам своего народа, благоразумно не стал надеяться на одну только чудодейственную силу христианской молитвы и, забыв о своих ортодоксально-православных убеждениях, обратился к народной мудрости, опустившись тем самым до уровня тех бессюгодных чаровниц, которых за сто пятьдесят лет до него так яростно обличал игумен Панфилий.

Судя по всему, максимального расцвета своих сил в ночь на Ивана Купалу достигала не только растительность, но и люди. И именно в эту ночь, когда природа открывала свои тайны людям, следовало, согласно древним представлениям, сделать все, чтобы

зачать новое потомство, которое должно было быть богато одарено окружающим миром. Именно этим и объясняется так яростно обличасмая церковниками радость плотской любви в ночь на Ивана Купалу, когда было «мужем и отроком великое падение... и женам мужатым осквернение и девам растления». Этнографические материалы подтверждают наличие группового брака на этом празднике: «Пережитки этого древнего оргиастического характера купальского ритуала сохранялись довольно долго в некоторых местностях Белоруссии. А.К. Сержипутовский приводит такое воспоминание: «Кажуць, что у нуоч на Купала ні жінки, ні дзеўкі не лічаць гряхом місць дачыненне з чужымі мужчынамі ці з хлопцамі»⁸⁴. Даже в тех местах, где данный обычай под давлением церкви отошел в прошлое, в самом купальском ритуале встречаются напоминающие о нем отголоски. Как уже отмечалось выше, на западе Украины обрядовое дерево называлось гильцем по аналогии со свадебным деревом и венком, принятым у этого народа. В ряде мест парни садились верхом на коней, вырывали у девушек гильце и сжигали его в костре, в чем исследователи видят намек на ритуальные половые связи молодежи во время весенних и летних игрив. На большей части Украины дерево называлось не гильце, а Морана, однако и там парни точно так же пытались отнять его у девушек и разломать, в результате чего между обскими полями разворачивалась борьба за ритуальное дерево. «Но в основе борьбы парубков и девушек за купальское дерево — пережиток древних весенне-летних обрядов. Дерево являлось здесь не только символом растительности и образом праздника, но и символом девичества (и неслучайно оно стало порой называться гильце). Поэтому его делали девушки, они же его оберегали, парубки же, естественно, старались разрушить, так же как у белорусов парни старались поймать бросаемые девушками венки (тоже символ девичества) и разорвать их»⁸⁵. К этому же кругу представлений следует отнести и чрезвычайно распространенные в восточнославянской купальской обрядности песни и легенды о любви брата и сестры, в результате чего на свете появился цве-

ток Иван-да-Марья. Этот миф о происхождении человеческого рода был проанализирован в исследовании о Дажьбоге; здесь же отметим связь данного праздника с представлениями о наиболее благоприятном моменте воспроизводства своего потомства. Естественно, что для выполнения своего долга перед родом по его продолжению молодежь стремилась выбрать наиболее благоприятный момент в годовом цикле. Правильность этих теоретических построений подкрепляет записанное в Смоленской губернии русское поверье, согласно которому зачатый на Ивана Купалу ребенок станет богатырем⁸⁶. Помимо зачатия здорового потомства, бывшей, по всей видимости, изначально целью этой стороны сексуального общения полов в этот праздник, по мере складывания упорядоченного, достаточно жестко регламентированного уклада общества, ночь на Ивана Купалу стала играть своего рода роль отдушины, позволяя людям хоть раз в году сбросить с себя накладываемые обществом ограничения и окунуться в атмосферу ничем не регламентированной любви. Другую сторону этого праздника в контексте аграрной культуры давно уже отметили специалисты: плодородие людей должно было оказывать стимулирующее воздействие на плодородие Матери-Земли. Отечественный исследователь С.А. Токарев так определяет время возникновения подобных эротических обрядов: «Все эти разнообразные типы календарных обычаев, обрядов и связанные с ними поверья возникли несомненно в глубокой древности: вероятно, тогда, когда человечество переходило от охотничьему к примитивному земледельческому и скотоводческому хозяйству, то есть в эпоху неолита: в одних странах в V—IV тысячелетиях до н.э., в других позже — в III—II тысячелетиях»⁸⁷. Однако, как показывают археологические находки и, в частности, расшифрованный В.Е. Ларичевым календарь из Мальты, стремление зачать здоровое потомство в определенный день года, присущее еще людям каменного века, было гораздо древнее возникновения земледелия как такового. Кроме этого, самого главного способа временного уничтожения установленных норм в ночь на Ивана

Купалу, существовали и другие, более безобидные способы демонстрации опрокинутого повседневного порядка: вытащенные на дорогу лодки, перевернутые телеги, снятые и заброшенные на соседский огород ворота и т.п.

Завершало цикл купальских обрядов наблюдение за «игрой солнца». Выше уже приводилась белорусская песнь, в которой солнце просили заиграть людям. В.К. Соколова отмечает: «Некоторые поверья, относимые к иванову дню, связаны с солнцем. У украинцев и белорусов было широко распространено поверье, что в этот день солнце при восходе играет — переливается всеми цветами радуги, скачет, погружается в воду (“купается”) и снова появляется. Это представление нашло отражение в типовых зачинах купальских песен: “На Йвана рано соунцо играло”; “Сонце сходит грає”»⁸⁸. Поскольку на заре солнце купалось, то воде в этот день приписывали особую силу, и купание молодежи становилось еще одним очистительным ритуалом наряду с прыжками через огонь. В Полесье считалось, что «игру солнца» на рассвете после купальской ночи может увидеть только праведный человек. Это представление явно обусловлено рассмотренным выше представлением о тесной связи правды и дневного светила, в силу чего и свою чудесную игру оно даст увидеть только живущему по правде человеку. В селе Споров многие пожилые женщины еще во второй половине XX в. говорили этнографам, что лично видели «игру солнца»: при своем восходе на небо оно начинает двигаться сначала лентами, потом кружками, затем снова лентами и опять кружками, переливаясь при этом синими, зелеными, сиреневыми и красными цветами. В д. Стодоличе «игру солнца» приурочивали не к Ивану Купалу, а к Пасхе, утверждая, что оно предстанет перед людьми в зеленом, вишневом, голубом и розовом цвете, однако связь с днем летнего солнцестояния там сохранилась на языковом уровне: если во всем Полесье обычно говорят **сонце грає**, то там — **сонце купаєця**⁸⁹. Как отмечает С.М. Толстая, поверье об игре солнца на восходе или на закате (что фиксируется гораздо реже) встречается у всех славян и

отличается большим единством в отношении восприятия и символического истолкования этого явления, но сильно расходится в отношении к его календарной приуроченности. В начале книги уже приводилось описание наблюдения «игры солнца» на Петров день в Тульской губернии. Кроме этих двух дат данное событие также приурочивалось к Пасхе, Благовещенью, Воздвиженью, Рождеству, Троице, Розыграм (понедельнику следующей после троицкой недели), Чистому четвергу, Вознесенью, Ильину дню, Десятухе (пятнице десятой недели после Пасхи), а в отдельных местах — и к Крещению. В ряде случаев «игра солнца» знаменовала собой важные для крестьянина узловые моменты года. Так, например, на Благовещение праздновалась третья встреча весны (первая встреча на Сретение, вторая на Сороки): «На Благовещение весна зиму поборола». Этому долгожданному событию радуются люди, звери, птицы, растения, и даже самое солнце «играет». Важной приметой это событие было и на Пасху: «На Пасху небо ясное и солнце играет — к хорошему урожаю и красному лету». Не менее важен для земледельца был и Петров день, также отмеченный игрой солнца: «С Петрова дня — красное лето, зеленый покос»; «С Петрова дня — пожня (покос)». Очевидно, что христианство искажило древний языческий календарь, в результате чего данный ритуал оказался приуроченным к различным церковным праздникам. Тем не менее, по наблюдениям С.М. Толстой, наиболее устойчиво поверья об «игре солнца» оказываются связанными с днем Ивана Купалы, первым днем Пасхи и Благовещеньем (25 марта / 7 апреля). Поскольку Пасха является подвижным праздником, то можно предположить, что в языческие времена данный ритуал скорее всего мог быть связан либо с летним солнцестоянием на Ивана Купалу, либо с весенним равноденствием на Благовещенье. Касаясь терминологии, в которых описывалось данное событие, исследовательница отмечает, что чаще всего использовалось выражение **солнце играет**, вторым, по степени распространенности, было **солнце купается**, также могли использоваться слова «меняется», «гуляет», «дро-

жит», «сдвигается», «радуется», «веселится», «красуется» (украшается), «цветет», «переливается», «ходит», «бегает», «пляшет», «танцует», «скачет», «прыгает», «кружится», «до вешца идет»⁹⁰. Взятое в контексте празднования дня Ивана Купалы, чудесная природа «игры солнца» объединяет его с другими элементами обряда, носящими характер «откровения»⁹¹, такими, как открытие тайн кладов, цветов, растений. В силу этого мы со значительной степенью вероятности можем предположить, что наблюдения за восходом солнца в славянском языческом храме-обсерватории осуществлялись именно в день летнего солнцестояния или весеннего равноденствия, а то и в дни обоих праздников, и могли иметь своей целью увидеть игру дневного светила.

Обычай этот был также весьма древний и о нем упоминал еще в «Вечере Духовной» иеромонах Симеон Полоцкий, отмечавший, что в навечерие дня Ивана Купалы некоторые «доходят до такого безумия, что и касательного великого небесного светила суеверствуют в тот день таким образом: не спят всю ночь в ожидании восхода солнца, с тем, чтобы, увидевши его, рассказывать, как оно играет, скачет с места на место и принимает на себя различные цвета»⁹². Хорошо был известен этот мифологический образ и другим славянским народам, в частности, западным: «Поверье об “игре” солнца в день “Sobotek” (24 июня) сохранилось в Силезии, особенно Верхней, где оно сопровождается обрядом: девушки пекут к этому дню пирожки, называемые “słończęta”, и выходят с ними на заре в поле; положивши их там на чистом белом платке, пляшут вокруг, припевают: *graj 'słońce, grai, tutaj są twoje słończęta* и потом, встретя солнце и поклонившись ему, делятся пирожками так, чтобы подарить ими всех близких своих»⁹³. У сербов св. Иван назывался Игрителем, и считалось, что солнце в этот день трижды останавливается на небе и играет в страхе перед богом. Поскольку представление об игре солнца на Ивана Купалу встречается также и у армян, Л.С. Клейн отнес время его возникновения к индоевропейской эпохе.

После летнего солнцестояния день начинал потихоньку становиться короче, вскоре вступала в свои права осень, а за ней и зима, и годовой цикл повторялся.

Солнце и недельный цикл

Судя по всему, в Древней Руси дневное светило определяло продолжительность не только годового, но и недельного цикла. У подавляющего большинства европейских и многих азиатских народов дни недели получили свое название от названий небесных светил. Как уже давно отметили исследователи, у всех обитателей Европы, придерживавшихся подобной системы, воскресенье соотносилось с солнцем. В латинском оно называлось *Dies Solis*, в произонеднем от него кимрском *dyw sul*, современных англ. *Sunday*, нем. *Sonntag*, голл. *zondag*, др.-сканд. и современном шведском и датском *sunnurdagr* и во всех этих языках оно обозначает буквально «день Солнца». Как назывался этот день у славян в языческую эпоху — неизвестно, однако после принятия христианства за ним, в конце концов, закрепилось название **воскресенье**, связанное с тем, что, согласно Библии, именно в этот день произошло Воскресение Христово. Поскольку в честь этого праздника запрещалось что-либо делать, первоначально этот день в славянских языках назывался **неделя**, т.е. день, в который «ничего не делают», ср. др.-русск. **неделя**, белор. **нядзеля**, укр. **неділя**, польск. *niedziela*, чеш. *nedele*, болг. **неделя**, серб.-хорв. **неделя**. Впоследствии данный термин стал обозначать календарный цикл из семи дней, но первоначально он относился именно к первому его дню, воскресенью. О том, что отсчет времени начинался именно с него, однозначно свидетельствуют славянские названия остальных дней недели: понедельник, т.е. следующий после «недели» день, вторник — второй после него день, среда — средний день недели, четверг и пятница — соответственно четвертый и пятый дни. О том,

что недельный цикл в эпоху Древней Руси начался именно с воскресенья, свидетельствуют не только эти лингвистические соображения, но и данные древнерусской письменности. Так, в новгородской церкви XII в. Спаса на Нередице исследователи обнаружили надпись № 23, которая гласила: НЕПОУСЕЧЬ ПЯСУ. Т.В. Рождественская так расшифровала кажущиеся загадочными на первый взгляд сочетание этих букв: «Эта надпись представляет собой запись первых слогов названий дней недели, сделанную кем-то из служителей или прихожан для памяти: не — “неделя”; по — “понедельник”; у — по видимому, “уторник” с диалектной меной начального в/у; се — “среда”; чь — “чтвъргъ” или “чтвъртокъ”; пя — “пятокъ”; су — “субота”»⁹⁴. Данная традиция оказалась весьма устойчивой, и архаичный счет дней, начиная с воскресенья, а не с понедельника, встречается нам и в записанном во второй половине XX в. полесском заговоре на сон: «Нядзеля с панядзелачкам, вавторок с сарадой, чятверц с пятницаю, а субота адна, як я малада. Ночка цемна, зорка ясна, сон благасчастливый. Саснися мне сон справядливый»⁹⁵. Хотя мы и не можем с абсолютной уверенностью утверждать, что и у славян-язычников неделя-воскресенье считалось днем солнца, тем не менее приведенные выше индоевропейские параллели делают такое предположение более чем вероятным, особенно если принять весьма развитый культ солнца у наших предков. Явным аргументом в пользу этого предположения является приводившееся в предыдущей главе древнерусское «Слово истолковано мудрости от св. апостол и пророк и отец о твари и о дне рекомом неделе, яко не подобает крестьяном кланятис неделе, ни целовати ся, зане тварь есть», в котором прямо утверждается, что придерживающиеся истинной веры своих отцов восточные славяне «написавше свѣтъ болваномъ і кланяються емоу, то такові творца хоулять... Гдѣ рече створимъ заря и слице и свѣтъ проляся і свѣти всю вселеную. і не рече о болванѣ. Болванъ бо есть во ідолъ написанъ. (...) никто же бо (не) может оуказати образа свѣту. Но токмо видимъ бываетъ»⁹⁶. При этом данный идол был написан

в «во образъ члвчъ на прелестъ малоразумнымъ і на пагубу д(у) шамъ ихъ»⁹⁷ и соотносился с неделей-воскресеньем, в силу чего автор «Слова» закликает своих читателей праздновать Воскресенье Христово, а не одноименный день недели в образе идола: «да чему се есть писана недѣля. та предана намъ кланятися сі. і чстити ю. (...) тако ти і мы не можемъ ся остати норова того пустошнаго. еже кланятис твари. того дѣля дано імъ недѣля. да на томъ познають хво воскрнѣ. (...) і кланяющися воскрнѣю хвою, а не дни недѣли»⁹⁸. Косвенно в пользу связи воскресенья с солнцем свидетельствуют и данные латышского языка. Как и у славян, у этого прибалтийского народа дни недели обозначались с помощью числительных, а воскресенье у них называлось *svetdiene* — «праздничный день», первоначально «день света». Наконец, приводившийся выше арабский средневековый источник «Ахбар аз-Заман» («Мухтасар ал-аджаиб») однозначно утверждал, что у части славян «имеется семь праздников в году, которые именуются по названиям звезд, и самый главный из них — это праздник солнца». Хотя восточная рукопись говорила о соотнесенных с небесными светилами годовых праздниках, однако их число точно совпадает с количеством дней в неделе, что делает более чем вероятным изначальноую соотнесенность с ними в языческую эпоху и семи дней недели. В своей совокупности все эти данные позволяют нам предположить, что до своей насильственной христианизации и у славянских народов современное воскресенье считалось днем, посвященным солнцу, и, в силу этого, занимало первенствующее место в недельном календарном цикле, задавая в его рамках отсчет времени. Кроме того, как свидетельствуют данные языкознания, у славян именно воскресенье считалось днем, посвященным богу по преимуществу: «В народной традиции воскресенье — сакральное время, посвященное Богу: серб. *божји дан*, пол. диал. *dzień boży, święty dzień*, укр.-карп. *божа неділя*»⁹⁹. Как видим, речь идет о народной, а не о книжной традиции, что позволяет предположить опять-таки языческие корни данного представления.

Солнце и древнейшие календари

Когда именно у славян появился рассмотренный выше календарь, точно сказать трудно, и здесь мы вынуждены пока ограничиться рассмотрением процесса возникновения солнечных календарей у народов Старого Света. Кроме того, следует отметить, что одним из способов датировки возникновения у человечества солнечного культа являются разработанные ими способы счисления времени. Как уже отмечалось выше, славянский перевод Хроники Иоанна Малалы особо подчеркивает появление солнечного двенадцатимесячного года именно в эпоху правления Дажьбога. Аналогичный календарь IV в. н.э., рассмотренный Б.А. Рыбаковым, существовал у черняховской культуры. Хотя на сегодняшний день принадлежность ее славянам так и остается недоказанной, тем не менее это показывает наличие солнечного календаря в Восточной Европе в данную эпоху. Однако начало складывания традиции считать течение времени по дневному светилу относится к каменному веку. Так, например, сибирский верхнепалеолитический календарь Мальты, созданный 24 тысячи лет назад, вел отсчет времени с момента весеннего равноденствия и фиксировал ключевые моменты жизни дневного светила. Характеризуя данный календарь как солнечный (что, впрочем, не мешало его создателям внимательно учитывать движения Луны и пяти планет солнечной системы), В.Е. Ларичев задается вопросом: «Если так оно и есть, то не следует ли сделать отсюда вывод, что Солнце, глава семейства планет, олицетворяло собой высшее божество мальтинцев, а сами они были солнцопоклонниками?»¹⁰⁰ Впрочем, говорить о всеобщей распространенности солнечных календарей в эпоху каменного века не представляется возможным, поскольку тоже найденный в Сибири около Ачинска другой календарь, созданный около 20 тысяч лет назад, т.е. более поздний, по сравнению с мальтинским, был в основе своей лунным. Тем не менее и ачинцы тщательно наблюдали за дневным светилом и отметили в своем

календаре моменты летнего солнцестояния, осеннего и весеннего равноденствий. Понятно, что у разных племен процесс создания двенадцатимесячного солнечного календаря происходил в разные эпохи, однако мнение о том, что человек каменного века не вел счета времени по солнцу в свете этих археологических находок, представляется явно ошибочной. Примером перехода человека от лунного к солнечному календарю на территории Европы может служить календарь, найденный около болгарского села Слатино и датированный археологами V тысячелетием до н.э. Он был нанесен на глиняную модель печи, выполненной в антропоморфной форме с ушами, глазами и носом. Низ печи был разбит на квадраты, из которых тридцать штук были заштрихованы. В своей совокупности они представляют собой один лунный месяц. О лунном характере слатинского календаря говорит и менандровый узор, нанесенный на стенку печи, интерпретируемый специалистами как наглядное изображение динамики лунных циклов. С другой стороны, сверху было изображено двенадцать знаков, разбитых на три группы, соответственно на 3, 5 и 4 знака. С. Чахаджисв интерпретировал их как символ солнечного двенадцатимесячного года, подразделяемого древними жителями Болгарии на три сезона. Если отсчет велся с зимнего солнцестояния, то первая группа знаков соответствовала январю, февралю и марту, вторая — апрелю, маю, июню, июлю и августу, а третья — сентябрю, октябрю, ноябрю и декабрю¹⁰¹. Календарь из Слатино ценен тем, что показывает процесс перехода неолитического населения Европы от счисления времени по Луне к его счислению по Солнцу.

Глава 3

СОЛЯРНАЯ СИМВОЛИКА В НАРОДНОМ БЫТУ

Солнце и небесный брак

Как было подробно показано в исследовании о Свароге, с ним было связано представление о браке Неба и Земли, ставшем архетипом для всех последующих браков. Связь с браком отчетливо прослеживается и у его сына, бога Солнца. Выше мы уже видели, что идея союза мужчины и женщины ради порождения ими наиболее здорового и крепкого потомства была приурочена к купальским игрищам, знаменовавшим собой летнее солнцестояние. Однако с солнцем оказывается связано и представление об астральном браке дневного и ночного небесных светил, оказывающихся в данном мифопоэтическом контексте уже женихом и невестой. Следует при этом отметить то немаловажное обстоятельство, что в рамках данной пары пол солнца и луны может меняться и каждое светило может быть соотнесено как с мужским, так и с женским началом. В русском фольклоре встречаются поговорки, представляющие солнце то мужчиной, то женщиной. С одной стороны, поговорка «Без солнышка не пробыть, без милого не прожить» явно соотносит его с женихом. О его мужской сущности говорит и вторая

пословица «Солнце — отец, вода — мать урожая». В плане интересующего нас астрального брака чрезвычайно ценна приводимая А.Н. Афанасьевым русская народная пословица, указывающая на соотносимость дневного светила с женихом: «Солнце — князь, луна — княгиня»¹⁰². С другой стороны, не менее многочисленны примеры, когда солнце соотносится с материнским началом: «При солнышке тепло, при матери добро»; «Солнце — родная матушка, месяц — родной батюшка, звезды — родные сестрицы» — или сопоставляется с красной девицей: «Солнышко-ведрышко красной девицей по синему небу ходит, а все на землю глаз наводит». Этой неопределенности соответствуют и русские колядки, в которых дневному светилу соответствует женское начало:

На дворе у него да три терема:
Во первом терему да светел месяц,
Во втором терему красно солнышко,
Во третьем терему часты звезды;
Что светел месяц, то Устинов дом,
Что красно солнце, то Улита его,
Что часты звезды, малы детушки¹⁰³.

Как показывает практика, подобное отождествление повторяется достаточно часто:

Светел месяц — Петр, сударь,
Свет Иванович;
Красно солнце — Анна Кириловна;
Частые звезды — то дети их¹⁰⁴.

Аналогичную картину мы видим и в украинской колядке:

Що на небі місяць — то наш господарь.
Що на небі зірки — то его дітки,
Що на небі сонце — то его жінка¹⁰⁵.

Однако в другом варианте русской песни солнцу уподобляется уже не жена, а муж:

Что в первом терему красно солнце,
Красно солнце, то хозяин в дому,
Что в другом терему светел месяц,
Светел месяц, то хозяйка в дому,
Что во третьем терему часты звезды,
Часты звезды, то малы детушки;
Хозяин в дому, как Адам на раю...¹⁰⁶

Отметим на будущее эту соотнесенность между собой дневного светила, мужа-домохозяина и первого человека по библейской традиции, а пока посмотрим, что даст нам фольклор третьего восточнославянского народа. Исследовавший его М.В. Довнар-Запольский в свое время писал по поводу этой вариативности пола дневного светила: «Солнце в славянской поэзии является то мужским, то женским началом. Великороссы называют его царь, князь, болгарские песни — женихом, хорваты представляют солнце статным воином. Но женский облик солнца обычен: великорусские песни называют его красной девицей, сербы представляют его с длинными волосами, а чехи знают о солнце- матери. Не менее обычно представление о солнце и месяце как супружеской паре. В белорусской народной поэзии, особенно свадебной, мы находим очень значительные остатки почитания месяца и солнца, причем первый — неизменно мужское начало, второе — женское»¹⁰⁷. Свое утверждение фольклорист проиллюстрировал следующими примерами: «Сопоставление невесты с солнцем мы встречаем в сравнениях, вроде следующих:

- 1) Ишло мило солнышко коло лесу,
Роняло искорья по закустьспу,
Ишла, ипла Машечка коло столика и т.д.

- 2) На дворе сонейко заходзиць,
Кацяринка Марцінка приводзиць.
- 3) Отчини, матынька, ваконца,
Вязу тебе невесту, як сонца.
<...>

Другіс песьні прямо гаворят о женитьбе месяца и солнышка:
месяц — жених, солнышко — невеста:

Божа раданька перелятала
Чрез тую рыдсельку (изба) Лукашкину.
Веселая рыдалька Лукашкина,
А у кути месяц — Лукашечки,
А на палу рыдельки теплое совнупко,
Теплое совнупко — Прасковічка.

Приведем еще одну песню из Смоленской губернии:

Из-за моря сияго,
Из-за леса цемнаго,
Из-за поля чистаго
Выхадзиу ясмен месяц,
По заутрень раншсенька
Выходило красно солнышко,
Ясмен месяц — то Иванупка,
Красно сонце — то Алеснупка»¹⁰⁸.

Очевидно, что этот небесный брак послужил прообразом о образцом и для обычных человеческих браков. В связи с этим следует вспомнить, что славянский перевод «Хроники» Иоанна Малалы отнес установление института брака к эпохе правления бога-кузнеца Сварога, а рассказ о каре за его нарушение поместил в повествовании о правлении его сына Дажьбога.

Крест как языческий солярный символ

Стоит отметить, что комплекс представлений об астральном браке двух важнейших светил встречается нам уже в искусстве Древней Руси. На двух привесках мы видим сочетание креста и полумесяца. Понятно, что последний символ обозначал собой ночное светило. Что касается значения креста, то исследовавший этот вопрос на археологическом материале В.П. Даркевич отмечает: «Крест — древний магический символ, существовавший задолго до христианства у самых различных народов. Первоначально форма креста имитировала древнейшее орудие для добывания огня, поэтому он стал универсальной религиозной эмблемой огня, а затем солнца как огня небесного. Как и огонь, солнце умирает и возрождается в процессе движения по небу. Крест как эмблема солнечного божества становится языческим очистительным символом воскресения и бессмертия задолго до христианства»¹⁰⁹. Действительно, этот символ встречается нам уже в палеолитическом искусстве, и в качестве примера можно привести гальку с нанесенным на нее изображением креста из Тата, относящуюся к эпсхе мустье¹¹⁰. Абсолютно независимо от В.П. Даркевича и данных археологии к подобному же выводу пришла и Н.Н. Велецкая на основе исследования южнославянских русалий: «Анализ источников приводит к заключению, что корни русалий генетически связаны с культом солнца и опосредованным им магическими обрядами-заклятиями. Из описаний обряда явствуется, что наиболее характерный для русалиев символ — знак креста. Он находится в центре русалийского знамени; металлические кресты прикреплялись к шапке и на груди, украшенной перекрещивающимися платками; знак креста обозначался мечом на лбу у людей, а также у жертвенных баранов; скрещивающиеся мечи — характерный элемент русалийского коло; правило ставить ногу на место предыдущего танцора, вероятно, связано со стремлением к фигуре креста, осеняющего землю; русалии крестят мечами двери домов и очаг; над больными перекрещи-

вают мечи для исцеления; побежденная дружина проходит под скрепченными мечами победителей. С отнесением креста за счет христианства едва ли можно согласиться. Вероятно, крест в русалиях был первоначальным солнечным символом. Этот знак распространен в языческой обрядности. В славянских святочных обрядах он дожил до XX в.»¹¹¹. В подтверждение своего мнения исследовательница приводит и лингвистические данные: прикрепленные на воротах медные кресты назывались у южных славян *sonces* или *soncek*. О языческой символике креста красноречиво говорит и категорический запрет русалиям креститься, молиться по-христиански или поздравлять кого-либо с христианскими праздниками. В пользу нее свидетельствует и приводившееся выше древнерусское запрещение в качестве языческого обычая крестить хлеб и пиво, несмотря на внешнее его сходство с христианской символикой. О истоках данного символа как нельзя более красноречиво говорит и то, что у сербов четко различался христианский крест (*часни крст*) и «народный» крест (*пагански крст*)¹¹², само название последнего однозначно указывает на его языческое происхождение. Еще в XIX в. в Болгарии был даже зафиксирован обычай креститься на солнце, что говорит о тесной изначальной связи этого религиозного символа с дневным светилом: «В болгарских песнях девушка... даже крестится на солнце: “Крст си чини бела Ружа, — Крст си чини срешта слънца”»¹¹³. Следует отметить, что крест на воротах, как отмечал еще И.И. Срезневский, несет на себе подчеркнутую брачную семантику: «Из пословиц хорутанских вспомним: “Razswetli se sonce i na wraticz mojich”. <...> Объяснением первой, которая принадлежит и многим другим славянам, может служить обычай ставить на воротах медный крест в звезде за всякого женатого члена семьи — обычай, известный и многим русским; этот крест называется “sonces” или “soncek”, и выставляется на другой день свадьбы с обрядом, называемым посвящением — “poswecilo”»¹¹⁴. У восточных славян символика креста зафиксирована применительно к купальскому ритуалу в одной полушутливой

белорусской песне, описывающей древний обряд поклонения Купалс, воспринимавшейся в данном случае в виде не мужского, а женского божества:

Сяред сяла Воучковского
То-то! (припев с пристукиванием и топотом)
Ту-ту стояла лазня дубовая (сени с навесом, открытая часовня)
Ту-ту-ту!
А ходили детюпки (парни, молодцы) богу помолиться:
То-то!
Стоуб обнимали, печь цаловали
Ту-ту-ту!
Перед Сопухой (Купалой) крыжом ляжали
То-то!
Яны думали — прачистая,
Ту-ту-ту!
Анож Сопуха (Купала) нячистая!
То-то!¹¹⁵

Итак, мы видим, что перед Сопухой-Купалой участники праздника расстилались на земле в форме креста-крыжа. Выражение **лежать крестом**, т.е. растянувшись на полу и разведя руки, отмечает для XIX в. и В.И. Даль. Хоть в данном случае олицетворение летнего солнцестояния и выступает в женском обличье Купалы, о которой люди думали, что она пречистая **Богородица**, в то время как она являлась, с точки зрения новой религии, представительницей нечистой силы, тем не менее и здесь солнцестояние связано с символом креста, причем креста явно не христианского, а языческого.

Закреплению в народном сознании возникшей в древности на основе религиозно-магической символики связи солнца с крестом способствовали и реальные астрономические явления наподобие тех, которые были описаны средневековым летописцем

под 1104 г.: «В се же лѣтъ быс знаменье стояше слнце в крузѣ, а посредѣ круга крсть, а посредѣ крта слнце, а внѣ круга обаполы два слнца, а надѣ слнцѣмь кромѣ к(р)уга дуга рогома на сѣверѣ»¹¹⁶. Понятно, что подобные оптические явления, видимые всеми на небосводе, наглядно свидетельствовали о связи дневного светила с символом креста. Мы имеем возможность представить данное явление на основе миниатюры Радзивилловской летописи.

Что касается христианского символа креста, то здесь мы имеем дело с одной из крупнейших мистификаций в мировой истории, о которой знают лишь специалисты. Начать следует с того, что в древнейших из дошедших до нас греческих текстах Нового Завета нигде не говорится, что Иисуса Христа распяли именно на кресте. Там это орудие казни обозначается двумя терминами: «стаурос» — «столб» и «ксюлон» — «дерево». Таким образом, оригинальный текст Нового Завета свидетельствует лишь о том, что Иисус Христос был распят или повешен на столбе или дереве. Что же на самом деле представлял из себя библейский «стаурос», однозначно сказать трудно, но, по мнению ряда исследователей, он был обычным бревном безо всякой поперечной перекладины, на которое крепились веревки, петли от которых накидывались на руки и шею приговоренного к смерти преступника. Как бы то ни было, в том, что принятое в христианстве традиционное изображение распятия Спасителя не имеет никакого отношения к исторической действительности, сходятся большинство независимых специалистов. С.А. Токарев по этому поводу отмечает: «Культ креста, например, ничего не имеет общего с предполагаемым орудием казни Христа. На крестах действительно распинали, но они имели форму буквы “Т”. Христианский крест — это чрезвычайно древний религиозный символ, который встречается на древнеегипетских, критских и других изображениях. Происхождение его установить пока трудно, но во всяком случае культ креста никоим образом не связан с легендой о крестной смерти Спасителя. На древнейших христианских памятниках (погребениях) в качестве священных

символов встречается не крест, а другие изображения: агнца, пастуха с агнцем на плечах, рыбы и др. Позже появляются кресты разных форм, но без всякого распятия. Изображения распятого на кресте Иисуса начали делаться только с VIII—IX вв.»¹¹⁷. Таким образом, ненависть к язычеству не помешала христианству совершить у него обыкновенный плагиат креста, ставшему у новой религии ее основным религиозным символом.

Установив на основании широкого круга независимых друг от друга источников истинное значение креста, приведем теперь мнение В.П. Даркевича по поводу его сочетания с полумесяцем в древнерусском искусстве: «Иногда между рогов лунницы помещался крест — символ солнца. Вся композиция воспринимается как единый солярно-лунарный символ. Вместе с тем она может иметь более широкий смысл, нести двоякую символику. В языческих религиях почитание солнца и месяца как божеств — покровителей брака представляет очень распространенное явление. Месяц обычно является началом мужским, женихом, солнце — невестой. Эти небесные светила являются божественной брачной парой, брак которой служит прототипом человеческих браков»¹¹⁸. Таким образом, крест с полумесяцем, венчающий сейчас навершия православных церквей, восходит своими корнями к языческому символу астрального брака двух основных небесных светил. Зародившись в языческой Руси, этот символ, в основе своей сексуально-брачный, был затем «позаимствован» православной церковью, которая, не подозревая об его истинном значении, переосмыслила его и активно использует до сих пор. Однако самым первым браком мироздания был брак Неба и Земли, в то время как брак Солнца, сына Неба, с Луной был уже вторым браком. В пользу этого говорит не только мифологическая генеалогия действующих лиц обоих браков, но также и то весьма важное обстоятельство, что Небо в славянской традиции всегда считалось олицетворением мужского начала, а Мать Сыра Земля — женского, в то время как половая принадлежность Солнца и Месяца подвержена изменениям в различных вариантах. Понятно, что неустойчивая половая идентификация

двух важнейших небесных светил была вызвана не мыслью о том, что они могут менять свой пол, а включенностью одних и тех же объектов в различные комплексы мифо-магических соответствий, в рамках которых они могли занимать разнообразные, подчас даже диаметрально противоположные позиции. Следует отметить, что мотив брака Солнца и Луны, равно как и колесания их половых признаков, встречается у различных индоевропейских народов, в результате чего мы можем датировать сложение данного мифа эпохой индоевропейской общности. Наиболее известным примером этой мифологеммы является ведийский свадебный гимн (РВ X, 85)¹¹⁹, в котором в качестве мифологического образа земного брака описывается свадьба Сурьи, дочери бога солнца Савитара, с богом луны Сомой. Поэт всячески подчеркивает космический характер этого события, так повествуя о свадебной процессии дочери солнца:

Мысль была ее повозкой,
А небо было крышей (повозки),
Два светлых (месяца) были упряжными,
Когда ехала Сурья в дом (жениха).
(РВ X, 85, 10)

Как и в большинстве приведенных выше восточнославянских текстов, месяц здесь представлен в виде мужского начала, а солнце, если не непосредственно в виде самого божества дневного светила, то, по крайней мере, в лице его дочери соотносено с началом женским. Аналогичные представления есть и в балтском фольклоре. Вместе с тем сравнительная лингвистика убедительно показывает, что солнце воспринималось и как мужское начало: арм. *arek* — «солнце», др.-инд. *arka* — «солнце», но и.-с. *ag* — «мужчина»; др.-англ. *ceorl* — «мужчина», «человек», но ирл. *gíán* — «солнце»; др.-англ. *haeler* — «мужчина», но греч. *ἡλιος* — «солнце»; авест. *xveng* — «солнце», но др.-англ. *secg* — «мужчина»¹²⁰.

Хоть индоевропейский миф о браке между собой двух основных небесных светил носит явно вторичный характер по сравнению с исходным мифом о браке Неба и Земли, тем не менее время его возникновения отличается глубокой древностью. На территории нашей страны следы бытования мифа об астральном браке Солнца и Луны впервые встречаются в верхнепалеолитическом погребении в Сибири у села Мальта (расположенного в 85 км к западу от Иркутска), отстоящего от нашей эпохи на 24 тысячи лет. В результате наложения ритуальных погребальных украшений, включающих в себя как изображения фаллоса, так и изображение беременной женщины, на лунно-солнечный календарь мальтийской культуры, В.Е. Ларичев пришел к выводу, что одним из ее ключевых сюжетов был миф об астральном браке Солнца в день весеннего равноденствия с полной Луной, в результате чего через 273 дня произошло рождение всего сущего во Вселенной. Рождение у этой пары потомства календарно приходится на период возрождения сил самих небесных светил: Луна появляется на небе в виде узкого месяца, а Солнце оказывается «обновленным» или заново «рожденным» после зимнего солнцестояния, начинающим собой новый календарный сезон.

Интересно отметить, что на Руси встреча двух основных небесных светил была приурочена к конкретной календарной дате. А.П. Щапов отмечал, что в народе считали, что в Иванов день солнце выезжает из своего чертога на трех конях — серебряном, золотом и бриллиантовом — на встречу месяцу, которая, таким образом, происходила в день летнего солнцестояния. На 24 июня как на день брачного союза Солнца и Месяца указывал в своем фундаментальном труде и А.Н. Афанасьев. С другой стороны, это знаменательное событие приурочивалось к 8/21 апреля, на который после принятия христианства пришелся день Св. Родиина: «По старинному поверью солнце в этот день встречается с месяцем. Добрая встреча обозначается ясным солнцем и светлым днем. Из этого выводят предположения о хорошем лете. Худая встреча обозначается туманным и пасмурным днем и остается

худым предзнаменованием на все лето. По поверью, солнце и месяц с первого мороза расходятся в дальние стороны: один на восток, другой на запад, и с той поры не встречаются друг с другом до самой весны. Солнце не знает, не ведает, где живет месяц и что он делает, а месяц не более того знает о солнце. Когда же они весною повстречаются, то долго рассказывают о своем житье-бытье, где были, что видели, что поделявали. Часто случается, что месяц с солнцем на этой встрече доходят до ссоры, а это всегда оканчивается землетрясением. Чаще в этой ссоре обвиняют месяц, называя его гордым и задорным»¹²¹. По этому поводу была даже сложена народная поговорка, описывающая встречу двух светил: «Горденек ясен месяц, и красну солнышку не уступит: задорен рогатый пастух — все звездное стадо перессорит»¹²². Стоит отметить, что на Родионов день начинали запахивать, в силу чего эта дата играла определенную роль в сельскохозяйственном календаре. Про это была даже зафиксирована отдельная примета: «Родион воды принес — ставь соху пахать под овес». У южных славян женитьба Солнца приурочивалась к Георгиевому дню, что в очередной раз подчеркивает солярный характер посвященного Яриле-Георгию праздника, который у болгар к тому же одновременно считался и началом года¹²³. В своих песнях болгары ставили этот великий праздник даже выше христианской Пасхи: «Хороша пасха, но еще лучше георгиев день»¹²⁴. Самым большим праздником в году этот день считался и у сербов.

Связь солнца, вне зависимости от его половой принадлежности, с институтом брака, возникающая с эпохи индоевропейской общности, объясняет нам присутствие дневного светила в различных аспектах свадебной обрядности. В словацкой песне девушка просит солнце найти ей жениха:

Колесом, солнышко, колесом, будь полдень скоро,
Еще быстрее, солнышко, колесом, будь полдень скорее.
Солнышко мое, постой же в меру,

Пока мы не соберем хлеб с белого поля.
Садись, солнышко, садись, ищи себе ровню,
Когда найдешь себе ровню, совершенно зайдешь.
Садись, солнышко, садись, ищи мне жениха!
— Конечно не сяду, пока его не найду¹²⁵.

Исходя из этого же представления, на Руси о венчанной женщине говорили «по-солонь ходила», а об общеславянских истоках данного представления свидетельствует хорватское выражение *obrnuta na orosun* — о вступившей в брак женщине¹²⁶. На свадьбах жених с невестой и все остальные гости также выходят из-за стола «по солнцу». О дневном светиле как олицетворении мужского начала говорит и другая русская поговорка: «Без солнышка не пробыть, без милого не прожить». Солнце и месяц как олицетворение мужа и жены встречается нам не только в восточнославянском песенном фольклоре, но и в оформлении свадебного хлеба. «Обрядовый, преимущественно свадебный обрядовый хлеб в древности, — отмечал Н.Ф. Сумцов, — имел не только жертвенное, но и символическое значение, притом двоякое. Во-первых, свадебный хлеб служил символом небесного семейства: солнца, месяца и звезд; во-вторых, он служил символом молодых, жениха и невесты. В свадебном хлебе иногда заключается мысль о браке солнца и месяца или солнца и земли, причем самому хлебу придается или форма солнца, или форма месяца... Во многих местах М. и Б. России коровой знаменует собой все небесное семейство: солнце — мужа, луна — жену и звезды — их детей. В углубление, сделанное в коровае, вделяют приготовленные из теста изображения солнца и луны»¹²⁷.

Следует отметить, что в ряде случаев в славянской традиции оба небесных светила выступали как мужское начало. В таком случае они не находятся между собой в брачном союзе, а ищут себе супругу уже среди людей. В одной хорватской песне предпочтение девушки явно отдается солнцу:

Спрашивают девять братьев:
«Кому дадим сестру Мару?»
Отвечает сестра Мара:
«Лучше солнцу, чем месяцу:
Солнышко меня согрест,
А месяц девсерм мне будет,
А звездочки невестками»¹²⁸.

По мнению сербов, месяц мог быть братом солнцу или даже его дядей по отцу¹²⁹. Близкие к этому представления мы встречаем и на Украине: «*Сонце* — великан, обладающий светоносной и теплотворной одеждой, которую он надевает по своему усмотрению и с помощью которой он освещает, согревает и оплодотворяет всю природу. *Місяць* — бледный, менее могучий, с печатью “каинова греха” на лице, брат солнца, созданный одновременно с ним»¹³⁰. Впрочем, восприятие солнца и месяца как братьев встречается нам в славянском фольклоре гораздо реже, чем описание их в качестве мужа и жены. В одном украинском заклинании человек обращается одновременно к двум этим небесным светилам: «И тебе прощу, красне сонце, и тебе прощу, ясный місяцю!» Впрочем, в фольклоре этого народа нам встречается и другое утверждение, свидетельствующее уже о развитом солнечном культе, решительно оттеснившим культы остальных небесных светил: «Світило-б мині тільки праведне сонце, а місяць и зорі и колом побью»¹³¹. В менее категорическом виде подобное отношение к двум основным небесным светилам как к хозяину и пастуху, однозначно утверждающему верховенство солнца над месяцем, нам встречается и в русских загадках:

Золот хозяин — на поле,
Серебрян пастух — с поля¹³².

Как установили исследователи, представление о солнце, совершающем свой ежедневный путь по небу на колеснице,

восходит к эпохе индоевропейской общности. Понятно, что лучше всего он сохранился у тех народов, где это транспортное средство позволяли широко использовать природные условия — греков, индийцев и иранцев. Однако следы его встречаются нам и на Руси, где географические условия отнюдь не способствовали колесничному культу. Выше уже приводилось сообщение А.П. Щапова о том, что на Ивана Купалу солнце выезжает на встречу месяцу на трех конях. Как отмечал И.М. Снегирев, во время масленицы в некоторых местах Руси на сани, запряженных двенадцатью лошадьми, возили наряженного мужика, сидевшего на колесе наверху столба, поставленного посередине саней¹³³. Число лошадей, равно как и символика колеса, в своей совокупности однозначно указывают нам, что здесь мы имеем дело с пережитками представлений о солнечной колеснице. Отголоски этих представлений, по мнению Б.А. Рыбакова, отразились и в орнаментации посуды: «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)... Днем солнце по небу над землей влекли кони или мощные птицы вроде лебедей. Это отразилось в заклиательной орнаментике ритуальной и бытовой посуды. В русской этнографии широко известны ковши, скобкари, енды, 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»¹³⁴. Подобная мифологема весьма древняя и насчитывает не одну тысячу лет: «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»¹³⁵.

Солнце как защитник ото зла

Анализируя весенне-летние обряды восточных славян, В.К. Соколова подчеркивает еще один немаловажный аспект рассмотренного выше ритуала наблюдать за восходом дневного светила на петров день: «С обычаем “караулить солнце”, приветствовать его, по-видимому, уже давно сочетались действия, имевшие целью оградить село от злых сил. Так, в Орловском у. под петров день парни и девушки всю ночь ходили вокруг села с косами, заслонками и сковородками, гремели в них и пели, а потом шли в лес смотреть солнце.

Грохот, крики, шум — древние приемы отпугивания всякой нечисти — стали основным содержанием обычая “караулить солнце”, когда он стал развлечением молодежи. Били в косы, собирали все, что не убрано — бороны, телеги, бревна. <...> Заслуживает внимания, что среди собираемых вещей часто упоминаются бороны, информатор уверял Е.Р. Лепер, что прежде, когда караулили солнце, делали большой круг из борон, поставленных зубьями вверх. Следовательно, исполнявшие обряд огораживали себя магическим кругом (зубья бороны нередко использовали как оберег от ведьм и прочей нечисти). Из этого совершенно ясно, что обычай, ставший забавой, имел под собой древнюю магическую основу»¹³⁶. Из этих этнографических описаний видно, что ритуал защиты села от зла был генетически тесно связан как с богом солнца Дажьбога, так и с его отцом Сварогом. Что касается битья в косы, заслонки, сковородки и т.п., то обращает на себя внимание, что все это — металлические предметы, относящиеся к сфере ведения бога-кузнеца и, в силу самой своей природы, способные быть оберегами от различной нечисти. Поскольку бог-кузнец был создателем и первого плуга, то к его же семантическому полю мы вправе отнести и бороны, которые, как отмечает исследовательница, играли роль не только оберега, но и несли на себе сексуально-брачную символику: «Об обычае таскать бороны, волочить их по деревне вспоминали и в Архангельской

обл., но там этот обычай чаще относили к петровским заговенам или к иванову дню и связывали с браками: «На заговены борону волочили, все растаскаем у мужиков бороны, чтобы свадеб больше было»¹³⁷. Однако в исследовании про Сварога было показано, что и сделанный им плуг точно так же играл роль сексуального символа, органически входя в комплекс мифологических представлений о браке Неба и Земли, воспроизводимых на человеческом уровне. С другой стороны, как календарная приуроченность описанных выше обрядов, их тесная связь с обычаем «караулить солнце», равно как и круг, выкладываемый из борон, символизировавший собой дневное светило, однозначно указывает соотнесенность приведенных ритуалов защиты села от зла с представлениями о могуществе солнца в этом вопросе. Благодаря анализу исходной семантики деревенских обрядов мы видим, что крестьянская община предохраняла себя от зла с помощью средств и символов, восходящих к сфере как бога-отца Сварога, так и бога-сына Дажьбога, что подчеркивает единство обеих божеств в деле защиты людей от происков нечисти. Генетически близкое представление нам встречается и у южных славян, у которых оно было приурочено к Егорьеву дню как самому главному годовому празднику: «В Сербии в юрьев день при восходе солнца шли купаться в реку, чтобы отворотить от себя вечное зло...»¹³⁸

То, что совершалось на коллективном, общинном уровне, могло повторяться и на уровне отдельного человека. А.Н. Афанасьев подчеркивал, что, согласно русскому поверью, испорченные колдовством и больные люди могут ждать помощи оттуда, откуда восходит красно солнце, поскольку там сокрыта сила могучая, которая может противостоять всякой порчи. Обратившись к материалу загадок, мы видим, что солнце и луна, как два основных небесных светила, соединяют мир человека со сферой космоса: «Система элементов космоса, как она представлена в загадках, характеризуется следующим строением: земля как элемент космоса противопоставлена всем остальным элементам космоса как принадлежащая “своему пространству”, в то время

как небо, солнце, месяц и звезды принадлежат “чужому пространству”, из них солнце и месяц соединяются со сферой “своего пространства” посредством своих лучей, которые получают образ золотого моста на сотню верст. В украинских и польских ареалах лучи солнца и месяца изображаются как *ветви дерева*, соединяющие “чужое пространство” (локус солнца и месяца) и “свое пространство” (локус земли, человека и его дома), так, укр. *стоить верба (солнце, месяц) посередь села, розпустила порослі до кожного двора, серед села грушка, до каждой хижі галузка...*¹³⁹ Из сферы магической защита дневного светила обратившегося к нему человека плавно перетескала в сферу социальную, как это видно из заговора, записанного в Новгородской губернии: «Праведное ты, красное Солнце! спекай у врагов моих, у супостатов, у сопротивников, у властей-восвод и приказных мужей, и у всего народа божьяго уста и сердца, злыя дела и злые помыслы, чтоб не возносились, не промолвили, не проглаголили лиха сопротив меня»¹⁴⁰. Чрезвычайно близкий мотив, но уже с поверхностными христианскими напластованиями встречается нам и в другом заговоре: «Приугорожуся я, раб Божий (имя рек), крестом Господним и животворящим; положу на буйную голову злат венец; на злат венец накачу праведное солнце. И как, праведное красное солнце, испекаеши у людей кудрявых сердца, — так ты, праведное красное солнце, спекай у врагов моих и у супостатов»¹⁴¹. Тексты заговоров слегка разнятся между собой, однако обращает на себя внимание, что в обеих солнце называется праведным и в обеих обращениях его просят спечь сердца у противников произносившего заговор человека.

Солнечная символика жилища и предметов быта

Под защиту этой могущественной силы русский человек стремился поставить не только всю деревню в целом, себя в отношениях с другими людьми, но и то место, где он

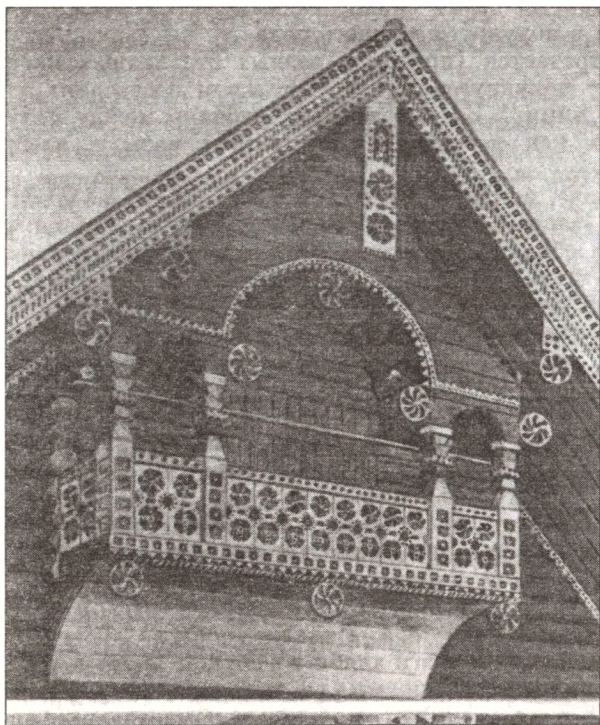


Рис. 1. Солнечные символы на русской избе

жил — свой дом. Если в социальном плане он защищал себя силой волшебных слов заговора, то свое жилище он стремился обезопасить в первую очередь путем изображения на нем солнечных символов. Русский человек воспринимал свой дом как микрокосмос, уменьшенное подобие большого Космоса, и старался перенести в него все существенные элементы макрокосмоса:

Жил-был Садко, богатый гость.
 Все-то у Садка по небесному:
 На небе солнце, во тереме солнце,
 На небе звезды, во тереме звезды,
 На небе месяц, во тереме месяц, —
 Все-то у Садка по небесному¹⁴².

Несмотря на присутствие в орнаментации дома символов всех основных небесных светил, доминирующую роль в нем однозначно играло солнце. Неразрывную связь культа солнца с народным искусством отмечал еще один из первых исследователей советского периода В.С. Воронов: «... Древне-языческий символ солнца... — главное и постоянное око народной бытовой резьбы... Она вся изнутри освещена немеркнущим языческим культом солнца»¹⁴³. Лучше всего древние традиции сохранились на севере Руси, и крестьянское искусство деревянной резьбы того региона неоднократно становилось объектом изучения исследователей. В первую очередь обращает на себя внимание то обстоятельство, что при оформлении дома нам очень часто встречается идея тричности солнца, архитектурно выраженная путем помещения его символов как на так называемом «полотенце», помещенном по центру избы под самым верхом крыши, так и по обеим концам крыши (рис. 1). В ряде случаев под самый верх крыши помещался даже не символ, а резное изображение солнца (рис. 2), не оставляющее место уже ни для каких сомнений. Эта же трехчастная композиция дневного светила, с указанным пунктиром его пути по небосводу, помещенная выше «воздушного» уровня, обозначенного птицами, встречается нам и на средневожском наличнике-теремке XIX в. Второй особенностью композиции является то, что очень часто солнечная символика соседствует с изображением коня. Анализируя украшение крестьянского жилища в контексте языческого мировоззрения, Б.А. Рыбаков писал: «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, “кыгъсь”, от которого вниз опущено досчатое “полотенце” с солярным знаком. Причелины, спускающиеся по кромке кровли, завершаются внизу тоже знаком солнца, а концам жержей с крюком на кромлевом конце (“куриц”), держащих желоб для слива дождевой воды, придана форма конской головы. Кони эти непосредственно соседствуют

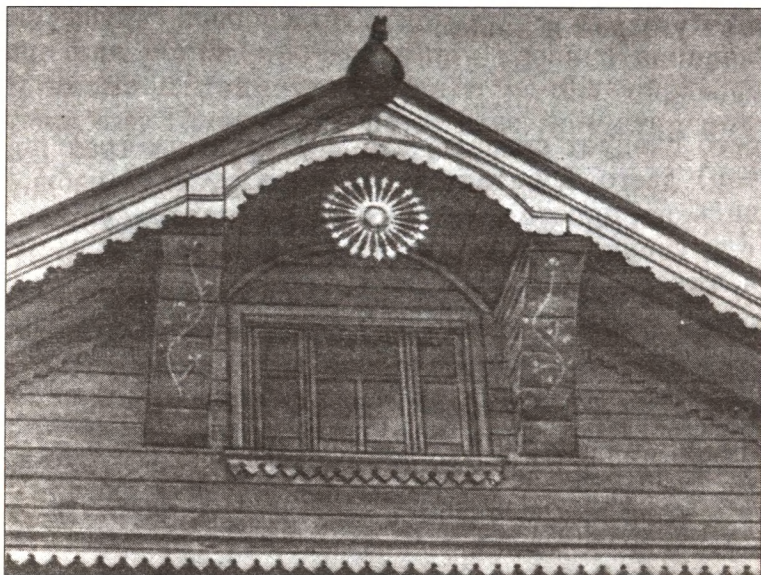


Рис. 2. Резное изображение солнца

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 — ~~прид~~веденное солнце в зените; правый край кровли — вечернее заходящее солнце. Соединение каждого солнечного символа с фигурой коня подчеркивает динамичность всей композиции. Солнце не просто показано 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

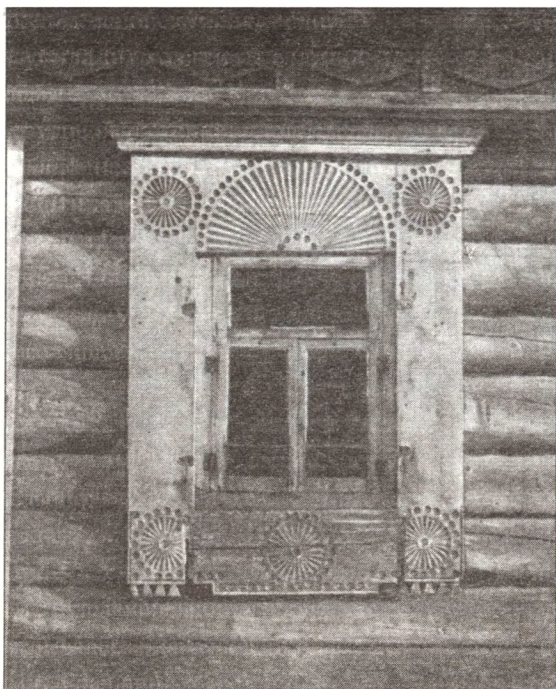


Рис. 3. Окно, украшенное солнечной символикой

мы видим и головы коней и колесовидные символы солнца»¹⁴⁴. Как видим, идея троичности солнца составляет несомненную часть мироощущения русских крестьян, тысячекратно выраженную ими при украшении своего жилища. В ряде случаев при орнаментации своего жилища отходил от принципа троичности и изображал солнце гораздо большее количество раз, но это связано уже с частичным забвением исходной мифологемы. Помимо крыши солнечная символика могла украшать окна дома (рис. 3), которые, как указывает сама этимология данного слова, напрямую соотносятся с **оком**, с которым также ассоциировалось дневное светило. Солнечный орнамент присутствовал и на воротах (рис. 4), которыми был огорожен двор и через которые микрокосмом русского крестьянина сообщался с внешним миром. В самом доме наиболее сакральным местом считался

очаг, с которым, как показывает болгарская загадка ~~о-е-о-е-о-е~~ «От одного очага весь свет грестся»¹⁴⁵, также соотносилось дневное светило. Самой главной ценностью для любой семьи были их дети, наиболее уязвимые для воздействия враждебных сил в младенческом возрасте, особенно ночью. Понятно, что родители стремились максимально защитить новорожденного, и, судя по всему, одним из наиболее действенных средств защиты, дожившим в народном быту до XIX в., был орнамент из трех солнечных знаков, изображавших на сей раз путь ночного солнца. С этой зафиксированной сравнительно недавно этнографами колыбелью интересно сопоставить колыбель, найденную при раскопках средневекового Новгорода и украшенную типично православным крестом. Очевидно, новгородская семья точно так же стремилась



Рис. 4. Ворота, украшенные солнечным орнаментом



Рис. 5. Предметы быта с солярным орнаментом

обезопасить своего ребенка и для этого избрала самый главный символ христианской религии. Однако из этого сравнения вытекает тот вывод, что в глазах русского народа солнечный орнамент приравнивался по своей магической силе к церковному кресту, но, в отличие от главного символа новой религии, просуществовал на колыбелях гораздо дольше. Ребенок рос, учился ходить и сидеть за столом, и вот мы уже видим солярный орнамент на специально изготовленном для него стульчике. Такой же орнамент украшал и санки, на которых ребенок зимой катался на улице. Изображение трех солнечных кругов, совмещенных с крестами, на спинке кресла для взрослого человека также было найдено археологами. Аналогичным способом украшался и стол, за которым сидели взрослые, поскольку пищу на нем могли осквернить злые духи (рис. 5). Стол же, как уже отмечалось выше, обычно ставился в красном, обращенном к восходу солнца, углу дома. Сама посуда, в первую очередь ковши и солонки, точно так же покрывалась солнечным узором (рис. 6). Как мы видим, на ковшах помимо знаков солнца зачастую помещали и изображения тех животных, на которых дневное светило совершало свой путь по небосводу — коней и уток. Солярная символика могла присутствовать не только на внешней, но и во внутренней стороне посуды. Так, в Киеве была найдена зарытая между 70-ми гг. XII в. и 1240 г. чаша из серебра, на днище которой был изображен крест в шестилепестковой розетке. В том, что здесь перед нами не христианский, а солярный символ, убеждает то, что в ту же эпоху, в том же регионе (клад у с. Каменный Брод Радомысльского у. Киевской губ.) была спрятана аналогичная серебряная чаша с гравированным изображением птицы. От более позднего времени сохранилась расписная чашка с приближенной к натуральному изображению солнца. Если к этим археологическим и этнографическим данным мы добавим упоминавшийся в древнерусском поучении «злой», с точки зрения проповедников новой религии, обряд, согласно которому крестьяне, очевидно перед началом трапезы, «ножемъ крстятъ хлебъ, а пиво крстятъ чашею», то мы



Рис. 6. Ковши и солонки с соллярным орнаментом

вправе будем заключить, что и каждодневная общая семейная трапеза была насыщена солнечной символикой.

Эта же символика сопровождала у славян и процесс труда, причем как мужчин, так и женщин. Выше уже приводилась украинская песнь XIX в., в которой женщина просила бога-солнце помочь ее милому во время пахоты. Топоры, украшенные сол-

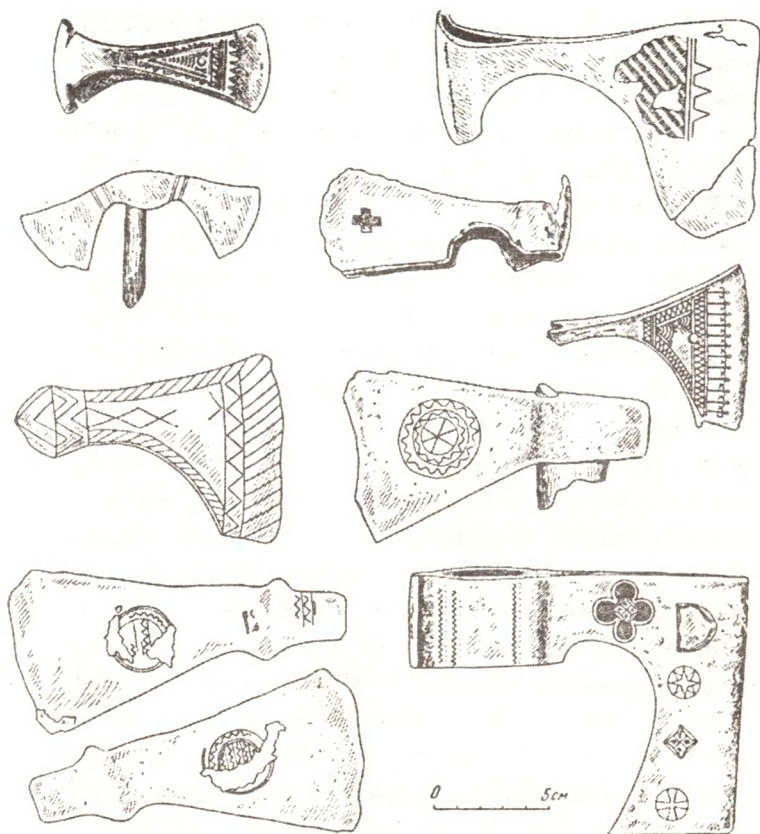


Рис. 7. Славянские средневековые боевые топоры с соляной символикой

нечным орнаментом, могли использоваться как в военных, так и в мирных целях (рис. 7). Однако этим распространение данного орнамента отнюдь не ограничивалось. Так, например, во время раскопок средневекового городища псковских кривичей Камно был найден ряд каменных плиток для отливки украшений, на которые были нанесены разнообразные рисунки. Среди них на четвертой плитке (по нумерации С.А. Таракановой) было вырезано изображение соляного знака в виде двух concentric circles с расходящимися от них мелкими лучами и четырьмя

нечным крестом, вписанным во внутренний круг, а на пятой плитке — более грубое изображение уже двух солярных знаков¹⁴⁶. Помимо того, что оно свидетельствует о распространении солнечного культа среди литейщиков городища Камно, данное обстоятельство лишний раз указывает на тесную связь между Дажьбогом и его отцом, богом-кузнецом Сварогом. Поскольку для этого мастерам была необходима высокая температура, жар огня кузнечного горна на Земле вполне мог ассоциироваться с жаром солнца на небе. В качестве типологической параллели можно привести легенду североамериканского племени цимшиан, согласно которой тайны обработки меди были впервые переданы тому человеку, который женился на дочери сына Солнца. Сын Солнца открыл эти секреты своему зятю, который в результате этого обогатился. Зная их, зять сына Солнца стал не только первым кузнецом, богатейшим из богатых, но и первым вождем своего племени. Понятно, что мужчина должен был защищать свою семью, свой дом и свое имущество. Солярная символика разнообразных видов наступательного и оборонительного оружия будет рассмотрена отдельно.

Дневное светило и скотоводство

В представлении наших предков, солнце оберегало не только самого человека и его дом, но также и принадлежавшую ему домашнюю скотину. В этом отношении весьма показателен белорусский заговор, произносившийся при выгоне скота в поле: «Красно солнце и ясен свет, и с лунами ясными, и звездами частными, и с зорями огненными, и ранней росой и с вечерней, и сушу и море освещаешь и мать сыру землю согреваешь! И с весенним теплом и с летним огнем и угрей, упарь землю, распусти зеленую траву в лесах, лугах, канавах, кустах. И сохрани ты моих малых животов от всякого лиходея! Даруй моим животам плоть и еду, покрой их шелковой пеленой, а лиходея забей огненной стрелой,

огнем пламенем. Идйти, матушки, в чистое поле, в зеленые луга! Там вам еда — трава зеленая, там вам питье — вода студеная. И угрей их, красно солнце, а домой приведи, ясен месяц. И соблуди их, красно солнце, от лихого человека, царя полевого, от царя водяного, от царя лесного, от его деток-царевичей, чтобы они домой коров не водили и царевичей молоком не поили. И сохрани их от стрелы огненной, от зверя бегучего, от гада ползучего, от змеи шипучей»¹⁴⁷. В ритуалах первого выгона скота в поле большую роль играл топор, связь которого с дневным светилом была показана выше. Для сохранности скота в одних местах топор перекидывали через стадо крест-накрест, осеняя его этим древним языческим символом солнца; в других местах через стадо с одной стороны бросали топор, а с другой — яйцо, после чего их закапывали на поле; в третьих — вокруг стада пастух тащил лезвие заговоренного топора, который после этого он всаживал в ворота, становился на него и молился, а затем гнал скот на пастбище через эти ворота. На Севере Руси стадо прогонялось между двумя кострами, а на пастбище закапывался целый набор магических предметов, в число которых входил и топор. «Чистый» огонь в сочетании с уже начинавшимся терять свой истинный смысл магическим использованием топора мы видим и на Западной Украине, где гуцульский пастух всаживал топор в левую стенку своей хижины, добывал огонь трением двух сухих кусков дерева, клал головешку у ворот, через которые прогонялось стадо, и кропил его водой, в которую он с молитвой бросил угли от этого святого огня.

Егорий-Ярило

Следует отметить, что на Руси скот в поле выгоняли в день св. Георгия — 23 апреля/6 мая. Если в приведенном белорусском заговоре уберець скотину просили красно солнце, то в другом заговоре с аналогичной просьбой обращались к Георгию: «“Храб-

рый ты наш Егорий, ты паси нашу скотину, в поле и за полем, в лесу и за лесом, от волка хищного, от медведя лютого, от зверя лукавого”. Пастухи говорили: “Хоть все глаза прогляди, а без Егорья за стадом не усмотришь”»¹⁴⁸. В книге про Дажьбога мы уже видели один случай пересечения символики этого языческого божества и «двосверного» образа Егория-Юрия, каждый из которых наделялся народной традицией райскими ключами, с помощью которых весной отмыкалась земля. Связь народного святого Егория с началом весны отразилась во множестве пословиц и поговорок: «Егорий землю отмыкает»; «Егорий весну из-под спуда выпускает, зеленую траву выгоняет»; «Егорий с теплом, а Никола с кормом»; «Егорий с водой (с росой), а Никола с травой»; «Егорий храбрый — зиме ворог лютый»; «Юрий на порог весну приволок»; «Не бывать весне на святой Руси без Егория», в то время как сербы по этому поводу говорили: «Нет лета без Юрьева дня»; «Пришел Егорий, и весне не уйти»; «Егорий с летом, а Никола с кормом»; «На Егорьевской неделе прилет ласточек, а отлет в три Спаса». Поскольку этот святой был связан с первым выгоном скота, то по погоде в этот день гадали о будущем благополучии домашних животных: «На Юрия дождь — скоту легкий год».

Однако связью с началом весны, райскими ключами и защитой домашнего скота от хищников параллели между языческим божеством и народным святым не исчерпывались. Обращает на себя внимание, что в русских загадках солнце называется именно Егором:

Взойдет Егор на бугор — выше леса, выше гор,
С бугра спускается — из глаз скрывается¹⁴⁹.

«Отдельные случаи обозначения солнца собственными именами редки, но выбор имен явно не случаен, — отмечает при исследовании данного аспекта славянских загадок З.М. Волоцкая, — таковы рус. *Миколка*, *Егор*; белор. *Ягор*, обращает

на себя внимание совпадение с именами наиболее почитаемых в народе святых»¹⁵⁰. Если с Егорием Храбрым все ясно, то Миколка — это искаженное имя Николая Угодника, воспринявшего многие черты языческого бога Волоса, тесно связанного со светлой половиной суток и, соответственно, с дневным светилом. Поскольку другими именами солнце в славянских загадках не обозначается, из этого следует вывод о тесной связи с ним двух указанных персонажей народной «двоверной» традиции. Выше уже отмечалась связь Дажьбога с пахотой. С другой стороны, у восточных славян на Егорьев день приходился не только выгон скота в поле, но и запахивание папши: «Юрий начинает работу, Юрий (зимний) и кончает»; «Егорий — ленивая сопка» или «На Егория выезжает и ленивая соха»; «Ранний посев с Егорья, средний с Николы Вешнего (9/22 мая), поздний — с Ивана Предтечи (25 мая/7 июня) до Тихона (16/29 июня)»; «С Егорья начало сева яровых». По погоде на посвященный этому святому день определяли будущий урожай яровых хлебов: «На Егория мороз — будет просо и овес»; «На Егория мороз — под кустом овес»; «На Юрия мороз — гречихи воз»; «На Егория роса — будут добрые проса». Подобные совпадения заставляют предполагать, что во время народного переосмысления канонического образа христианского святого воина Георгия Победоносца на него наложился целый ряд черт языческого славянского солярного божества. Так, например, духовный стих, описывая рождение Егория Храброго, наделяет его чертами космического Первобога, в том числе и солнцем:

Молодой Егорий светлохрабрый —
По локоть руки в красном золоте,
По колено ноги в чистом серебре,
И во лбу солнце, в тылу месяц,
По косицам звезды переходящие¹⁵¹.

В заговоре чертами Первобога наделяется уже сам произносящий священный текст человек, однако и там многократно

подчеркивается связь данного святого со светом: «Стане ти раб Божий (имя рек), по утру и в вечерах благословясь, умоется утренней зарей и вечерней, утрется белым светом; во лбу пискет красное солнце, в затылки светел месяц, по косицам частыя мелкие звезды разсыпаюся... во востоке свет истинный Христос, на синем море белый камень, на белом камне белый человек в белом платье, свет Георгий Храбрый...»¹⁵² Исследовавшие образ этого христианского святого ученые еще в XIX в. пришли к выводу о том, что у восточных славян на Егория Храброго перепло часть черт языческого бога Ярилы, которого П.С. Ефименко охарактеризовал так: «Отсюда следует, что Ярило, как божество, должен быть **богом восходящего или весеннего солнца, богом похоти и любви, богом произрастителем и покровителем животных, производителем растений, богом силы и храбрости**»¹⁵³. А.Н. Афанасьев констатировал календарную приуроченность этого божества, поскольку у карпатских горцев слово **ярь** (польск. *iar, iaго*, чеш. *gar, garо*) означало «весну», а **ярець** — «май». О тождестве Ярилы и Егория помимо всего прочего красноречиво свидетельствует то обстоятельство, что с посвященного последнему дня начинали сев яровых, само название которых, как отметил еще Д. Шепшинг, было неразрывно связано с именем языческого божества: «С понятием Божьего дара, добра, богатства и жизни соединяется в названиях пшеницы, как хлеба по преимуществу, и сродные им понятия чистоты и света. На всех немецких и литовских наречиях зовется пшеница *hwaitcis, hwait, waizen*, от санскр. *sveta* — белый (наше свет), древне-нем. *hweis, weiss*. Тому же понятию соответствует и наше народное эпическое выражение: “белая ярица и ярая пше́ница”. Здесь явно, что слово ярая, ярица не принимается только в смысле весенней, ибо тогда и все прочие яровые хлеба имели бы право на это выражение, присвоенное единственно пше́нице, в смысле света, от древнего яр-жар, название бога — весеннего солнца и производительной силы земли Яра, Яровита или Ярилы»¹⁵⁴. Сближение этого языческого божества с новым христианским

святым началось на Руси практически с самого начала принятия христианства, поскольку сын Владимира Святославича, родившийся около 978 г., был первоначально наречен Ярославом. Под этим языческим именем, содержащим в себе тот же самый корень, что и в имени Ярилы, он и вошел в нашу историю, однако после принятия новой религии этот сын Владимира получает крестное имя Георгий, что свидетельствует о начавшемся отождествлении этих двух мифологических персонажей. Еще больше причин для отождествления Ярилы и Георгия стало после трансформации имени последнего в Юрий, произошедшей впоследствии на Украине: «Созвучие и семантическое сходство слов с корнем *jaг- и juг-...* сильно способствовали вероятному отождествлению *Ярилы* с *Юрием...* Отождествление Ярилы как божества весеннего плодородия с Юрием вытекает и из характера текстов, относящихся к Юрию и содержащих мотивы весенних обрядов»¹⁵⁵.

В силу присутствия у «двоеверного» Егория (Юрия) целого ряда черт языческого божества весеннего солнца Ярилы большой интерес вызывает то обстоятельство, что в народной традиции этот святой оказывается не только охранителем домашнего скота, но одновременно и богом-покровителем волков. В украинских легендах святой Георгий часто предстает окруженный тридцатью волками, которые называются «хортами св. Юрия». Само количество этих хищников, точно соответствующих числу дней в месяце, указывает на «двоеверного» Георгия как на бога циклического времени. Украинским поговоркам типа «Волк — Юрьева собака» или «Без Юрьева наказу и серый сыт не будет» достаточно точно соответствуют русские поговорки «Что у волка в зубах — то Егорий дал» и «На то Егорий волку зубы дал, чтобы кормился». То противоречие, что данный святой одновременно покровительствует как домашним животным, так и охотящимся на них лесным хищникам, объясняется следующим мнением по этому поводу крестьян Орловской губернии: «Георгий печется и о волках, например, назначает им пищу, и именно тех животных, ко-

торые впоследствии оказались бы вредны человеку; так, если волк съест лошадь, то говорят: “она убила бы хозяина”; если корову или теленка, говорят: “на них была чума”»¹⁵⁶. К этому же кругу представлений восходит и другое выражение: «ловит волк роковую овечку». Это же представление встречается нам и в духовном стихе о Егории Храбром. Отправляясь на схватку со своим врагом, данный герой преодолевает на своем пути ряд «застав», одну из которых как раз и представляют волки:

Подъезжал Егорий на стадо волчинос,
Ни пройти Егорью, ни просхати,
— Ох вы волки, ну вы серые!
Разбегайтесь по два, по единому,
И вы пейте, и вы ешьте повеленное,
Повеленное вы, благословенное¹⁵⁷.

Таким образом, и в данном духовном стихе волчья пища, представляющая добычу этих хищников, оказывалась благословенной Егорием. Эта же идея встречается нам и в различных народных легендах. В русском предании крестьянин, отбивший у волка овцу, вскоре заблудился в лесу и вышел на поляну, на которой собралось огромное множество волков, перед которыми на пне сидел какой-то человек и разговаривал с лесным хищником. Выслушав лишившегося своей добычи волка, Егорий подозвал к себе крестьянина и спросил его, как он смел отнять у волка добычу, которую он указал ему взять. Выяснилось, что предназначенная ему овца была незадолго до этого укушена бешеной собакой и стала опасна для людей. «Если я велю, — пригрозил святой, — волки тотчас разорвут тебя». До смерти испуганный крестьянин пал на колени и взмолился о прощении, которое и было даровано ему Егорием с тем условием, чтобы он непременно рассказал всем, что видел своими глазами. В украинской легенде пастухи, заметив, что волки постоянно воют у одного и того же дуба, нашли в своей среде человека, который за деньги

согласился бы переночевать на том дубе. Ночью к нему на белом коне приехал Георгий, перед которым собралось волков «тридцать человек». Одному из них святой велит съесть овцу, другому — ягненка, третьему — гуся. Допла очередь и до последнего хищника: «А тебе, хромой, то, что на дубе». На следующее утро пастухи едва отогнали хромого волка от дуба. Спустившийся с него смельчак поведал им об увиденном и вселел на обещанные деньги похоронить себя. Когда на следующую ночь пастухи стали готовиться ко сну, посередине они положили ночевавшего на дубе, и к тому же все товарищи положили на него свои головы. Однако все предосторожности оказались тщетными: наутро этот человек все равно исчез.

Приведенные восточнославянские примеры объясняют ту, казалось бы, взаимоисключающую ситуацию, когда сербский Дабог одновременно был и покровителем домашних животных, и богом охотившихся на них волков. Если у южных славян данная мифологема была напрямую связана с исследуемым нами божеством, то у русских и украинцев она оказалась соотносена с Ярилой-Егорисом как богом весеннего солнца, что все равно подчеркивает солярный ее характер. Бытование ее в эпоху славянской общности подтверждает и приводимое А.Н. Афанасьевым и польское поверье, согласно которому оборотни превращались в волков два раза в году: на коляду и в Иванову ночь, т.е. в период летнего и зимнего солнцестояния. Традиция же оборотничества в Восточной Европе была весьма древняя и фиксируется для V в. до н.э. самим Геродотом, так писавшем о жившем в верховьях Днепра и Припяти племени невра: «Эти люди, по-видимому, колдуны. Скифы и живущие среди них эллины по крайней мере утверждают, что каждый невр на несколько дней обращается в волка, а затем снова принимает человеческий облик»¹⁵⁸. Само название этого хищника чисто этимологически восходит к эпохе индоевропейской общности. Истоки же волчьего культа Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов относят к еще большей древности: «По новейшим археологическим данным, древнейшие следы

“волка” обнаруживаются на рубеже VIII—VII тысячелетий до н.э. в широком ареале Передней Азии, включая и материковую Грецию — Фессалия, восточная Малая Азия, Иранское плоскогорье, Палестина (а также в некоторых областях Северной Европы — Англия)...»¹⁵⁹ Культ волка у славян фиксируется вскоре после их появления на исторической арене. Уже византийский автор Псевдо-Кесарий, оставивший нам одно из первых упоминаний о славянах, которое датируется различными исследователями от конца IV до середины VI в. н.э., отмечал, что они «перекликаются же волчьим воем»¹⁶⁰. Данный культ однозначно восходит к эпохе славянского единства и следы его впоследствии встречаются нам во всех трех частях славянского мира. В честь волков получило свое название крупное западнославянское племя вилыцев, а с оборачивающимся волком героем русских былин Волхом Всеславьевичем генетически связан южнославянский эпический герой Вук (т.е. Волк) Огненный Змей. Стоит отметить, что умение оборачиваться волком напши былины также приписывают Вольге Святославичу («Вольга и Микула Селянинович») и Роману Митриевичу («Князь Роман и братья Ливики»), из чего следует, что подобная черта была свойственна архаическому славянскому представлению о своих правителях. В пользу того, что истоки связи бога солнца с волками могут восходить к эпохе даже не общеславянской, а индоевропейской общности, свидетельствует тот факт, что покровителем как домашних животных, так и этих хищников у греков был Аполлон, бывший, в одной из своих ипостасей, богом солнца. Представление о нем как о божьей пастухе весьма древнее, и одним из наиболее ранних свидетельств этого является описание коней Эвмела в гомеровском эпосе:

Он устремлял кобылиц на бегу, как пернатые, быстрых,
Масти одной, одинаковых лет и хребтом как под меру.
Сам Аполлон воспитал на зеленых лугах пиерийских
Сих кобылиц, разносящих в сражениях ужас Арея¹⁶¹.

На то, что бог солнца растил не одних только коней, но и других разводимых человеком животных, указывает гомеровский гимн к Гермесу, в котором рассказывается, что, едва родившись, этот бог хитрости и плутовства «выкрал коров у метателя стрел, Аполлона». Развернутое описание этой стороны его культа мы видим в гимне Каллимаха к Аполлону:

Феба зовем и Пастушеским мы, то время припоминая,
Как у Амфриссова берега он блюл кобылиц
быстроногих,
Жаркой любовью пылая к Адмету, подобному богу.
Скоро б возрос, утучнился, умножился скот,
и плодились
Козы без счета, когда бы сподобиться им Аполлона
Око иметь на себе; и овцы бы все зачинали,
Все бы метали ягнят и млеко струилось обильно,
Каждая матка бы стала вдвойне и втройне плодovitа¹⁶².

Со стадами домашних животных был тесно связан не только Аполлон, но и Гелиос, в греческой мифологии бог солнца по преимуществу. Уже в «Одиссее» мы встречаем описание острова Гелиоса с принадлежащими божеству животными:

Скиллин утес миновав и избегнув свирепой Харибды,
Прибыли к острову мы наконец светоносного бога.
Там на зеленых равнинах быки криворогие мирно
С множеством тучных баранов паслись,
Гелиосово стадо¹⁶³.

Если в гомеровском эпосе принадлежащие богу солнца стада находились практически на краю ойкумены, то в гораздо более позднюю эпоху обычай посвящать данному божеству животных фиксируется, благодаря сообщению Геродота, и в материковой Греции: «Есть в этой Аполлонии посвященное Солнцу стадо овец.

Днем оно пасется у реки, которая течет с горы Лакмона через Аполлонийскую область и затем у гавани Орик впадает в море. Ночью же стадо стерегут богатые и знатные граждане города. Выбирают из них каждого сторожем на год. Аполлонийцы ведь весьма дорожат этими овцами в силу какого-то прорицания»¹⁶⁴.

С другой стороны, эпитетом Аполлона был не только Номий (Пастух), но и Ликейский, т.е. Волчий. Знакомое нам уже по восточнославянскому фольклору представление о том, что именно бог солнца дарует пищу серым хищникам, встречается нам в одном из мифов, приводимых Павсанием: «Самой большой достопримечательностью у аргивян в городе является храм Аполлона Ликийского (Волчьего). <...> Данай основал этот храм в честь Аполлона Ликийского по следующему поводу: явившись в Аргос, он стал оспаривать права на власть у Геланора, сына Сфенеласа. В качестве судей выступил народ... Народ, как говорят, отложил свое решение на следующий день. Когда наступил этот день, на стадо быков, пасшихся перед стенами города, напал волк; он кинулся на быка — вожака стада и вступил с ним в борьбу. И вот у аргивян явилась мысль, что Геланор подобен быку, а Данай — волку, потому что, подобно этому зверю, не живущему вместе с людьми, и Данай не жил до сего времени со своими согражданами. И так как волк победил быка, то и Данай получил власть. Так вот, считая, что Аполлон наслал на стадо быков волка, Данай основал храм Аполлону Ликийскому (Волчьему)»¹⁶⁵. Медное изваяние волка находилось и в храме Аполлона в Дельфах. Поставлено оно было в честь того, что однажды некий святотавец похитил храмовые сокровища и скрылся с ними в лесу. Когда он заснул, на него, по воле бога, напал волк, загрызший вора. После этого хищник каждый день подходил к городу и выл до тех пор, пока дельфийцы не пошли за ним и не нашли посвященные божеству деньги. Все эти факты позволяют предположить, что и у восточных славян бог солнца также был богом-покровителем скота и, одновременно, «волчьим пастырем», а впоследствии эти его черты были перенесены на Ярилу.

Итак, приведенный в этой главе материал позволяет нам утверждать, что развитый солнечный культ существовал у славян в языческую эпоху и в своих многочисленных и разнообразных пережитках сохранился до начала XX века. Параллели не только с греками, но, как мы увидим в последующих главах, с другими индоевропейскими народами позволяет нам говорить о его существовании еще в эпоху неразделенной общности этих народов, т.е. в V—IV тысячелетии до н.э. Однако неизбежно возникает вопрос: когда же впервые появилось у наших далеких предков поклонение дневному светилу? В силу того, что на сегодняшний день ни славянская, ни индоевропейская прародина однозначно не определяется с помощью археологических данных, при ответе на этот вопрос мы вынуждены будем руководствоваться общ историческими данными, попытавшись определить время возникновения солнечного культа у людей вообще, предполагая, что и у индоевропейцев данное проявление религиозного культа народов появилось примерно в это же время или чуть позже. Обычно исследователи религии отмечают, что поклонение дневному светилу появляется у людей достаточно поздно, в конце каменного века. Аргументируется ими это тем, что, если для охотника большее значение имела ориентация по звездам, то для земледельца решающую роль стало играть уже солнце, напрямую влияющее на произрастание растений. Однако приведенные выше греко-славянские мифологические параллели свидетельствуют о том, что чтить бога солнца в качестве покровителя стад индоевропейцы начали уже в период развития у них скотоводства, т.е. в эпоху, хронологически предшествовавшую возникновению искусства обработки почвы. Данные археологии свидетельствуют, что переход от охоты к скотоводству случился 8,5 тыс. лет назад, когда первые пастухи в Юго-Западной Азии начали разводить овец, коз и крупный рогатый скот, а 5 тысяч лет назад были одомашнены такие животные, как быки, ослы и лошади. В Европе первые свидетельства производящего хозяйства относятся к рубежу VII—VI тыс. до н.э., когда его первые

признаки отмечаются в Греции и на Крите, а во второй половине VI тыс. до н.э. земледелие и скотоводство распространяется на Балканах, Нижнем Подунавье, проникает в Среднее Подунавье и Трансильванию. На основании лингвистических данных можно уверенно утверждать, что скотоводство было хорошо знакомо индоевропейцам в эпоху их общности. На это указывает достаточно разветвленная терминология, связанная с этим видом деятельности, свидетельствующая о том, что им были хорошо знакомы такие виды домашних животных, как *houi* — «овца, баран», *qog* — «коза», *guou* — «бык, корова», *uit-l/s* — «теленоч», *ekuо* — «лошадь, конь», *su* — «свинья», *poroko* — «поросенок». О наличии у индоевропейцев еще до их разделения пастухов помимо рассмотренных выше мифологических данных и логического предположения о том, что кто-то должен был пасти стада этих животных, свидетельствует и глагол *raḥ* — «охранять (скот), пасти», широко распространенный в различных языках этой группы. Хорошо был знаком нашим далеким предкам и связанный с солнечным божеством хищник: «Одной из древнейших лексем, показывающей различные варианты, соотносимые с разными хронологическими уровнями индоевропейского языка, является лексема со значением “волк”: и.-е. *ulk(h)o*, др.-инд. *vrkaha*, авест. *vehrka*, греч. *λυκος*, ст.-слав. *vliku*, лит. *vilkas*, алб. *ulk*»¹⁶⁶. К этому перечню можно еще добавить гот. *wulf* и лат. *lupus*.

Аграрная подоснова культа первых русских святых

Если «двоеверный» Егорий-Юрий был тесно связан со скотоводством, то покровителями труда земледельца оказались первые русские святые Борис и Глеб. В первой главе уже приводились примеры связи языческого культа солнца с пахотой земли, а в следующей главе будут рассмотрены солярные черты этих двух братьев, отмечаемые памятниками письменности применительно к военной сфере. Канонизация не захотевших

участвовать в междоусобице сыновей Владимира произошла вопреки первоначальному противодействию церкви по инициативе примирившихся для этого русских князей. В народном сознании на первых русских святых во многом перешли древние языческие представления о двух сыновьях бога Солнца. В пользу этого говорит и тот факт, что убитый Святополком наравне с Борисом и Глебом Святослав, третий сын Владимира, так и не был канонизирован. Объявленные святыми братья возвращают людям зрение (связь зрения с дневным светилом прослеживается с индоевропейских времен), а также чудесным образом помогают своим сродникам на поле брани. Необходимо также отметить, что рассказ о канонизации Бориса и Глеба непосредственно граничит в Ипатьевской летописи с пересказом мифа о Феосте-Свароге и его сыне Дажьбоге (последний помещен в ней автором под 1114 г., а канонизация состоялась в 1115 г.).

Временами в народных змееборческих легендах оба сына Владимира Красно Солнышко заменяли собой святого Кузьму-Демьяна, перенявшего в христианский период значительную часть черт языческого бога-кузнеца Сварога. Как отмечал в свое время А.Н. Афанасьев, «Борис и Глеб нередко заменяются св. Кузьмой и Демьяном, причем эти последние сливаются народом в одно лицо»¹⁶⁷. Следовательно, в народном сознании существовала какая-то связь между этими двумя святыми и Сварогом, отцом Дажьбога.

Так, в одной украинской легенде именно Борис и Глеб заменяют собой «божьего коваля» Кузьму-Демьяна: «В незапамятные времена послал Бог на народ козацкий страшного змея, опустошавшего край. Владелец той земли условился с чудовищем ежедневно давать ему на пожирание одного юношу, по очереди из каждого семейства. Через сто лет пришла очередь на царского сына. Напрасно весь народ предлагал взамен своих детей. Змей не согласился, и царевича отвезли на урочное место. Там явился царевичу ангел, приказал бежать от змея и, для облегчения побега, выучил молитве “Отче наш”. Царевич пустился бежать, и бежал

три дни и три ночи. <...> На четвертый день, уже изнемогая от усталости, увидел он перед собою кузницу, где св. Глеб и Борис ковали первый плуг для людей этой страны; вбежал туда, а святые захлопнули за ним железные двери. Змей, когда ему не захотели выдать юношу, трижды лизнул языком двери, а за четвертым разом просадил язык насквозь. Тогда святые схватили его за язык раскаленными клещами, запрягли в готовый уже плуг и провели этим плугом борозду, доньне называемую змеевым валом»¹⁶⁸.

В связи с этим Ф.И. Буслаев предположил, что в этом предании отразился процесс возникновения у славян земледелия: «Южнорусское сказание о Змиевом Вале присоединяет память о Борисе и Глебе к какому-то древнейшему дохристианскому преданию о переходе славян из быта кочевого и пастушеского в земледельческий и оседлый»¹⁶⁹. Предположение это небезосновательно. Именно начиная со дня Бориса и Глеба 2 мая ст. ст. (15 мая) на Руси начинался сев хлеба (по этому поводу даже была сложена поговорка «Борис и Глеб сеют хлеб»). Как показал Б.А. Рыбаков на основе расшифровки календаря на сосуде IV века, вновь установленный день празднования двух новых христианских святых заменил собой какой-то языческий праздник: «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 бори-соглебовской иконографии позволяют думать, что и в данном случае перед нами не простое совпадение чисел, а такая же замена языческого христианским.

День 2 мая не связан с днем смерти ни одного из братьев; он установлен в столетнюю годовщину их смерти... День перенесения мощей — 2 мая, ставший первым собственно русским церковным праздником, не мог быть случайным, так как вся церемония его установления была обдуманной актом нескольких соперничающих князей (Владимир Мономах, Олег и Давыд Святославичи). В дальнейшем с именами Бориса и Глеба соединилось

много поговорок, связывающих этот день с разными аграрными приметами. <...>

В том, что праздник 2 мая (близкий к общесвропейскому 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 монистах) рядом с погрудным рисунком князя обязательно присутствует схематичный 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 которые приходился какой-то древний народный праздник, праздник только что пробившихся на свет ростков яровых посевов»¹⁷⁰.

Далее исследователь детально рассмотрел растительную подоснову культа первых русских святых Бориса и Глеба на примере их иконографии: «Выбор 2 мая (именно на него приходился день этих святых. — М.С.) 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 от 2 мая. Этот 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 растение, заключенное в сердцевидную рамку.

Таковы изображения на рязанских золотых колтах, на камешно-бродской гривне, на Мстиславовом евангелии и на золотом колте из Чернигова.

Несколько иная трактовка плаща видна на Суздальском оплечье — здесь плащ разделен на клетки, внутри которых точками изображены зерна. Все оплечье состоит из медальонов, украшенных изошренными формами процветшего креста, выражавшими ту же идею буйно распускающегося ростка. Колты, диадемы и моноста-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 разных формах идею плодородия, начала новой жизни.

Представляет интерес каменная иконка из Старой Рязани начала XIII в. Здесь одежды святых тоже покрыты символическим узором, но разным у каждого из братьев: у Бориса («Хлебника») плащ покрыт знаками семян, а подол одежды — символическим изображением пашины. Это ~~вполне~~ соответствует дате 2 мая, когда только что вспахана пашина и засеяна зерном. У Глеба же на всей одежде даны широкие завитки разросшихся растений. Это соответствует второй календарной дате — 24 июля»¹⁷¹. Следует отметить, что сила древних языческих представлений о тесной связи человека и растения была настолько велика, что она оказала влияние не только на иконографию, но и на сам текст «Сказания», посвященный первым официально канонизированным русским святым. Глеб, заклиная убийц пощадить его, сам сравнивает себя с хлебным колосом: «Не пожните мене, от житія не съзрѣла! Не пожнѣте класа, не уже съзрѣшвыша, нѣ млеко безълюбія носяща!» Бориса, второго убитого брата, с цветком сравнивает сам автор «Сказания»: «Съ убо благовѣрный Борисъ, блага корене сын, ...аки цвьть цвьтый въ уности своєї, ...и благодать божія цвьтяше на немъ»¹⁷².

Данный день 2 мая, когда на Руси праздновали день тесно связанных с растительностью двух братьев, языческая подоснова

культы которых была показана Б.А. Рыбаковым, следует сопоставить с западнославянской традицией, в которой именно в начале мая можно было добыть себе хлебное изобилие, называемое в славянских языках словом **спор** или **спорышня**. Ночь перед 1 мая, которая в Западной Чехии прямо называлась *pos carodenic* — «ночь ведьм», считалась наиболее подходящим временем для этих магических обрядов: «В старых словацких хрониках (XIII—XIV вв.) сообщалось, что ведьмы и ведьмаки собирались в эту ночь на горах, перекрестках, откуда расходились по селам и уничтожали молодую зелень. Ведьмаки насылали мороз на виноградники, а ведьмы слизывали с жита росу и “спор”. В Моравии верили, что в эту ночь ведьмы ходили по чужим полям и лугам, волоча за собой по росе полотно, которое потом отжимали в банку и кропили этой росой свое поле и луг, чтобы отобрать урожай и “спор” у соседей. Тот, кто хотел “спору”, удачи, тоже ходил ночью собирать росу»¹⁷³. Однако этот негативный аспект этих обрядов в основном появляется под влиянием христианства, поскольку в языческую эпоху данные ритуалы, насколько мы можем судить, совершались во имя благополучия всей общины. Когда же они оказались под запретом новой религии, то, естественным образом, они оказались достоянием немногих ведунов, использовавших древнее знание уже в своих личных целях. Следует вспомнить и сообщение Прокоса, согласно которому у тех же западных славян «в честь богини жизни “*zywie*” был построен храм на возвышенности, названный по ее имени Живец. К этому храму в первые дни мая стекался народ, прося богиню, которую почитал источником жизни, долгого и благополучного здравия»¹⁷⁴. Следует отметить, что образ богини Жизни носил если не общеславянский, то, во всяком случае, общезападнославянский характер: Живу, богиню полабов, упоминает Гельмольд, а Ян Длугош отмечает, что в языческую эпоху поляки поклонялись в том числе и *Żywie* — Жизни (*Vita*), олицетворявшей жизненную силу и противостоящей мифологическим воплощениям смерти. Календарное совпадение празднования богини Жизни, времени магического обретения спора в Чехии, Словакии и Мора-

вии и дня тесно связанных с растительностью Бориса и Глеба на Руси вряд ли является случайностью. Следует отметить, что днем ранее, 1 мая, православная церковь праздновала день ветхозаветного пророка Иеремии, на которого в нашей стране явно перешли некоторые поверья, связанные с языческим богом-пахарем. Самому библейскому персонажу, изначально никак не связанному с земледелием, на Руси дали прозвища Запрягальник или Запашник. Весьма показательно, что еще до XIX в. бытовало представление, что 1 мая пророк начинает пахоту на небе: «По своему простодушию многие из наших крестьян верят, что в настоящий день сам пророк Иеремия запрягает на небе свою колесницу и засеивает хлеб и особенно помогает земледельцам, обращающимся к нему с молитвой о помощи. Такое внимание к труду земледельцев св. Иеремия, по верованию нашего народа, доводит до того, что, когда они и скот их приходит в изнурение от трудов, тогда этот угодник сам невидимо впрягает животных и доканчивает их работы и т.п.»¹⁷⁵. Интересно, что в Белоруссии в народе Иеремя называли Яремой, что чисто на фонетическом уровне вызывает ассоциации с Ярилой. Подобное «двоеверное» восприятие этого ветхозаветного персонажа показывает устойчивость восточнославянской традиции отнесения на начало мая некоего мифологического персонажа, связанного с пахотой. В языческий период он имел конкретный облик и имя, а когда крестьянам наконец было навязано христианство, для них уже не было особой разницы, на кого переносить черты божественного пахаря — на ветхозаветного пророка или недавно канонизированных святых. Главным, в глазах сельского труженика, была календарная приуроченность персонажа и чтобы он помогал ему в его нелегком труде. Окончательно убеждает нас в том, что дата посвященного первым русским святым праздника не была выбрана случайно, еще одно обстоятельство. Выше уже отмечалась взаимозаменяемость в мзееборческом мифе сыновей Владимира с «божьим ковалем» Козьмой-Демьяном, заменившим в «двоеверную эпоху» языческого бога-кузнеца Сварога. В связи с этим весьма показательно, что посвященные Борису и Глебу и

Кузьме-Демьяну праздники, соответственно 2 мая и 1 ноября, делят год почти на две равные части, как и в языческом кельтском календаре, что показывает неслучайность отмеченной выше связи этих двух пар в фольклоре.

Генетически родственные ритуалы, связанные с похищением изобилия, были известны и на Руси. Если в приведенном выше примере у западных славян спор похищался колдуньей путем сбора росы с полей соседей, то у восточных и южных славян для этого делался так называемый «пережин»: «До начала жатвы “колдунья” проезжает по полю и состригает (крестообразно) колосья. Выстриженная дорожка не превышает ширины двух пальцев и идет косым крестом через все поле. Делается это, по поверию, для того, чтобы заставить всю рожь с поля перейти в заком пережинщицы. Иногда сама рожь остается, но она якобы утрачивает всякую питательность, утрачивает “спорость” во ржи»¹⁷⁶. Согласно поверьям из других мест Руси, ведьма, совершившая этот ритуал, получает половину зерна с пережатого участка: «...Пережин делается для того, чтобы “вынуть спорину” с чужих посевов и перенести ее в свой амбар. Колдунья, сумевшая тайком сделать пережин, получает половину зерна с “пережатого” участка... *Спорыньевичики* объезжают верхом на кочерге чужое поле, собирая колосья, затем подвязывают их в своем амбаре над сусеком, и из них весь год “течет рожь” (Владимир.); колдун “уносит спорыню” с хлебной нивы, обойдя ее с серпом и срезая по несколько колосьев в разных местах (Вологод)...»¹⁷⁷ С другой стороны, восточно-южнославянский ареал отличался от западнославянского календарной приуроченностью возможности магического обретения спора: если у последних это можно было сделать в ночь перед 1 мая, то, как отмечает Л.Н. Виноградова, согласно верованиям первых, «считалось, что пережин можно сделать один раз в год: в ночь накануне Ивана Купалы; во время цветения ржи (или ее созревания); перед началом жатвы»¹⁷⁸. Наиболее распространенной датой была ночь накануне дня летнего солнцестояния. Так, например, в Костромской губ. в полночь

на Иванов день стрига (так в той местности называли пережинщиков от глагола **стричь**), одевшись во все белое, уходила в поле стричь колосья на чужих полосах. Аналогичную дату даст фольклорный материал и по остальным восточнославянским регионам. «Для земледельца, — отмечает Н.Н. Тихоницкая, — “спор” особенно нужен в злаках, поэтому земледелец старается сохранить его. В районе Минска под Ивана Купалу втыкают в полосы, засеянные хлебом, осиновые ветки, чтобы ведьмы не отняли у злаков “спор”. В Рязанском крае есть поверье, что колдуны и колдуньи вынимают “спор” из ржи. Чтобы отнять “спор” у хлеба, колдуны и ведьмы делают на полях во время цветения хлеба “заломы”»¹⁷⁹. Еще более примечательно описание этих магических манипуляций в данный период у южных славян: «По другим болгарским верованиям, *обиране на житата* (“отбирание жита”) происходит следующим образом: в ночь на Ивана Купалу ведьмы (*обирачки, житомамници, вражалици*) обходят в обнаженном виде вокруг чужого поля, затем останавливаются и кричат: “Дядо Еньо, знаеш ли, за какво съм дошла?” [Дед Ян, знаешь ли, зачем я пришла?], после чего все колосья пригибаются к земле, а торчать остаются самые сильные, называемые “царь-колос”. Ведьма срезает их и переносит на свое поле»¹⁸⁰. Весьма показательна не только календарная приуроченность пережина, но и то, что ведьма называет Иоанна Крестителя, обретшего в народном православии ярко выраженные солярные черты, дедом. После ритуального обращения к предку все колосья пригибаются, открывая человеческому взору обычно скрытый среди других «царь-колос», т.е. спорыш, олицетворяющий собой плодородие и благополучие.

Как мы видим, ритуалы, связанные с извлечением спора, совершались у западных славян в ночь на 1 мая, а у восточных и южных славян в ночь на Ивана Купалу. Поскольку последний праздник был тесно связан с солярным культом, мы вправе предположить, что аналогичная связь имела место и в первом случае. Как следует из приведенных ниже примеров, само понятие спора было в сознании славян тесно связано с солнцем. Дневное

светило было неотделимо от течения времени, и именно оно, согласно русской поговорке, замещает бога в качестве источника интересующего нас начала: «Кому время спорит, тот ни о чем не грустит»¹⁸¹. Связь спора с солнцем фиксируется и этимологически: производное от этого корня слово **спорыдать** значит «светить, озарять»¹⁸² и в этом качестве напрямую применяется к дневному светилу: «Пора вставать, солнце спорыдаст»¹⁸³. В приводившемся уже выше древнерусском поучении против язычества «Слове св. Григория» почитание дневного светила приверженцами старой веры напрямую поставлено в зависимость от его воздействия на земные злаки: «И огнь рекуще спорыню соупа, егда зрѣеть. Сего ради оканьнии полуднье чтоутъ и кланяются полъдне обратившес». Именно благодаря благотворному воздействию небесного огня на зреющую спорыню, славяне-язычники и кланялись на юг солнцу. О тесной связи между солнцем и ростом растений у славян еще в языческий период красноречиво свидетельствует и рассмотренное в исследовании о Дажьбоге болгарское писало из Преслава в виде четырехликого идола, на теле которого между солярными знаками изображены тянущиеся вверх побеги растительности. Весьма показательно, что ничего кроме ростков зелени и изображений дневного светила на данный идол не было нанесено, из чего следует вывод, что оба эти явления природы были связаны как между собой, так и с богом солнца. Описывая верования западных славян, немецкие авторы упоминают о том, что на острове Ран жрец Святовита гадал о будущем урожае по рогу в руке идола: «На другой день, перед всем народом, стоявшим у дверей храма, он вынимал из рук идола рог с вином и, рассмотрев тщательно количество напитка, предсказывал, быть ли на другой год урожаю или голоду: ежели вина оставалось сколько прежде, то быть обилию, если убывло, то скудости. При дурном знамении жрец приказывал хранить хлеб на будущее время и быть с ним бережливым; если же предвещалось обилие, то он разрешал щедрое употребление настоящей жатвы»¹⁸⁴. Святовит же, т.е. «святой свет», по мнению исследо-

вателей, изначально являлся солярным божеством и его связь в этом качестве с обильным урожаем хлеба весьма показательна. Однако данные западнославянского язычества показывают нам еще более архаичный пласт представлений, когда солярное божество было связано не только с возделываемой человеком, но и с дикорастущей растительностью. В «Житие Оттона» рассказывается, как в городе Велегоще местный жрец, решив напугать народ перед приездом христианских проповедников, спрятался в кустах и сказал проходившему мимо путнику: «Стой, человек, и внемли моему слову! Он сказал ему: я бог твой, я тот, который облакает поля травой и леса листвием; плоды земли и деревьев и стад и все, что служит человеку, все в моей власти: даю поклонникам моим, отымаю у противников моих. Скажи народу в Велегоще не принимать чужого бога»¹⁸⁵. Имя бога, от лица которого жрец обращался к прохожему, в «Житие» не названо. А. Гильфердинг считает, что это был упоминавшийся только что Святovit, П.С. Ефименко и Н. Кареев полагают, что это был Яровит, генетически родственный восточнославянскому Яриле. Поскольку как Святovit, так и Яровит обладали ярко выраженными солярными чертами, конкретное имя божества, в уста которого жрец вложил столь показательное самоописание, в данном случае для нас не столь уж важно. В свете нашего исследования для нас гораздо важнее то обстоятельство, что и в западнославянской традиции от солярного божества напрямую зависел как урожай хлеба, в частности, так и произрастание любой растительности в целом. Подобные никак не связанные между собой свидетельства из всех трех частей славянского мира наглядно указывают нам на то, что связь между дневным светилом и произрастанием любого вида плодов и побегов возникла еще в общеславянскую эпоху.

Следует обратить внимание и на само понятие **спор**, которое пытались собирать колдуны и ведьмы. В древнерусском языке слово **споръ** означало «обильный», а производные от него понятия **спорыш** — «увеличивающийся, умножающийся», **спорыня** — «обилие». Оба этих термина неоднократно встречались в древне-

русской литературе применительно к хлебу: «Е хлѣбъ въ е спори бывше» или «Егуптяне чсть и требы кладут Нилу і огневѣ, рекуще: Ниль плодавецъ и раститель класом, огонь творит спорыню, сушить і зрѣть»¹⁸⁶. Стоит отметить, что в последнем случае спорыня упоминается применительно к описанию египетских обычаев, а именно к этой стране славянский переводчик «Хроники» Иоанна Малалы приурочил мифологическое правление Сварога и Дажьбога. Дошедшие до нашего времени фольклорные материалы показывают, что в первую очередь спор связывался с хлебом. Помимо приводившихся выше примеров древнерусской письменности, это следует и из записанных еще в XIX в. В.И. Далем русских поговорок: «Назем спорит урожаю»; «Доспорит ли хлеб до весны?» в значении «станет ли его»; «Рожь спорее пшеницы»; «Спориная против спорины не приходится: ржи десять мер на десятину, а маку — мужичью шапку»¹⁸⁷. Слова **спорыня**, **спориная**, **спорость** и в современном русском языке означают «успех, удача, выгода, прибыль, прок, рост», а производные от этого же корня **спорный**, **споркий** — «выгодный, прибыльный, прочный, успешный; дающий из малого количества много, служащий долго; сытный, питательный»¹⁸⁸. Весьма показательно, что данный корень оказывается тесно связан и с семантикой числа два: **спорыш** — «двойчатка»¹⁸⁹. Очевидно, подобное числовое восприятие этого воплощения изобилия также оказало свое влияние на то, что с посвященным ему праздником и в новой религии оказались связаны именно два новых святых, а не один или три. В.В. Усачева отмечает общеславянское распространение представления о чудодейственной силе спорыни, равно и как ее внешнее воплощение: «Двойной колос (два и болес коло-сьев на одном стебле: рус. *двойчатка, житная матка, спорыш, спорынья, супорыжка, царь-колос*; бел. диал. *блызнета, двачкы, спорышики*; пол. *рапка*; болг. *клас-цар, житна-матка, близнаци, майка на нивата* — Странджа) считается воплощением плодоносной силы, обеспечивающей урожай. В поверьях находка двойного колоса сулила счастье, успех в течение семи лет (укр., пол.), для чего его носили за лентой шляпы (верхне-силез.; луж.); девушке

предвещала скорое замужество (колос носили при себе, зашив в одежду); парню — женитьбу, замужней женщине — рождение близнецов. В то же самое время у болгар находка двойного колоса предвещала смерть хозяина (Ловеч); в Страндже существовало поверье, что двойной колос мог быть или хорошим, или плохим знаком: если его находили в яровой ржи — это предвещало смерть одного из членов семьи, колос тут же закапывали в землю, если в озимой — это к добру»¹⁹⁰. Как видим, помимо богатого урожая, двойной колос одновременно мог предвещать бракосочетание, рождение близнецов или смерть. Нельзя не заметить, что в своей совокупности все эти поверья весьма точно соответствуют рассмотренному в исследовании о Дажьбоге мифу об Иване-да-Марье: их гипотетическую близнечность, брак между собой и смерть. Подобное совпадение не является случайным и данные этнографии подтверждают связь между спорышем и главным мужским персонажем купальских песен. На Украине, как отмечает П.П. Чубинский, в ночь на Ивана Купалу искали во ржи два колоса на одном стебле, так называемую «иванову голову», под ней должна была быть монетка, и считалось, что тот человек, который смог ее обнаружить, сможет отыскать с ее помощью клад¹⁹¹. Генетически родственные представления мы видим и у западных соседей украинцев: «Поляки Хелмского воеводства в ночь накануне Ивана Купалы разыскивали в злаковом поле двойной колос, считая, что его корень, похожий на человеческую голову, сделан из чистого серебра и способен осчастливить человека, выкопавшего его»¹⁹².

Как можно убедиться, различного рода магические манипуляции, связанные со спором, проводились в различных регионах славянского мира преимущественно перед праздниками, посвященными Ивану Купале и Борису и Глебу. Если первый праздник являлся лишь слегка видоизмененным под влиянием христианства языческим празднованием летнего солнцестояния, то и культ первых русских святых не только оказался приурочен к более раннему языческому празднику, но и в самом облике двух братьев отчетливо проступают древние солярные черты,

перешедшие на них с двух божественных близнецов-сыновей Солнца, образ которых явно восходит к эпохе индоевропейского единства. Вместе с тем, если не непосредственно к той эпохе, то, во всяком случае, к более позднему периоду балто-славянской общности восходит представление о тесной связи сыновей дневного светила с плодородием и земледелием. В этом нас убеждает одна латышская песня, так описывающая аграрные функции божественных близнецов: «Вместе пришли сыновья Солнца; (вместе) работают, повсюду разбрасывают семена; они принесли золотые плуги, серебряные корзинки для семян»¹⁹³.

Однако до того, как она оказалась связана с земледелием, спорина была связана со скотоводством, следы чего также неоднократно фиксировались этнографами в различных регионах славянского мира в XIX—XX вв. «Приемы симпатической магии, связанные с двойным предметом, — отмечает Н.Н. Тихоничка, — ярко выступают в скотоводстве с целью увеличения приплода. В Белоруссии верят: если спорыши, двойные колосья, дать съесть овце, то она родит близнецов. На Волыне, в Головинце двойной колос дается овцам, чтобы имели близнецов. Такое же поверье существует в Гонлинском районе»¹⁹⁴. Применительно ко всему восточнославянскому региону такое же поверье констатирует и В.В. Усачева: «Считалось, что двойной колос способствует плодовитости скота: если корова или овца съест его, родится двойня (Брест., Гомел., Витеб), ср. восточнославянский ритуал скормливания спорыша овцам»¹⁹⁵.

Солярная символика женских орудий труда и украшений

Обратившись к женским орудиям труда, мы увидим на них не меньшее количество знаков дневного светила, связанных в первую очередь с процессом изготовления одежды. Лен высупшивали, выбивали из него семена, мяли его и очищали с помощью трепала,



Рис. 8. Прялки и трепала с солярными знаками

а, если надо было получить более тонкое полотно, дополнительно еще и ложили его специальной щеткой или гребнем. После этого начинался процесс прядения. Солярные знаки встречаются нам уже на трепалах, а на прялках становятся повсеместными (рис. 8). Данная архаичная орнаментация сохраняется, как свидетельствуют этнографические материалы, на русских прялках

до 30-х гг. XX в., однако начинает постепенно размываться уже после отмены крепостного права. Солярные знаки встречаются также и на отдельных элементах ткацкого станка и других предметах, связанных с процессом прядения, таких как донце и светец. В.П. Даркевич так объясняет их появление на данных предметах: «Здесь нашел отражение миф об уподоблении солнца колесу прялки, причем солнечные лучи являются нитями, наматываемыми на веретено. Народная загадка уподобляет солнечный луч веретену: «Из окна в окно готово веретено»¹⁹⁶. Другой вариант той же загадки гласит: «Из окошка в окошко — золотно веретешко»¹⁹⁷. Однако прялка была у славян не только орудием труда, но и весьма важным символом, вписанным в восходящую к эпохе индоевропейской общности мифо-магической картине мира. Проанализировавшая под этим углом комплекс представлений, соотносящихся с этим одним из основных орудий женского труда, С.В. Жарникова пришла к следующим выводам: «Наличие существующие на северорусских прялках фаллические изображения или вырезанные или процарапанные надписи, представляющие собой только одно слово, обозначающее в русской профанной лексике мужское производящее начало, свидетельствуют о том, что прялка, вероятно, являлась своеобразным символом мужского начала, участвовала в процессе прядения, аналогичном акту творения жизни.

Во-вторых, прялка в северорусской традиции, судя по строго фиксированным числовым отношениям геометрических элементов (часто кратным семи), была, вероятно, своеобразным календарем, символом упорядоченного, цикличного времени.

В-третьих, прялка, тесно связанная с символикой воспроизводства, плодородия, должна была играть значительную роль в отправлении культа предков — подателей плодородия. В этом своем качестве она, вероятно, в течение долгого времени выполняла роль надмогильного памятника. В этом убеждает тот факт, что в Сербии еще в XVIII в. архиепископ Павел Ненадович требовал от своей паствы ставить на могилах кресты вместо

“воздвужаемых” по обычаю прялок. Кроме того, думается, что неслучайно нуристанские надмогильные резные доски совершенно идентичны по форме и декору северорусским прялкам и швейкам. И, наконец, очень показательно то, что резной трехгранно-выемчатый декор, покрывающий всю поверхность каменных надмогильных плит Московского Кремля XIV—XV вв., абсолютно аналогичен резному декору северорусских прялок конца XIX — начала XX в.

В-четвертых, судя по структуре орнаментальных комплексов северорусских прялок, они являлись своеобразным зримым образом Вселенной, “древа жизни” и воплощали в себе идею первотворения, или первой божественной пары создателей мира. Это находит ясную параллель в гимнах “Ригведы”, утверждающих, что первотворцы мира — Адити, двуполы Пуруша и Рудра, состоящий из двух половин — мужской и женской, непременно связаны с деревом, лесом, а материалом Вселенной были дерево и пряжа¹⁹⁸. Стоит отметить, что орнаментация прялок носит ярко выраженный индоевропейский характер: так, например, ближайшую аналогию трехгранно-выемчатой резьбе северорусских прялок мы находим в Осетии, Армении, Иране, горной части Таджикистана, Гиндукуше, Северо-Западной Индии, но она абсолютно несвойственна нашим ближайшим соседям финно-уграм.

Помимо прялки на данном этапе изготовления одежды важную роль играло веретено. Судя по всему, оба этих предмета были изображены на сцене заклинания льна и пряжи на браслете XII—XIII вв., найденном на территории бывшего Галицкого княжества и входящем в целую серию подобных русских средневековых браслетов с изображением русальных обрядов. На интересующей нас композиции художником были помещены две женщины, сидящие друг напротив друга. Одна из них держит ритуальный рог и предмет, напоминающий прялку с куделью. Вторая женщина поднимает правую руку в благословляющем жесте, а в левой держит веретено. Между ними сверху находится



Рис. 9. Вальки с солярными знаками

какой-то предмет, составленный из трех полукругов, который Б.А. Рыбаков идентифицировал как обыденную пелену. Однако с гораздо большим основанием можно предположить, что над головами обеих женщин мастер изобразил не сотканную ими ткань, поскольку из наличия кудели у левой пряжи и заклинательных жестов следует, что процесс прядения только начинается, а дневное светило, освещающее работу мастериц. Связь жёлнца с не просто с прядением, а именно с изображенным на данном браслете веретеном, с которым оно ассоциируется в русской загадке, нами будет рассмотрена чуть ниже, а что касается того, что загадочный предмет представлен как бы состоящим из трех слоев, в центральном из которых изображены две точки, то это вполне соотносится с идеей троичности дневного светила, зачастую представляемом в отечественной традиции в виде человеческого лица с двумя глазами.

После того как ткань была соткана, из нее делалась одежда, также зачастую украшавшаяся солярными знаками, речь о которых пойдет ниже. Завершая рассмотрение в интересующем нас аспекте женских орудий труда, необходимо отметить, что

солнечный орнамент присутствует и на тех из них, которые замыкают собой логически ряд предметов, связанных с одеждой — вальках для стирки белья. Стоит обратить внимание, что изображения солнца присутствуют не только на широких лопастях вальков, но и на верхнем навершии рукояти и, временами, на их перекрестье (рис. 9). Поскольку сама форма валька из всех предметов женского обихода более всего похожа на форму меча, этого главного оружия воинов, то наличие солярного орнамента на тех элементах женского орудия, которые присутствовали и у оружия, может служить косвенным доказательством изначальной связи с дневным светилом и воинских мечей. В пользу этого предположения говорит и тот факт, что вальки и прялки делали для своих невест и жен мужчины и именно они украшали свои подарки резным орнаментом, отражавшим их эстетические и мировоззренческие представления.

Если мужчины при строительстве дома стремились изобразить на нем всю «красоту поднебесную», то женщины делали то же самое в своей сфере. В одной северорусской песне так описывается девичий труд:

Во первой раз вышивала
Красно солнце с маревами,
Со теплыми облаками;
Во второй раз вышивала
Светел месяц со лучами,
Со частыми со звездами...¹⁹⁹

Солярная символика чрезвычайно часто встречается в русской народной вышивке. Как отмечает Г.С. Маслова, «в вышивке графическим символом солнца была розетка (часто крестообразная), круг с крестом, чаще всего лучистый (рис. 10). По условиям техники вышивки круг превращался в многогранник, ромб и даже квадрат. Но нередко именовался также «кругом»²⁰⁰. Касаясь проблемы происхождения орнамента северорусской вышивки в

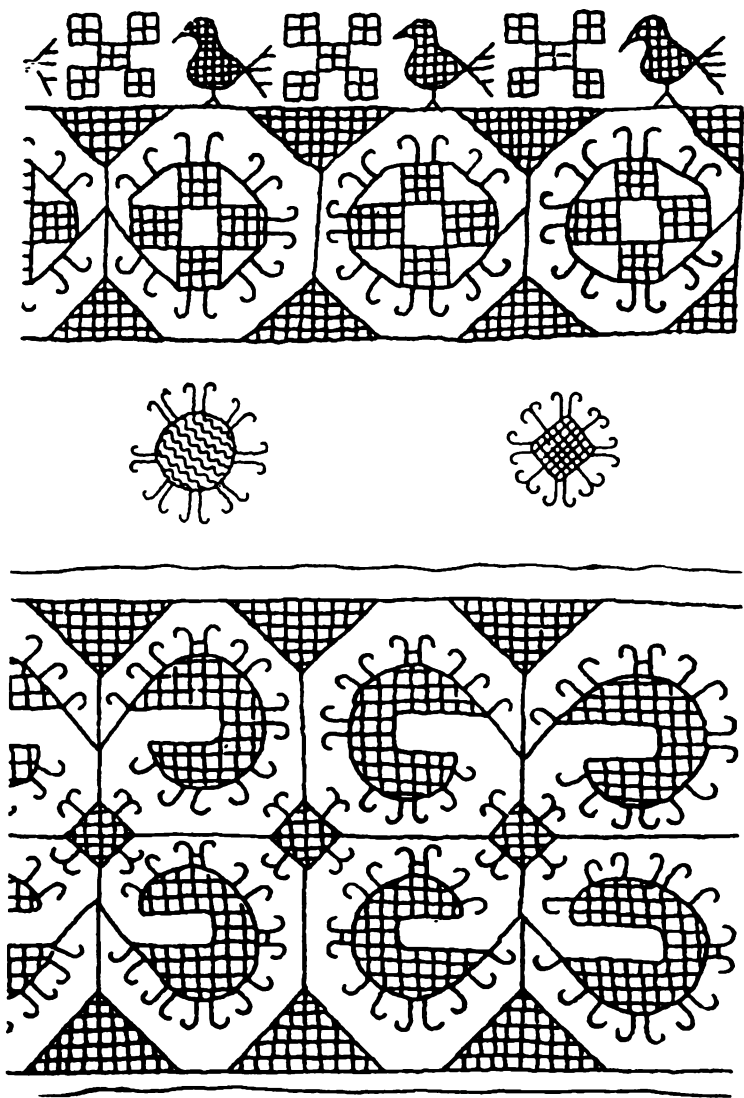


Рис. 10. Солнечная символика в русской народной вышивке

целом, С.В. Жарикова отмечает ее чрезвычайно древние истоки: «Во-первых, на территории Восточной Европы и, в частности, Русского Севера, орнаментальная традиция, истоки которой ведут в верхнепалеолитические костенковскую и мезинскую культуры, развивалась непрерывно на протяжении тысячелетий, трансформируясь и видоизменяясь, но сохранив в восточнославянской традиции древнейшие архетипы, сложившиеся еще более двадцати тысячелетий тому назад»²⁰¹. К их числу исследовательница относит в первую очередь крест и ромбо-менандровый узор, свойственные также выпивке ряда других индоевропейских народов: «Многие орнаменты, являющиеся составными элементами сложных геометрических композиций северорусского бранного ткачества, выпивки и кружева, с одной стороны, и среднеазиатских, иранских и североиндийских орнаментальных комплексов — с другой, имеют свои истоки в орнаментике таких верхнепалеолитических культур Восточной Европы как костенковская (ряды косых крестов) и мезинская (ромбо-менандровый узор)»²⁰². Однако крест, как было показано выше, был древним символом огня и солнца, а что касается менандра, то специалисты предполагают его лунарную природу. Изображения небесных светил, таким образом, появляются у людей еще в каменном веке. Изначальными, судя по всему, изображениями солнца были круг или квадрат с исходящими от него лучами. По мере усложнения представлений появляется розетка с вписанным в нее крестом, тем же схематичным изображением лучей, сопровождающаяся иногда фигурами птиц, которые не оставляют сомнений в том, что перед нами элемент небесного пространства. Солнце в виде креста, в центре которого помещены вписанные друг в друга три круга в сопровождении деревьев и птиц выпито на северорусском полотенце. Солнечная символика чрезвычайно богато украшает «мировое древо» на другом полотенце (рис. 11). Можно предположить, что это не только «мировое древо», но и символическое изображение года, поскольку листва на нижней ветке дерева образует семь лестников, по количеству дней недели, а на самом

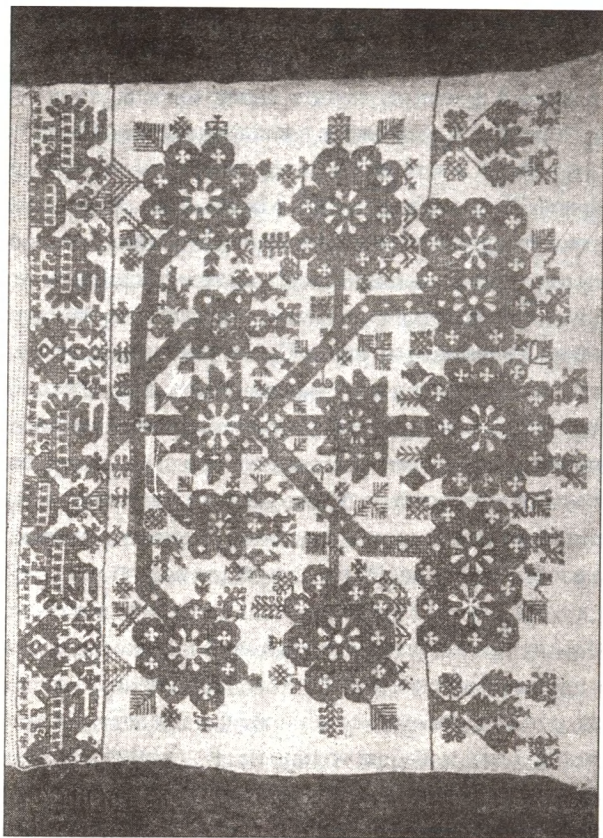


Рис. 11. Солнечная символика и «мировое древо»

верху — двенадцать, по количеству месяцев солнечного года. В пользу этого говорит то обстоятельство, что в русских загадках год уподобляется дереву: «Стоит дуб о двенадцати ветвях, на каждой ветви по четыре гнезда, в каждом гнезде по шесть простых яиц, а седьмое — красное» (вариант: «по семи яиц беленьких, по семи черненьких»²⁰³). Дуб в отечественных загадках мог соотноситься непосредственно и с самим солнцем:

На городе на Сияне
Стоит дуб с вихсями,

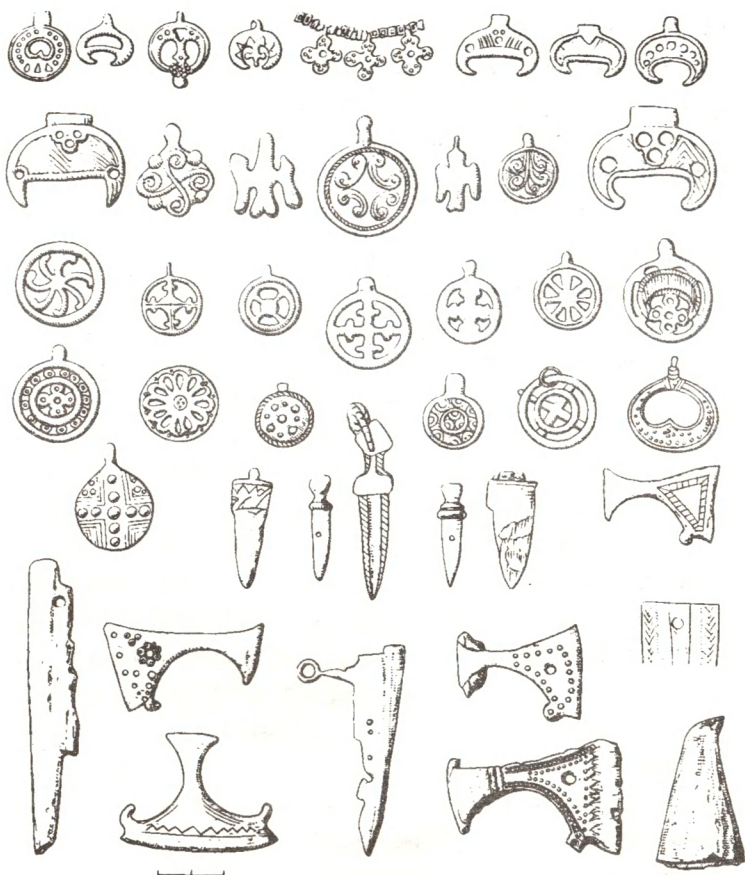
Никто его не обойдет:

Ни царь, ни царица, ни красна дсвица²⁰⁴.

Однако солярная символика в выпивке отнюдь не исчерпывается изображениями одних только геометрических элементов или деревьев. Как отмечает Г.С. Маслова, наиболее сопоставим с антропоморфными изображениями солнца всадник (или всадница) с лучистой головой на конской или птичьей, нередко лебединой лапке, которого мы можем видеть на композиции на полотнище из Тихвинского уезда. Присутствие здесь птиц однозначно свидетельствует, что речь здесь идет о высшем, небесном мире. О солярной символике коня уже говорилось выше в связи с декоративным оформлением крыши на крестьянских избах. Обращает на себя внимание, что хоть наиболее крупное и пышное изображение солнца заменяет голову всадника, однако чуть меньшее изображение дневного светила венчает стоящую в центре женскую фигуру. Образ солярной богини в сопровождении одного или двух солнечных всадников неоднократно встречается нам и на других выпитых полотнищах. При анализе астрального брака уже отмечалось, что солнце могло представляться как в виде мужского, так и женского начала. В древнерусском поучении против язычества «Слове св. Григория» среди прочих порицаются те, кто почитают «и недѣли днь и кланяются написавше женоу въ члвчскъ образъ тварь»²⁰⁵. Следы почитания женского олицетворения воскресенья сохранились и в восточнославянской фольклорной традиции, по-разному преломившись в отдельных местах под воздействием христианства. Так, например, белорусы считали *нядзельку* ведьмой, в то время как гуцулы придерживались прямо противоположной точки зрения: «неділя — то Матка Боже»²⁰⁶. Подобное единодушное восприятие данного дня недели как сверхъестественного существа, оцениваемого в христианский период в различных регионах противоположным образом, свидетельствует о языческих корнях этого женского мифологического образа. У южных славян подобный же жен-

ский культ зафиксирован в грузинском житии монаха Иверского монастыря Георгия Агиорита, где отмечалось, что болгары почитали женскую мраморную статую языческой богини и верили, что «слынце и дъжд и всякаво добро за нас се дава от нея, како та има власт да дарува смърт и живот комуто пожелае»²⁰⁷. Судя по всему, здесь мы имеем дело с пережитками матриархата, когда господствовавшие в обществе жрицы представляли в виде женщины и дневное светило. Приведенные примеры трех русских вышивок интересны еще и в том отношении, что они показывают истоки возникновения нимба, прочно вошедшего в христианское искусство. Поскольку сам Иисус Христос не наделяется в Новом Завете солярными чертами, специалисты относят возникновение нимба вокруг его головы к влиянию родившегося в Иране культа бога солнца Митры, у которого христианство, как уже отмечалось выше, «позаимствовало» не только эту особенность иконографии, но и саму дату Рождества Христова. На восходящих к языческой эпохе русских вышивках XIX—XX вв. голова у всех солярных персонажей, как мужчин-всадников, так и женщин, изображена в виде ромба с крестом с расходящимися от него лучами. Судя по всему, подобное представление о лучезарности головы солярных персонажей восходят еще к эпохе индоевропейской общности, и они-то в конечном итоге и стали той основой, на которой возникло привычное нам изображение нимба в христианской иконографии. Завершая рассмотрение солярных орнаментов в русской народной вышивке, приведем мнение о его сущности Г.С. Масловой: «Солнцу — источнику жизни — придавалась большая очистительная и апотрейная сила. Поэтому, вероятно, не случайно так часты в орнаменте графические солярные символы, которыми насыпали (в разных вариантах) чуть ли не все узоры полотенца или другого предмета»²⁰⁸.

Помимо того, что как одежда, так и полотенца обильно украшались солнечной символикой в русской традиции, археология фиксирует массовое бытование амулетов с различными изображениями дневного светила у наших далеких предков



*Рис. 12. Древнерусские амулеты с солярной символикой
(по Л.А. Голубевой)*

(рис. 12). Помимо уже приводившихся выше изображений привесок со специфической солярной символикой в распоряжении исследователей имеется еще целый ряд подобных предметов, на которых солнце изображается в виде четырехконечного или восьмиконечного креста. Завершая описание бытовой стороны солнечного культа на Руси, стоит отметить, что солярные знаки встречаются нам также и на гребнях, найденных в средневековом Новгороде. Обращает на себя внимание, что зачистую на

гребень наносилось именно три таких знака, что опять-таки тесно связано с глубокими корнями представлений о троичности солнца в мироощущении русского народа. Понять причину нанесения символики дневного светила на этот предмет человеческого обихода позволяет приводившееся выше соотношение солнца с человеческим лицом, что предполагает соотнесенность солнечных лучей с волосами. Ежедневно соприкасаясь с человеческой головой, гребень играл очень важную роль в магической обрядности и, для предохранения от возможного вредоносного колдовского воздействия на человека через этот предмет личной гигиены, обильно украшался защитной символикой. В ином виде солнечная символика встречается нам на височных кольцах различных восточнославянских племен. Б.А. Рыбаков по этому поводу отмечает: «Наиболее ранние височные кольца мы встречаем в Среднем Поднепровье 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.

Золотые круги спиралей естественно рассматривать как изображения солнца. <...> Такие же солнечные знаки окаймляли головные уборы и у соседних с русами Северян. Отличие было лишь в том, что серебряная проволока закручивалась с обеих концов, образуя две спирали. <...> Круглая кольцевидная форма, позволяющая говорить о солярной символике, была у височных колец дреговичей, кривичей и словен новгородских. У словен большое проволоочное кольцо расплющивалось в 3—4 местах в ромбические щитки... Другой тип (пришедших к славянам извне височных подвесок. — М.С.) 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”»²⁰⁹. От себя добавим, что на некоторых кольцах новгородских словен на щитках дополнительно изображался крест — символ солнца. Как видим, внешнее оформление височных колец у различных восточнославянских племен могло быть весьма различным и достаточно сильно отличаться друг от друга, однако в основе его лежала единая идея, выражавшаяся вовне разными способами.

Солнце и погребальный ритуал

В начале данной главы отмечалось, что союз между мужчиной и женщиной, призванный дать новую жизнь, зачастую воспринимался как воспроизведение на земном уровне небесного брака дневного и ночного светил. Однако с солнечной символикой в славянском обществе было связано не только начало, но и конец человеческой жизни. Как уже отмечалось выше, представление об астральном браке солнца и луны встречаются на территории нашей страны впервые в верхнепалеолитическом погребении Мальты, оставленного людьми 24 тысячи лет назад. Однако поиски зарождения истоков солнечного культа уведут нас вглубь на еще большее число тысячелетий. Археологи отмечают, что в захоронениях неандертальцев трупы обычно были расположены по линии восток—запад, т.е. ориентированы по солнцу. Связывались ли людьми в ту эпоху с дневным светилом еще какие-нибудь представления, сказать трудно, поскольку археологически определяется только его связь с погребальным ритуалом. Самые ранние памятники неандертальцев, встречающиеся в Европе, Азии и Африке, отстоят от нашего времени на 200 тысяч лет. Между 40 000 и 35 000 гг. до н.э. неандертальцев сменил человек современного типа, однако связь солнца со смертью была отмечена и им. Говоря об астрономических достижениях

ях доиндоевропейского населения Британских островов, Д. Вуд отмечает: «Но когда в начале неолитического периода появилось сельское хозяйство, весь их образ жизни претерпел радикальные изменения. И вполне можно предположить, что тогда же зародились начатки астрономии, так как для планирования сельскохозяйственного года, идет ли речь о земледелии или скотоводстве, совершенно необходим более или менее точный календарь. Как мы увидим, на определенном этапе неолитического периода велись действительно точные астрономические наблюдения и постепенно был создан какой-то календарь, однако первые признаки интереса к астрономии обнаруживаются в погребальных камерах и могильниках. Какова бы ни была для этого причина, но в очень раннем неолите движение Солнца связывалось со смертью и погребением, и весьма возможно, что культовые ритуалы поклонения Солнцу совершались по соседству с жилищами мертвых»²¹⁰. Одним из наиболее ранних памятников, в котором присутствует данная идея, является неолитический могильник Нью-Грейндж в Ирландии, примерно в 50 км к северо-западу от Дублина, датируемый около 3300 г. до н.э. Само погребение было грандиозным для той эпохи: поперечник насыпи над могилой превышает 80 м, а высота достигает 10 м, под ним из камня была выложена погребальная камера высотой около 6 м с тремя нишами, к которой вел сложенный из каменных плит коридор длиной в 19 м. По подсчетам специалистов, всего на сооружение могильника Нью-Грейндж людям каменного века потребовалось 200 000 т камня. В конце коридора находилось так называемое «слуховое окно», закладывавшее кварцевым блоком, который можно было вынуть. При исследовании памятника в 1969 г. случайно было замечено, что во время зимнего солнцестояния лучи восходящего Солнца падают через «слуховое окно» в коридор и озаряют заднюю стену погребальной камеры. Стоит отметить, что сама гробница имеет форму креста, что лишний раз подтверждает связь этого символа с дневным светилом. В качестве еще одного типологического примера связи солнца с загробным миром

можно привести египетскую религию: «Небесный потусторонний мир лежал в золотом солнечном венце, а не в темном подземном царстве, как это утверждало созданное позднее религиозное учение. <...> Какое бы место ни находила египетская религия для вечного покоя мертвых, вечного сна у Осириса, всюду оно обязательно утопало в сверкающих лучах солнца.

Но это далеко не религия солнца. Кому сгиптjяне покажутся солнцеклонниками, — предупреждал по этому поводу Э. Церен, — тот неизбежно допустит ошибку...»²¹¹ В Египте и в более позднюю эпоху души умерших стремились попасть в солнечную ладью бога Ра и вместе с ним день за днем пересекать небесный океан.

Связь солнца и смерти присутствует и у индоевропейских народов, причем сама смерть эта в ряде случаев могла быть двойкой. Проявление этой идеи можно увидеть на примере уже неоднократно упоминавшегося выше греческого Аполлона. Если в «Илиаде» этот бог девять дней поражал своими губительными стрелами ахейцев, вызывая в их лагере чуму, то уже в «Одиссее» мы видим, как эти же солнечные лучи, осмысляемые как стрелы, несут старикам добрую смерть:

Есть (вероятно, ты ведаешь) остров, по имени Сира,
Выше Ортигии, где поворот совершает свой солнцепь;
Он необильно людьми населен, но удобен для жизни,
Тучен, привлечен стадами, виноградом богат и пшеницей:
Там никогда не бывает губящего холода; люди
Там никакой не страдают заразы; напротив, когда там
Хилая старость объемлет одно поколение живущих,
Лук свой серебряный взяв, Аполлон с Артемидой исходят
Тайню, чтоб тихой стрелой безболезненно смерть

посылать им²¹²

О том, что подобные представления о связи дневного светила с загробным миром широко бытовали в эпоху индоевропейской

общности, красноречиво свидетельствуют данные сравнительного языкознания: др.-инд. *arka* — «солнце», но лат. *orcus* — «подземный мир, царство смерти» (с этим корнем можно сопоставить и др.-инд. *n-arka* — «подземный мир, царство смерти», представляющее из себя табуированное образование с начальным отрицанием); алб. *diell* — «солнце», но др.-инд. *talatala* — «загробный мир, ад»; греч. *ἥλιος* — «солнце», но греч. *ἑλυσιον* — «царство блаженных, загробный мир»; ирл. *grian* — «солнце», но лат. *in-fernum* — «ад, преисподня»; валл. *haul* — «солнце», но англ. *hell*, нем. *Hölle* — «ад», с которым можно сопоставить и прусск. *gallan* — «смерть»²¹³. С миром смерти соотносился и волк, тесно связанный с культами греческого Аполлона, сербского Дабога и восточнославянского Ярилы. Данное обстоятельство отразилось не только на мифологическом, но и на языковом уровне. Как отмечают специалисты, к первичному значению корня *ucl-*, лежащему в основе индоевропейского слова «волк», могут быть отнесены такие слова как лат. *uello* — «рву, разрываю», *uolnus* — «рана», др.-исл. *valr* — «трупы на поле брани», тох. *A wal* — «умирать», лув. *u(ua) lanti* — «мертвый»²¹⁴.

В силу этого нет ничего удивительного в том, что аналогичные представления мы видим и в верованиях наших далеких предков. Выше уже отмечался как сербский средневековый обычай ставить прялки, многие из которых были украшены именно солярным орнаментом, на могилы вместо крестов, так и устойчивая связь эпитета «красный» в русском языке не только с солнцем, но и со смертью. Помимо трупосожжения, тесная связь которого с отцом Даждьбога была проанализирована в исследовании о Свароге, у славян-язычников неоднократно встречается и обычай трупоположения. Как отмечал еще Л. Нидерле, обычно славяне клали покойников ногами на восток, а головой на запад, чтобы лицо умершего было всегда обращено к восходящему солнцу. В русских причитаниях об умерших родителях люди спустя многие столетия после христианизации продолжали просить дневное светило осветить могилы своих близких: «Уж ты солнце,

солнце ясное! Ты взойди, взойди с полуночи, ты освети светом радостным все могилушки, чтобы нашим покойничкам не во тьме сидеть, не с бедой горевать, не с тоской тосковать»²¹⁵. На восточнославянском материале В.В. Седов отмечает не только безусловное преобладание данной ориентации в захоронениях наших предков, но и предполагает ее наличие и в ритуале трупосожжения: «Абсолютное большинство курганных трупоположений на древнерусской территории (свыше 95 %) ориентировано головой на запад (включая северо-запад и юго-запад). Такая ориентировка погребенных характерна для всех восточнославянских племен и ведет свое начало с дохристианской поры. Есть основания полагать, что обращение умерших головой к западу было характерным для славян и в период кремации умерших. В таком положении славяне помещали умерших на погребальный костер. Очень возможно, что обычай хоронить покойника головой на запад, навстречу лучам восходящего солнца, обусловлено у славян языческими мифологическими представлениями»²¹⁶. Поскольку кремация представляет собой достаточно позднее явление и, по мнению различных специалистов, появляется в IV—II тысячелетиях до н.э., то западная ориентировка трупоположений праславян представляется изначальной. Очевидно, отражением тех же исходных представлений стал обычай выбивать солярные знаки на некоторых русских средневековых надмогильных плитах. Так, например, подобный орнамент украшает надмогильную плиту кладбища церкви Козьмы и Демьяна Чудова монастыря Московского Кремля XV в.²¹⁷ Есть похожий знак солнца и на надмогильной плите Никольского женского монастыря Переславля-Залесского (рис. 13). В силу того, что уже неандертальцы клали тела своих умерших по линии восток—запад, мы можем предположить, что и данный погребальный ритуал возник у наших далеких предков еще в глубокой древности. Следует отметить, что обычай захоронения представляет собой еще одну грань, отделяющую человека от животного мира. Ни у одного вида животных человек не мог наблюдать этого явления, и это нововведение явилось



Рис. 13. Намогильная плита из Никольского женского монастыря Переславля-Залесского. Фото автора

результатом его духовного и интеллектуального развития. Связь похоронного ритуала с мифологическими представлениями неоднократно отмечалась различными специалистами и, судя по всему, именно они обусловили возникновение данного обряда. Кроме этого, обычай, требовавший от оставшихся в живых захоронить умершего, свидетельствует о достаточно развитом родовом сознании, согласно которому покойник и после смерти продолжал оставаться членом рода и должен был быть защищен им от растерзания хищниками.

Своеобразную параллель археологическому материалу, фиксирующему ориентировку умершего по солнцу, представляют

собой северорусские причитания, в которых местонахождения умерших родственников описываются следующим образом:

...Улетела моя белая лебедушка
На иное на безвестное живленьце!..
За горупки она за высокие,
За облачки она за ходячие,
К красну солнышку девица во беседапуку,
К светлу месяцу она в приберегушку!..

...Приубрался свет — надежная головушка,
К красну солнышку на приберегушку,
К светлу месяцу на придрокуюшку!..
За горупки, мой светушко, толкучия,
За облачки, мой свет, да заходячие,
За часты звезды да подвосточныя!..
На иное безвестное живленьце²¹⁸.

Связь солнца со смертью косвенно, как отмечают специалисты данного вида народного фольклора, встречается нам и в русских загадках: «Загадки, в которых солнце обозначено видом дерева, по-видимому, самые древние и связаны с представлением о мировом дереве. Образ солнца ассоциируется с дубом, с птицей веретеницей, которую никто не может поймать: *ни царь, ни царица, ни красна девица*, в другом варианте этой загадки солнце ассоциируется с дубом: *никто его не обойдет: ни царь, ни царица, ни красна девица*. Такой образ солнца идентичен образу смерти в фольклорной модели мира, так, смерть — *на горе Вольинской стоит дуб Ордынский, на нем сидит птица Веретено...*»²¹⁹ Данная связь стала одним из ключевых принципов славянского земледельческого календаря. Констатируя, что поминовение умерших начиналось нашими предками с зимнего солнцеворота и кончалось ко времени летнего солнцеворота, В.Я. Пропп констатировал: «Время между двумя солнцеворо-

тами есть время пробуждения сил земли, нужных земледельцу. Культ мертвых стоит в связи с земледельческими интересами и стремлениями»²²⁰.

Связь эта была многообразна, и в качестве еще одного примера можно привести девичьи гадания о замужестве. В различных регионах славянского мира данный обряд мог проводиться в различные даты, однако большинство из них тяготеют к солнцевороту на Рождество и Ивана Купалу. Способы гаданий были также весьма разнообразны, однако одним из наиболее популярных считался вещий сон, во время которого девушка должна была увидеть своего суженого. Чтобы его вызвать, надо было поставить сосуд с водой на ночь под кровать или у изголовья вблизи спящего. Сверху на сосуд надо было положить палочку, прутик, гребень, щепку и т.п., которые назывались «мостом». О древности подобного вида гаданий свидетельствует то, что оно упоминается в западославянском «Каталоге магии Рудольфа» XIII в.: «Готовят воду и вместе с гребнем, овсом и куском мяса ставят со словами: приди сатана, искупайся, причепись, своему коню дай овса, ястребу мяса, а мне покажи мужа моего»²²¹. Исследовавшая данный тип гаданий Л.Н. Виноградова отмечает, что деталь умывания сатаны должна рассматриваться как эволюционно более поздняя, заменившая собой первоначальное представление о воде как стихии, с помощью которой можно связаться с миром умерших, от которых только и можно было получить знание о своем будущем. Поскольку подобные гадания были описаны этнографами также у восточных и южных славян, то данный тип узнавания будущего можно определить как общеславянский и время его возникновения должно быть отнесено к эпохе единства этих племен. Однако обращает на себя внимание то обстоятельство, что девушки входили в контакт с загробным миром в период летнего и зимнего солнцестояния. Если бы гадания происходили только на Ивана Купалу, можно было бы предположить, что подобная календарная приуроченность обусловлена мотивом «всеведения», свойственному этому

празднику. Однако тот факт, что они совершались также и на Рождество, заставляет нас предположить, что между ключевыми фазами годового движения дневного светила и миром мертвых существует какая-то связь. Кроме того, из приведенного текста следует, что при осуществлении контакта с потусторонним миром обязательно использовался гробень, а данный предмет у восточных славян в ту же средневековую эпоху зачастую обильно украшался солярным орнаментом. Все это позволяет нам не только понять, почему Дабог, сербский аналог древнерусского Дажьбога, рисуется поглотителем душ в южнославянском фольклоре.

Однако почему же дневное светило, этот космический источник жизни, щедро дарующий свое тепло всему живому на нашей планете, оказался соотносён с миром смерти, причем связь эта носит весьма древний характер и, как можно заключить из приведенных выше фактов, восходит к эпохе каменного века и зарождения первых религиозных представлений у человечества? Причина такого парадокса кроется в закономерностях движения дневного светила, которое каждое утро вставало из-за горизонта, совершало свой путь по небу и вечером исчезало за горизонтом на западе, что воспринималось сознанием первобытного человека как сон или смерть солнца. Еще в XIX в. простые крестьяне на Руси по этому поводу говорили: «солнце погружается в море», уходит вечером в «другой свет», а утром «встает из океана». Галицкие русины, живущие далеко от моря, описывали данный процесс аналогичным образом: «Солнце ся в море купас», т.е. «солнце спочило»²²². Чрезвычайно схожие представления бытовали у украинцев: «Проведя ночь в подземных чертогах, утром солнце начинает подыматься по *блакиту*, причем ему пособляют демоны, живущие в морях; не одна тысяча купанів (чертей безхвостых) погибает от солнечного жару прежде, чем солнце наконец взойдет! В полдень солнце не идет по небу, говорится в одной легенде, но “трохи спочиває” (отдыхает)...»²²³

Как видим, восточные славяне связывали ежедневный уход дневного светила с хтоническим подземно-подводным миром,

неизбежно ассоциировавшимися с представлениями о смерти. В соответствии с этим и умерший сравнивался с солнцем. Если в приведенных выше северорусских причитаниях покойник оказывается у небесных светил вообще, то в еще одном аналогичном тексте вдова прямо сравнивает своего умершего мужа с дневным светилом:

Укатилось красное солнышко
За горы оно да за высокие,
За лесушке оно да за дремучие,
За облачка оно да за ходячие,
За часты звезды да подвосточные! ²²⁴

Судя по всему, именно на этот, негативный для человека, аспект связи солнца со смертью был сделан акцент в сербской традиции после принятия христианства, когда надо было вытеснить из народного сознания память о языческих богах. Однако это была только половина вселенской правды. Действительно, каждый вечер солнце умирало, уходя за линию горизонта, однако каждое утро оно воскресало, вновь восходя над Землей на небо. И если в конце своей жизни человек умирал подобно солнцу, то подобно ему он должен был и воскреснуть. Связь дневного светила с идеей возрождения на уровне природы видна из русской поговорки «Вешнее солнышко землю воскрешает». Применительно к людям это чудотворное свойство дневного светила было зафиксировано этнографами у восточных славян применительно к Егорию, солярная природа которого была рассмотрена выше: «Егорий податель жизни и воскресения людей. Есть, по великорусскому преданию, какое-то царство, где люди, умирая на зиму, воскресают весной на Егория»²²⁵. Отголосок этого представления встречается нам и в позднем украинском фольклоре, где «герой женился на дочери солнца, а всемогущий тесть сделал его неуязвимым, заставив его окунуться в громадном казане в кипящее молоко»²²⁶. Как отмечалось в исследовании о Свароге,

котел был одним из символов, которые неразрывно связаны с процессом человеческой трансформации, будь то из жизни в смерть и обратно путем перерождения в новую жизнь, либо через символическую смерть к новому духовному или социальному рождению в более высоком качестве. То, что данный предмет, изначально включенный в семантическое поле бога-кузнеца, оказывается в украинском фольклоре у его сына, бога солнца, лишний раз подчеркивает как родственные связи между обеими божествами, так и их связь с переселением человеческих душ. В ходе дальнейшего развития индоевропейских представлений о посмертной судьбе человеческой души и ее повторном приходе на эту землю, произошедших еще в период их общности, ее перемещение стало связываться не с каким-либо одним небесным телом, а со всей их совокупностью. Наиболее полно данное представление, следы которого встречаются у многих индоевропейских народов, было зафиксировано в среднеперсидском тексте «Денкарт», повествующем о происхождении Заратустры: «Как откровение говорит об этом: Когда Аухармазд создал материал для Заратуста, слава затем в присутствии Аухармазда перешла на материал для Заратуста, на этот зародыш, с этого зародыша она перешла на...; от бесконечного света она перешла на Солнце; от Солнца она перешла на Луну; от Луны она перешла на звезды; от звезд она перешла на огонь в доме Зоисха, а от этого огня она перешла на жену Фрахимвана-Зоисх, когда она родила ту девочку, которая стала матерью Заратуста»²²⁷. Как видим, дневное светило оказывается ближайшей к божественному бесконечному свету «стоянкой» человеческой души, а в качестве последней выступает огонь домашнего очага. После смерти, особенно с введением ритуала трупосожжения, последовательность движения человеческой души была обратной: с погребального костра на небо. Весьма схожий обратный маршрут праведного человека рисует нам индийская Чхандогья Упанишада: «Те, которые знают это и которые в лесу чтут веру и подвижничество, идут в свет, из света — в день, из дня — в светлую половину месяца, из светлой

половины месяца — в шесть месяцев, когда [солнце] движется к северу, из этих месяцев — в год, из года — в солнце, из солнца — в луну, из луны — в молнию. Там [находится] пуруша нечеловеческой [природы]. Он ведет их к Брахману. Это — путь, ведущий к богам. Те же, которые, [живя домохозяевами] в деревне, чтут жертвоприношения, благотворительность, подаяния, идут в дым, из дыма — в ночь, из ночи — в другую [темную] половину месяца, из другой половины месяца — в шесть месяцев, когда [солнце] движется к югу, но они не достигают года. Из этих месяцев [они идут] в мир предков, из мира предков — в пространство, из пространства — в луну. Это — царь Сома, он — пища богов, его вкушают боги»²²⁸. С незначительными изменениями эта же картина дается и в Брихадараньяка упанишаде (Раздел дополнительный, VI, 2, 15—16). Весьма показательно, что, согласно данным примерам сокровенной индийской мудрости, годовое движение солнца, разделенное зимним и летним солнцестояниями («шесть месяцев, когда [солнце] движется к северу» и «шесть месяцев, когда [солнце] движется к югу»), указывает два направления для душ умерших: в мир богов, находящийся на севере, и мир предков, находящийся на юге. Генетически родственным этим воззрениям оказывается приводимое В. Петровым гуцульское предание о том, что сначала солнце было очень большим, но после того, как появились люди, оно начало уменьшаться, поскольку, когда рождается человек, от солнца отрывается кусок и превращается в звезду, а когда человек умирает, то его звезда гаснет и падает. Если умер праведный человек, то его душа возвращается в солнце, а из тех звезд, которые гаснут, когда умирают неправедные люди, получается месяц²²⁹. Возвращаясь к индоевропейской традиции, следует отметить, что важнейшие небесные светила, таким образом, оказывались своего рода «стоянками» в космическом кругообороте человеческих душ, которые они проходили как при пути с Земли на небо, так и при возвращении их на нашу планету. Аналогичная идея встречается нам как в северорусских причитаниях, так и в оформлении

надгробных памятников у западных и южных славян, что было подробно показано в исследовании о Свароге.

Следует отметить еще одну черту, которая подчеркивает родство мифологических представлений, связываемых с отцом и сыном. В результате введения богом-создателем человеческой культуры первых пищевых и половых табу возникло представление о божьем суде путем перехода по мосту через огненную яму или реку, впоследствии развившееся в концепцию кармы в индуизме и Страшного суда в зороастризме, заимствованного впоследствии христианством. Преодолеть это испытание могла лишь «легкая», не отягощенная грехом человеческая душа. В сказках этому испытанию подвергается живой человек, однако впоследствии образ огненной реки стал границей, разделяющей мир живых и мертвых, и проходить по мосту через нее должны были души умерших. С дальнейшим развитием материальных условий жизни средством определения степени отягощенности грехами человеческой души стали уже весы, которые встречаются нам в связи с попаданием героя в обитель дневного светила в русской сказке «Ведьма и Солнцева сестра»: «Перебралась ведьма через горы и опять погнала за братом... Завидела его и говорит: "Теперь не уйдешь от меня!" Вот близко, вот нагонит! В то самое время подскочил Иван-царевич к теремам Солнцевой сестрицы и закричал: "Солнце, Солнце! Отвори оконце". Солнцева сестра отворила окно, и царевич вскочил в него вместе с конем. Ведьма стала просить, чтоб ей выдали брата головою; Солнцева сестра ее не послушала и не выдала. Тогда говорит ведьма: "Пусть Иван-царевич идет со мной на весы, кто кого перевесит! Если я перевешу — так я его съем, а если он перевесит — пусть меня убьет!" Пошли; сперва сел на весы Иван-царевич, а потом и ведьма ползла: только ступила ногой, как Ивана-царевича вверх и подбросило, да с такою силою, что он прямо попал на небо, к Солнцевой сестре в терема; а ведьма-змея осталась на земле»²³⁰. В свое время еще А.Н. Афанасьев видел в этой сказке описание посмертного взвешивания человеческой души. Это испытание

логически полностью стыкуется с предыдущей идеей — в обитель небесных светил после смерти может попасть не любая, а только праведная душа, не отягощенная злом. Если со Сварогом, отцом не только солнца, но и земного огня, было связано возникшее еще в первобытную эпоху испытание путем преодолевания огненного препятствия, то на следующем этапе развития данной идеи средством испытания стали весы, упоминающиеся в связи с попаданием героя в солнечное царство.

Через некоторое время душа могла вновь вернуться с неба на Землю, т.е. воскреснуть к новой жизни на нашей планете. Данная идея, подчеркивал А.Н. Соболев, была зафиксирована нашими языческими предками еще на языковом уровне: «Еще яснее связь понятий огня и жизни становится для нас в слове “воскресать”, которое образовалось от старинного слова “кресь” — огонь (кресало — огниво, кресати — высекать искры, “кресник” — июнь, то есть месяц огня) и буквально значит: возжечь пламя, а в переносном смысле: восстановить погасшую жизнь»²³¹. Следует отметить, что июнь, месяц летнего солнцестоятия, в древнерусском языке назывался словом **кресень**, что чисто этимологически указывает на его связь с крестом, этим символом земного и небесного огня. Лингвистический факт находит свое подтверждение в археологическом материале: на календарном сосуде IV в. н.э. черняховской культуры из Лесесовки, расшифрованный Б.А. Рыбаковым, июнь был единственным из двенадцати месяцев, отмеченный двумя косыми крестами. В свете этого становится понятной и фиксируемая археологами устойчивая ориентировка умерших у славян лицом к восходящему солнцу: человек уподоблялся дневному светилу и, умерев, подобно тому, как каждый вечер умирало солнце, он, наподобие ему, должен был затем воскреснуть для новой жизни. Точно определить время окончательного формулирования этой идеи трудно, но, судя по всему, уже в каменном веке человек дал себе ответ на вставший перед ним главный вопрос своего бытия: что будет с его душой после смерти тела? «Позаимствовав» не только символ креста,

но и идею бессмертия человеческой души и ее последующего воскресения к новой жизни, да вдобавок еще и извратив ее, отнеся само воскресение к моменту Страшного суда, христианство в этом плане не могло дать ничего нового индоевропейцам, а только способствовало забвению ими унаследованных от предков космических истин.

Приведенные в данной главе факты убедительно свидетельствуют, что солнечная символика присутствовала в жизни наших предков на протяжении, как минимум, последней тысячи лет. Сравнение с культурами других народов показывает, что традиция эта восходит, самое меньшее, к эпохе индоевропейской общности, а в отдельных случаях уходит корнями своими даже в каменный век. В силу необходимости мы были вынуждены ограничиться в основном примерами из различных регионов восточных славян, однако даже небольшое количество приведенных фактов говорят о том, что поклонение солнцу было свойственно всему славянскому миру. Изучая различные его проявления в жизни далских предков, трудно удержаться от вывода, что вся их жизнь была пронизана солнечной символикой. Даже если избегать столь категоричных суждений, все равно следует признать, что изображение дневного светила было одним из самых главных в их жизни на протяжении последних десяти веков. Рассмотрев различные примеры солнечной символики в повседневной жизни русского человека, следует отметить, что она безусловно играла функцию оберега, защищая человека от окружающих его невидимых злых сил, что неоднократно уже подчеркивалось исследователями. Однако тотальность, всеохватность данной символики, присутствовавшей практически во всех сторонах жизни славянина-язычника, вряд ли будет правильно объяснять одними только утилитарно-магическими соображениями. Подобное обилие, даже сверхобилие солнечной символики в повседневной жизни наших предков красноречиво говорит об их чувстве глубокой внутренней сопричастности к дневному светилу и об их стремлении освятить свое обыденное, повседневное бытие этим символом, сделать его буквально пронизанным солнечным

светом. Все это — внешнее материальное проявление некоей внутренней духовной потребности нашего народа, подробно рассмотренной в книге, посвященной Дажьбогу. Солнце, этот всемогущий источник животворной энергии, стало в славянском язычестве единым основополагающим принципом, образующим пространственно-временную систему координат древнего человека. Восходя каждое утро над Землей, оно пересекало небосвод, освещая человеку окружающий его мир. Стремясь угодить свой микрокосмос макрокосмосу, человек обычно насыщал солнечной символикой свое жилище, ворота, орудия труда, с помощью которых он использовал окружающее его пространство, свою одежду и оружие, с помощью которого он это пространство защищал. Во временном аспекте дневное светило не только регулировало смену дня и ночи, но и определяло годовой цикл, основанный за наблюдением за четырьмя его ключевыми фазами.

Солнце как главный эстетический принцип славянского мира

Из главного жизнехраняющего начала солнце постепенно превратилось и в главный эстетический признак. Представление о дневном светиле как об эталоне красоты нагляднее всего выразилось в русской загадке о нем: «Взглянешь — заплачешь, а краше его на свете нет»²³². Сила и обаяние этого народного мироощущения были столь велики, что оно проникает даже в творчество церковного автора Кирилла Туровского. В своем «Слове в новую неделю по пасхе» он пишет: «...Ныня солнце красуясь къ восотѣ въсходитъ и радуясь землю огрѣваетъ...»²³³. Стоит отметить, что само слово **красивый** в нашем языке произошло от понятия **красный**, который еще в древнерусскую эпоху означало «прекрасный, красивый, приятный», например: «Образъ твой красенъ»²³⁴. В отечественном фольклоре данный термин является постоянным эпитетом дневного светила, «красна

солнышка». Одним из наиболее ранних примеров этого является плач Ярославны, которая, обращаясь к «свѣтлому и тресвѣтлому» солнцу, говорит, что оно «всѣмъ тѣло и красно сси»²³⁵. И это далеко не единственный случай, когда с красным цветом одновременно соотносилась и красота, и дневное светило: «Слнцесобразная, краснолиция»²³⁶. Красный был древнейшим цветом, который человек начал использовать в эстетических целях. Как отмечают археологи, красная охра стала самой первой краской, употреблявшейся в палеолитическом искусстве. Специалисты уже давно обратили внимание на данный факт и дали ему убедительное объяснение. Красный — это чрезвычайно яркий цвет, самый сильный в видимом человеческим глазом спектре, возбуждающий массу разнообразных ассоциаций: кровь животного и человека, неразрывно связанная с их жизнью, огонь, солнце и т.п. Сравнительное изучение славянских языков подтверждает правильность предложенных археологами объяснений: «Семантически *krasa* убедительно реконструируется как “цвет жизни”, откуда затем — “красный цвет, румянец (лица)”, “цветение, цвет (растений)” и, наконец, — более общее — “красота”»²³⁷. Весьма показательно, что данный корень в форме *кресати*, т.е. высекать, а еще точнее — создавать, оказывается связанным и с огнем: «Древнее значение глагола *kresati* отразилось и в значениях раннего производного имени *krasa*, в котором этимологически исходной опять-таки оказывается не техническая семантика жара, огня и под., а семантика *жизни, цвета жизни*»²³⁸. О том, что этот корень был связан не только с земным огнем, но и огнем небесным, говорит то, что, например, слово *красиво* в олонецком диалекте означает «красота», а в вологодском — «солнечный свет; место, открытое лучам солнца»²³⁹. В древнерусском языке слово *крѣсь* обозначало «солнечный поворот»: «Весною и лѣтомъ крѣсы оуказа»²⁴⁰. В словенском языке мы видим слово *kres* — «солнцеворот, Иванов день», в сербо-хорватском ему соответствует *кресови* (мн. ч.) — «летний солнцеворот», которое в единственном числе *кријес* означало «огонь, разводимый накануне Иванова дня»,

что лишний раз подтверждает тесную связь между земным огнем данного праздника и летним солнцестоянием. Этимологически с солнцеворотом во многих славянских языках оказывается связана идея возрождения, воскрешения: ср. русск. **крёс** — «оживление», например, в выражении «не бывать ему на кресу» в смысле «не ожить, не набраться сил»; словен. *kresiti se* — «сверкать, оживать», чеш. *krisiti* — «освежать, ободрять, искриться», слов. *kriesit*, польск. *krzesze, krzesić* — «воскрешать»²⁴¹.

Обращаясь к данным более близкого к нам языкознания, нельзя не отметить тот показательный факт, что еще по состоянию на XIX в., когда В.И. Даль составлял свой знаменитый словарь, русская крестьянская изба была вся проникнута солнечным светом не только на декоративно-магическом, но и на языковом уровне. Во-первых, эпитет «красный» относился к самому крестьянскому жилищу — «красная изба», в смысле чистая, белая, а не черная, т.е. с трубой, с изразчатой печью и красными окнами. Про обращенный к восходящему солнцу красный угол речь шла выше, а среднее из трех окон также называлось красным. Под красным окном находилась красная лавка, точно так же называлось красным и выходящее на улицу переднее крыльцо, предназначенное для приема гостей. От той поры до нас дошли выражения: «Просим на избу: красному гостю красное место!» или «Первому гостю первое место и красная ложка». Подчеркивая значение обычая гостеприимства, народная мудрость утверждала: «Не красна изба углами, красна пирогами» (вариант: «Красна улица домами, а стол — пирогами»). Наконец, в целом ряде былин («Бой Ильи Муромца с Подскольником», «Мамасво побоище», «Алеппа Попович и Илья Муромец», «Алеппа Попович и Нахвальщик» и др.) эпитет **красный** применяется по отношению к столице Древнерусского государства — «красен Киев-град». Помимо жилища данный эпитет также неоднократно относился к различным периодам жизненного цикла человека, ср.: «красная пора», «красное житье» в смысле избытка и довольства чего бы то ни было; к этому же образу благоденствия отсылает и поговорка «жить в добре да

в красне хорошо и во сне». Выражение «дело толком красно» можно отнести к любому значимому предприятию, а утверждение «красны похороны плачем, свадьба песнями» указывает на то, что любое дело хорошо в свое время. «Старость не радость, не красные дни» утверждала народная мудрость, противопоставляя пору увядания человеческого организма периоду его расцвета. Однако достойным мог быть и сам момент ухода из жизни, на что указывают поговорки типа «Весело пожить, а красно умереть» или «На людях (вариант: на миру) и смерть красна». Интересующий нас термин применялся и к семейно-брачным отношениям, как можно судить по следующим выражениям: «Сын да дочь — красны детки!», устоявшийся оборот «красна девица», шуточный диалог, основанный на параллелизме перемены цвета и семейного положения: «Что красен? Жениться хочу. Что бледен? Да женился»; выражение «красный поезд» как синоним свадебного поезда либо угощения, организуемого родителями жениха в брачный вечер или на другой день. С одной стороны, красивую жену не утаить от людей — «Красную жену не в стенку врзать, не картинка», а с другой стороны, язык подчеркивает зависимое положение жены от мужа — «птица крыльями сильна, жена мужем красна». Сюда же примыкает выражение «красные похороны», когда муж хоронит умершую раньше него жену. Третья группа значений, за которой отчетливо закрепилось понятие **красный**, связана с человеческой речью. Шутка или острота называется «красное словцо», причем о склонных к нему людей говорилось «ради красного словца не пожалеет родного отца». В негативном значении данный эпитет встречается в понятии **краснобай**. С другой стороны, пословица утверждает, что «красное словцо не ложь» и «красную речь красно и слушать». Связь эпитета **красный** со словом становится ясной, если учесть, что, с одной стороны, с речью было связано и дневное светило, а, с другой — что именно от понятия «слово» было образовано самоназвание славян-словен. Более подробно эти вопросы были рассмотрены нами в исследовании о Дажьбоге.

Глава 4

СИМВОЛИКА ДНЕВНОГО СВЕТИЛА В ВОЕННОЙ СФЕРЕ И СИМВОЛАХ ВЛАСТИ

Солярная символика оружия

У некоторых славянских народов поверье об игре солнца связывалось с другими интересными чертами, относящимися к солнечному культу. Болгары, как отмечал А.Н. Афанасьев, представляли солнце на Иванов день в виде воина, который пляшет в небе, кружится и вертит саблями. Данный южнославянский образ дневного светила перекликается не только с разобранным выше представлением об «игре солнца», но и с отождествлением его с мечом в одной русской легенде о мироздании: «В знамение своей победы над Сатанаилом Господь повесил над землей свой меч — солнце; пока оно светит, рать Сатанаила сидит во тьме кромешной, а ночью, вылезая, соблазняет человека...»²⁴² Весьма похожее предание в конце XIX — начале XX в. было записано и на Украине: «Сонце уявляють у нас таким способом, що Бог зганяє чортів з раю, що понаскакувало за цілу ніч. І це його меч так сіяє»²⁴³. Как приведенный выше силезский обряд встречи

солнца, так и поэтическое описание его игры в болгарской традиции чрезвычайно показательны, поскольку, при всей их внешней несхожести, отсылают нас к семантическому полю отца Дажьбога Сварога, бывшего одновременно и изобретателем земледелия, и богом-кузнецом. Именно поэтому польские девушки встречали восходящее светило пирожками, конечным результатом труда пахаря, а болгары представляли его шляпущим с саблями, выкованным божественным кузнецом. Следует отметить связь солнца с оружием и металлическими предметами вообще и у других славянских народов. Описывая формы солярного культа у западных славян, И.И. Срезневский отмечал: «Словаки веруют в божественность Солнца, называют его святым и владыкою неба и земли, призывают на помощь в заговорах от недугов, веря, что оно помогает людям; гадают по лучам его, поставив против него два ножа или две косы накрест...»²⁴⁴ Наиболее ранний пример связи меча и дневного светила в сознании славян приводит византийский историк Менандр при описании славяно-аваро-византийских отношений в VI в.: «Впрочем, движение авар против склавинов было следствием не только посольства кесаря или желания Ваяна изъяснить ему благодарность за оказываемые им ласки; оно происходило и по собственной вражде Ваяна к склавином. Ведь перед тем вождь аваров отправил посольство к Давриту и к важнейшим князьям склавинского народа, требуя, чтобы они покорились аварам и обязались платить дань. Даврит и старейшины склавин отвечали: “Родился ли на свете и согревается ли лучами солнца тот человек, который бы подчинил себе силу напу? Не другие нашею землею, но мы чужою привыкли обладать. И в этом мы уверены, пока будут на свете война и мечи”. Такой дерзкий ответ дали склавин, не менее хвастливо говорили и авары»²⁴⁵. В этом мужественном ответе наглым завоевателям склавин, во-первых, указали пришлым азиатским кочевникам, что еще не родился на свете и не согревается лучами солнца тот человек, который бы подчинил себе их силу. В упоминании дневного светила отчетливо проглядывает отголосок

мифа о происхождении самих славян от бога солнца Дажьбога, который спустя века вновь всплывает в «Слове о полку Игореве», именуемого русичей «Дажбожьим внуком». Более подробно этот основной миф славянского язычества был рассмотрен нами в исследовании о Дажьбоге. Утверждение о том, что «не другие нашею землею, но мы чужою привыкли обладать» показывает нам на возникновение имперского сознания, сформировавшегося у наших предков уже в ту далекую эпоху. Могучие светоносные потомки Дажьбога силой оружия распространяли свою власть на все окрестные земли, что вполне соответствовало реалиям эпохи великого расселения славян. Уверенность наших далеких предков в том, что пока будут на свете война и мечи, не родится на свет и не будет согреваться лучами их божественного прародителя тот человек, который смог бы подчинить себе славян, указывает на тесную связь дневного светила с этим видом оружия в глазах наших далеких предков уже в VI в.

У южных славян с мечами традиционно исполнялось русалийское коло — ритуальный танец, генетически, как подчеркивает Н.Н. Велецкая, связанный с культом солнца: «Связи магических значений меча и топора с кругом языческих представлений о магических свойствах железа важны для понимания русалийского коло — одного из видов танца с мечами — как типологического явления. Аналогии с русалийским коло прослеживаются у западных славян в средневековых танцах с мечами (круглая форма, одежда белого цвета, новогоднее приурочение).

Зависимость танца с мечами от мифологии отмечалась неоднократно. Определенную роль в формировании русалийского коло сыграли мифологические представления о солнце. При рассмотрении вопроса о генезисе формы русалийского обряда в целом и русалийского коло в особенности следует иметь в виду три элемента мифологических верований о солнце. Представление о том, что при солнцевороте, с которым связаны празднества в честь солнца, новогодние в частности, солнце танцует, скачет, играет. Представление, будто угасание и длительное отсутствие

солнца — следствие его борьбы со злыми силами. Солнечные затмения, которые якобы несут людям болезни, неурожаи, падеж скота, стихийные бедствия, — результат того, что злым силам удастся одолеть солнце. И, наконец, представление о солнце, приносящем людям всякое счастье и избавляющее от болезней»²⁴⁶. Символизм противодействия злым силам, угрожающим дневному светилу, и объясняет различные имитирующие борьбу действия, в частности, перекрещиваемые в ходе танца мечи, которые насыщают русалийское коло у южных славян. Об этом обряде речь пойдет еще впереди, а пока отметим, что в Древней Руси праздновались русалии, генетически связанные с южнославянскими коло. В ходе этнографических описаний русалий в XIX—XX вв. танец с мечами у восточных славян зафиксирован не был, однако о том, что он присутствовал у них в данном обряде в эпоху Средневековья, свидетельствует изображение танцующего с мечом и щитом воина на найденном в Киеве серебряном наручье XII—XIII вв., который, как убедительно показал Б.А. Рыбаков, изображает сцены из древнерусского русального обряда.

В свете подобной солярной символики меча представляется весьма знаменательной та его роль, которую он играл как на протяжении ключевых моментов жизни русского человека в эпоху Средневековья. В жизнь свободного человека он входил сразу после его рождения. Описывая быт и нравы восточных славян еще до их крещения, арабский ученый Ибн Руст отмечал: «Когда у кого из Руси родится сын, отец (новорожденного) берет обнаженный меч, кладет его перед дитятем и говорит: “Не оставлю в наследство тебе никакого имущества: будешь иметь только то, что приобретешь себе этим мечом”»²⁴⁷. Это же известие в несколько другой форме встречается и у другого восточного автора Марвази: «Они видят в мече средство к существованию и занятию; когда у них умирает какой-нибудь муж, а у него есть дочери и сыновья, они вручают его имущество дочерям, а сыновьям предоставляют только один меч и говорят: “Ваш отец добыл имущество мечом, подражайте ему, следуйте ему в этом”»²⁴⁸. При весьма полном

совпадении обоих известий между ними есть одно существенное различие — если у Ибн Руста именно отец завещает сыну меч, то в изложении Марвази речь идет о ситуации, когда отец уже умер, а распоряжение его имуществом осуществляют другие русы, о которых данный автор говорит во множественном числе. Этими безымянными «они» могли быть либо ближайшие родственники умершего, либо вся община в целом. В любом случае речь может идти о том, что в условиях постоянного противоборства со степью общество целенаправленно готовило из рождавшихся мальчиков одних только воинов, систематически лишая их нажитого родителями имущества, отходившего дочерям, и оставляя им единственный способ существования — добывания его с оружием в руках. Помимо экономическо-социального расчета данный обряд явно имел и сакральный смысл, если учесть третий вариант его описания, данный в анонимной рукописи «Моджмал ат-таварих», датированной 1126 г.: «Когда родится сын, отец кладет ему на живот меч и говорит: “Вот тебе наследство!”»²⁴⁹ Живот у многих народов считался средоточием жизненной энергии, и, как уже отмечалось выше, отнюдь не случайно на Збручском идоле все четыре небесных божества держат левую руку на животе, явно изображая какой-то ритуальный жест.

Подробно роль меча в жизни древних славян была описана в книге про отца Дажьбога Свароге, поэтому сейчас мы просто повторим основные примеры из этой книги. На царских свадьбах XVI—XVII вв. Московской Руси дружка с обнаженным мечом традиционно объезжал опочивальню новобрачных для того, чтобы отогнать от нее злых духов. О степни укорененности данного ритуала в народном мифо-магическом сознании говорит то, что сабля служила аналогичным оберегом и на украинских свадьбах XIX — начала XX в. В эпоху Средних веков меч служил и средством доказывания правоты своего владельца. Описывая обычаи языческой Руси, уже знакомый нам Ибн Руст отмечает: «Если один из них предъявляет иск другому, то судится с ним у царя их, они оба препираются, и вот решается между ними обоими, как

(царь) пожелал, а если оба не соглашаются на его слова (т.е. решение. — *М.С.*), (царь) приказывает, чтобы они оба судились при посредстве своих мечей, какой из двух мечей острее — у того победа. Выходят сродники обоих, встают со своим оружием, бьются, кто из тех был сильнее своего соперника, становится респавшим в тяжбе за то, что он (начавший тяжбу. — *М.С.*) хотел»²⁵⁰. Хотя из данного описания не совсем понятно, кто же собственно бьется — участники тяжбы или их сродники, — однако общий смысл ритуала ясен вполне: в случае несогласия истца и обвинителя с решением царя, последний назначал судебный посдинок, решавший исход дела. В основе данной процедуры разрешения споров лежало представление о поединке как о божьем суде, во время которого сам бог определяет невиновного. С одной стороны, собственно военное дело в языческой Руси находилось под покровительством Перуна, однако с другой, как было показано в исследовании о Дажьбоге, именно с солнцем русский народ связывал понятие правды. Данная традиция разрешения судебных дел существовала достаточно долго и, хоть и отсутствует в Русской Правде, упоминается в параграфе 37 Псковской судной грамоты XV в.: «Если какому-либо человеку присудят посдинок и на поединке какая-либо сторона победит другую, то победившая сторона получает с другой искомое; в случае убийства (на поединке одного из тяжущихся) денег (по тяжбе) не взыскивает, (победившая сторона) только снимает (с убитого) доспехи и другие (одежды), в которых (убитый) сражался...»²⁵¹ Наконец, как показывают как археологические данные, так и письменные и фольклорные источники, меч сопровождал своего хозяина и в последний путь. Как следует из надписи на надгробном камне в Новогрудненском лесу, данный обычай в ряде случаев держался до XIII — XV вв.:

Тут Иван Семашко лежит,
У ногам черная собака тужит,
У головах фляшка горилки стоит,

У руках острый меч держит.

Го! Го! Го!

Щиж кому до того?²⁵²

Оружие клали в могилу в первую очередь для отпугивания злых духов, угрожавших душе покойного, как это следует из сделанного в том же регионе наблюдения Яна Менецкого, согласно которому еще в XVI в. в западной Руси на похоронах мужчины с мечами в руках кричали «бегите, бегите, пскелыи (т.е. демоны)». Приведенные примеры красноречиво показывают, что меч сопровождал своего владельца не только в бою, но и в самых значимых моментах его жизни — рождении, свадьбе и смерти (а также судебном поединке, если таковой случался), оберегая его от зла как видимого, так и невидимого, будучи связан с ним неразрывной нитью.

Ритуальные жесты с мечом в древнерусской традиции

Этот вид оружия также тесно связывался и с идеей власти, что вполне соответствует древнерусским представлениям о солнечной династии наших князей, детально рассмотренным в исследовании о Дажьбоге. В этом контексте в первую очередь следует упомянуть запечатленные Радзивилловской летописью сцены вокняженья отдельных представителей рода Рюриковичей и наделения их властью. В летописи мы видим изображения того, как греки приносят дары Святославу, сидящему на троне и вкладывающему меч в ножны (рис. 14), и аналогичное изображение Ярослава, получившего киевский великокняжеский престол после победы над Святополком (рис. 15). Одинаковость жестов на обеих миниатюрах говорит нам о ритуальном характере подобных действий, а тот факт, что подобным образом был изображен князь-язычник и его внук, правивший вскоре после крещения страны, равно как и то, что более поздние князья христианской

тоуы промы слити шовъ. ирѣша пон. и дѣже глаго
 твоя поуми шон тавы славо жи. и исполниша роу. и бы
 стѣла билика. и идоу бѣтославъ и тоуы гоща трици.
 и поиде тославъ коряу шовъ. и гряды развниа
 иже стѣла. и доднѣшнѣ днѣ тѣ стѣла



и звачрь бо ары своя полати оу ирѣмъ тѣтославо
 рнѣ. и аконе можемъ. протнвѣ емѣтатн. ирѣ
 шаѣмоу бо ире. посланкнемъ дары. и себѣ смѣти.
 любезнѣ вѣли ѣзлатѣ. и паволокѣ. и посланкнемъ
 златѣ и паволокѣ. и мѣжамъ дра. тладанъ зораѣго
 илнцаѣго. и смыслаѣго. и нѣже дѣдаръ триндеѣ
 стѣтославъ. и поведаша тѣтославъ. и аконѣ триндеѣ
 греци споклономъ. ирѣ введнѣте нѣтъ мо триндеѣ
 ша. и поклонишаѣмоу. и положиша прѣнимъ.
 златѣ. и паволокѣ. ирѣстѣтославъ. кромѣ зра
 шѣ кроуѣ своимъ стѣхранѣте:



Рис. 14. Греки приносят дары Святославу.
 Миниатюра Радзивилловской летописи

Циборей крестоу. Абрагилъ въ бѣжакъ полѣцкоу.

*Рис. 15. Вокняжение Ярослава Владимировича.
Миниатюра Радзивилловской летописи*

эпохе в Радзивилловской летописи никогда больше подобным образом не изображаются, свидетельствует о языческих корнях данного ритуала. Если в летописи интересующий нас жест отсутствует, то он встречается нам в миниатюре древнерусского перевода византийской Хроники Георгия Амартола, сделанной при дворе все того же Ярослава Мудрого в 40-х гг. XI в., являющийся, таким образом, древнейшим изображением данного ритуала. Подобным образом автор рисунков изобразил начало правления библейского Иисуса Навина. Поскольку в качестве образца части миниатюр данной Хроники были использованы изображения греческого оригинала, естественным образом возникает вопрос, не является ли данный жест отражением византийской традиции. Однако исследовавшая данный памятник О.И. Подобедова дает на него однозначно отрицательный ответ, специально подчеркивая древнерусские корни отразившихся в интересующей нас миниатюре политических представлений: «Если, явно следуя первооригиналу, воцарение Соломона миниатюрист изображает как “вознесение” царя воинами на щите, если царствование Инаха, создавшего Иоград, он изображает, пользуясь привычными византийскими атрибутами власти (венец, скипетр, держава в виде луны, воины по бокам трона), то уже в сцене принятия власти Иисусом Навином миниатюрист обращается к традиционным представлениям феодальной Руси. Меч, как символ власти, лежит на коленях Иисуса Навина, придерживающего его руками»²⁵³. Ответить на вопрос, почему из всех ветхозаветных персонажей древнерусский автор миниатюр именно на Иисуса Навина перенес отечественные представления, не составляет большого труда: именно по молитве этого прославленного полководца бог в Библии остановил на небе солнце, чтобы он смог закончить разгром неприятеля. Таким образом, связь Иисуса Навина с дневным светилом послужила поводом изобразить его в соответствии с древнерусскими языческими представлениями, что в очередной раз доказывает солярную природу данного ритуального жеста, зафиксированного как

Хроникой, так и Радзивилловской летописью. Отметив повторяемость данной сцены вложения меча в пожны сидящим на троне правителем независимыми друг от друга источниками, попробуем понять тот внутренний смысл, какой имел этот жест для людей той эпохи. В первую очередь отметим то, что его не совсем точно называют сценой вокняженья: так, например, Святослав не один год правил Русью, прежде чем отправился в поход на греков. Следовательно, перед нами не просто сцена обыкновенного принятия власти. Во всех трех случаях правитель изображается в момент своего наивысшего торжества, которое является результатом крупной, если не сказать судьбоносной, военной победы: Святослава над Византией, Ярослава — над Святополком, Иисуса Навина — над заселявшими Палестину местными племенами. Однако всякая военная победа Руси, как было показано в исследовании о Дажьбоге, восходила в своей основе к победе солнечного начала над зловещими силами мрака, добра над злом, являясь отражением и следствием победы Света над Тьмой. Кроме того, в следующей главе будет рассмотрена мифологема о солнце-предводителе воинов, элементы которой переносились и на земных потомков дневного светила из числа княжеского рода. Если мы примем во внимание эти соображения, то символика данного ритуального жеста станет для нас достаточно ясна: только что одержана великая победа, и русский князь, этот прямой наследник и представитель Дажьбога-Солнца на земле, осененный как божественной, так и своей личной славой и находясь на вершине своего могущества, торжественно вкладывает меч в пожны. Однако меч скрывается с людских глаз не до конца и может немедленно вновь грозно засверкать, если какой-нибудь враг вновь осмелится бросить вызов Руси.

Помимо разобранных нами жеста, древнерусские источники фиксируют еще один неоднократно повторяющийся жест с мечом, когда верховный правитель вручает это оружие как символ власти другому правителю, стоящему ниже его на иерархической лестнице. Впервые он встречается нам опять-таки в

Хронике Георгия Амартола, где таким образом изображен Юлий Цезарь, фактически первый римский император. О.И. Подобедова опять-таки фиксирует русские, а не византийские истоки данной миниатюры: «Примечательно, что именно во второй части Хроники Амартола, впервые в составе дошедших до нас исторических рукописей древней Руси, встречается своего рода “формула” передачи феодальной власти — меч как знак передачи инвеституры, дарования военной власти. Антиох повелевает “избиваты сущих во граде”. Он передает меч стоящему перед ним восначальнику, после чего воин избивает неповинующихся царю. Юлий Цезарь, в знак военного могущества и императорской власти, сидя на престоле, принимает (или вручает восначальнику?) окровавленный обнаженный меч»²⁵⁴. Неоднократно данный жест встречается нам и в отечественных памятниках. Так, в Радзивилловской летописи впервые подобным образом изображен Владимир Красно Солнышко, вручающий свой меч Борису, которого он с дружиной отправляет в поход на половцев. В отличие от разобранного выше ритуального жеста, вручение меча неоднократно изображалось автором миниатюр применительно к христианской эпохе, так, например, Всеволод Ольгович подобным образом дарует инвеституру Святославу Ольговичу. В свете отмечавшейся связи между мечом и солнцем, подтверждаемой и разобранном выше ритуалом торжественного вложения меча в ножны, мы вправе предположить солярную символику и у этого часто встречающегося жеста. Интересно отметить, что, прославляя умершего в 1212 г. Всеволода Георгиевича, автор Лаврентьевской летописи особо подчеркивает, что именно посредством меча князь осуществляет свою главную обязанность по поддержанию справедливости в управляемом им обществе: «Княз бо не туне мечь носить в мечь злодѣм. а в похвалу добро творящим»²⁵⁵. Данная показательная фраза вновь отсылает нас к рассмотренной в исследовании о Дажьбоге тесной связи Правды и носителя верховной власти, связывая ее с символикой меча.

Этимология слова меч

Солярная символика, которую мы вправе были бы ожидать на древнерусских мечах, на них отсутствует, однако это объясняется, на мой взгляд, тем, что мечи в ту эпоху делали по стандартному общеевропейскому (каролингскому) образцу, в результате чего их внешнее оформление подверглось нивелировке, уничтожившей собственно славянские мифологические представления, связанные с этим видом оружия. В пользу реконструируемой связи меча с дневным светилом говорят не только приведенные выше фольклорные данные, но и сама этимология этого слова. Как установил Г.Ф. Одинцов, русск. меч, заимствованное из славянского лит. *mesius* — «меч», равно как и др.-англ. *messe*, др.-сакс. *maki*, гот. *mski*, обозначающие в германских языках все то же оружие, происходят от кельт. *mess* — «сверкать, блестеть», ср. лат. *mico* — «сверкать, блестеть», возводимую к и.-е. *meik, mik* — «сверкать, искриться», ср. брет. *meset, micet* — «сверкать, блестеть, искриться», откуда *andemeset* — «честь, достоинство»²⁵⁶. Исторически сам факт заимствования объясняется мощным влиянием кельтов на своих восточных соседей в кузнечном деле, отмечавшимся в исследовании о Свароге. Если же посмотреть на дело с точки зрения сущности этого процесса, то мы увидим, что в момент заимствования этого понятия славянами и германцами меч разделялся ими эпитетами, сходными с эпитетами, соотносимыми с солнцем. Если на мечах солярные знаки отсутствуют, то зато они имеются на топорах — другом весьма популярном у наших предков оружии. Древнерусские амулеты в виде топориков богато украшены маленькими концентрическими кружочками, изображающими дневное светило (рис. 16). Иногда они соединяются с зигзагообразной линией, символизирующей молнию, олицетворяя тем самым обе основных формы небесного огня. Солнечный орнамент имеется и на боевых средневековых славянских топорах. Знак солнца мы видим и на парадных посольских топорах



*Рис. 16. Древнерусские амулеты в виде топориков
с солярной символикой*

XVII в. Московской Руси, с которыми во время официальных приемов стояли рынды-телохранители царя. Данная традиция оказалась весьма устойчивой, и солярная символика встречается нам даже на сечке для рубки мяса начала XIX в., украшенной как изображением двух коней, т.е. тех животных, которые, как мы увидим далее, были в наибольшей степени связаны с дневным светилом еще с индоевропейских времен, так и семью кругами с каждой из сторон, обозначавших, по всей видимости, семь дней недели. Топор оказывается связанным с целым рядом ритуальных действий, с которыми был связан и меч. Если последний клали с покойником, а на похоронах с его помощью отгоняли злых духов,

то в более позднюю эпоху у русских, живших в районе Керенска, когда покойника клали в гроб, то старуха ударяла топором по тому месту, где до этого лежал мертвец, «чтобы этим срубить смерть». В Пензенской губернии при выносе покойника топор клали на порог избы, а у западнославянского племени лужичан было принято на гроб покойнику класть секиру. Таким образом, в похоронном ритуале более поздней эпохи топор, по своей магической значимости, вполне мог заменять меч. Косвенно в пользу изначальной солярной орнаментации мечей говорят и отмеченные выше изображения солнца на верхнем навершии рукояти и перекрестье вальков, напоминающих рукоятки мечей. Поскольку вальки и прялки изготовляли именно мужчины, то именно они и украшали свои подарки резным солярным орнаментом.

Весьма показательно присутствие топора и в русалийской обрядности южных славян, связь которой с культом солнца отмечалась выше. Подчеркивая, что крест был языческим символом дневного светила, Н.Н. Велецкая подчеркивает: «Заключение об основном содержании креста подкрепляется анализом функции другого языческого символа — топора. Действия предводителя — “балтаджии” (наименование происходит от “брадва”, “балтия” — топор), показывают, что основная функция его — средоточие совершаемого русалиями культового действия. По-видимому, функции эти в древности возлагались на него волхвом: иначе как христианским переосмыслением трудно объяснить назначение балтаджии церковным настоятелем, как и обычай начинать и завершать обряд перед церковью, заменившей, вероятно, языческое святилище. Перед танцем балтаджия обводит топором по земле вокруг ставших в позицию русалиев (значение круга было, вероятно, двояким: символ солнца и оберег от злых сил). Танцует он в центре коло. Движения и фигуры выделяют его из остальных танцующих. На нем лежит обязанность следить за правильностью танцевального действия. Движениями обращенного к небу топора он подает знак к началу и окончанию танца.



*Рис. 17. Зерцальный доспех царя
Алексея Михайловича, 1670 г.*

хозяйственного инвентаря, прежде всего рала»²⁵⁷. Итак, приведенные данные из различных эпох и регионов славянского мира позволяют нам констатировать тесную связь с культом солнца меча и топора как основных видов вооружения наших далеких предков. Эта связь была многообразной и могла проявляться в самых разных формах — от орнаментального украшения оружия до семантической нагрузки, которое оно несло в тех или иных ритуальных действиях. На уровне сравнительного языкознания интересна связь дневного светила и металла вообще, фиксируемая М.М. Маковским в отдельных языках: ирл. *gríap* — «солнце», но др.-инд. *hīra* — «железо»; др.-греч. *ἥλιος* — «солнце», но др.-инд. *kala* — «металл».

Связь магического значения топора с культом солнца имеет различные проявления. Для понимания функционального значения топора в русалиях особенно важно свидетельство Иеронима Пражского о почитании железных топоров, с помощью которых солнце якобы освобождается от заключения. Из представления о топоре как надежном обереге и о связях его с аграрной магией выделим три факта: поверье, будто топором бог поражает злых духов; обычай перекидывать топоры через скот крест-накрест; македонский обычай в сочельник топором обводить вокруг людей (над больными — прежде замахнувшись), скотины, сельскохозяйственного инвентаря, прежде всего рала»²⁵⁷.

Стоит отметить, что с солнечной символикой было связано не только наступательное, но и оборонительное оружие. Так, например, при описании вооружения воинов Даниила Галицкого летописец отметил, что племени его дружины были подобны «солнцу восходящу»²⁵⁸, а щиты сияли как утренняя заря. Еще более показательно в этом отношении зеркало. Хотя в Древней Руси эта часть защитного оружия не была известна и появляется лишь в эпоху Московской Руси, тем не менее обусловлена она была все той же солнечной символикой, знакомой нам по топорам и плесам. Помимо чисто прикладного значения — ослеплять в бою противника отраженными лучами солнца — зеркало, взятое в более широком контексте мифо-магической семантики славянского оружия, несло и более широкую нагрузку, указывая на сопричастность его носителя к солнечному свету. Даже когда зеркало утрачивает свою утилитарную функцию по ослеплению врага и превращается в геральдическую эмблему, оно все равно продолжает нести на себе солярную символику, выраженную теперь с помощью трех вписанных друг в друга кругов, украшенных слегка изогнутыми лучами. Это мы можем наблюдать на зеркальном доспехе царя Алексея Михайловича, изготовленного для него в 1670 г. (рис. 17), который почти полностью повторяет аналогичный доспех 1616 г. царя Михаила Федоровича. Что касается солярной символики зеркала, то подобное изображение дневного светила нам уже встречалось на древнерусском амулете (см. рис. 16).

Гривна как солярный символ

Еще одним символом власти, солярную символику которого мы вправе предполагать, являлась гривна. Следует сразу отметить, что данным термином в Древней Руси одновременно обозначались и денежная единица, и носившееся на шее украшение. В первом значении слово гривна упоминается «Повестью временных лет» еще в эпоху Вещего Олега в 882 г., а во втором —

в 1015 г. в рассказе об убийстве Бориса и его верного слуги Георгия Угрина. О последнем летописец сообщает: «Его же любяише повелику Борисъ, бѣ бо възложилъ на нь гривну злату велику»²⁵⁹. Для того чтобы снять с княжеского любимца эту драгоценное украшение, служившее зримым воплощением этой самой любви, убицам пришлось отрубить голову отрока, и лишь благодаря этой подробности упоминание данного вида украшения и попало на страницы летописи. Само по себе это украшение представляло собой значительную материальную ценность, в результате чего археологи фиксируют большое количество гривен в русских средневековых кладах, причем некоторые из них состояли из одних этих украшений как самых ценных предметов, которые прятались в первую очередь: «К числу отличительных черт кладов XI века относится появление в большом количестве шейных гривен и браслетов. И те и другие украшения были известны уже в кладах X века, но там они попадались в значительно меньшем количестве и были гораздо менее разнообразны. В XI же веке известен ряд кладов, состоящих исключительно из одних шейных гривен, либо из гривен и браслетов, либо из одних браслетов. Кроме того, шейные гривны в значительном количестве экземпляров на клад попадают и вместе с другими украшениями»²⁶⁰. Как полагает Г.Ф. Корзухина, подавляющее большинство предметов, встречающихся нам в кладах домонгольской эпохи, входило или могло входить в состав женского убора. В них не встречаются предметы, которые могли бы принадлежать мужчинам, в первую очередь князьям, однако это, по мнению Б.А. Рыбакова, объясняется тем, что собственно княжеские драгоценности хранились в казне и вместе с ней доставались победителям. Тем не менее, как отмечают исследователи, гривны в качестве украшений в равной степени носились как мужчинами, так и женщинами и, поскольку летопись однозначно указывает, что гривна была пожалована князем своему слуге, использовать материалы русских кладов, где эти украшения скорее всего принадлежали женщинам, для рассмотрения данного символа власти. Вместе с тем рассказ Игна-

тьевской летописи под 1289 г. о щедрых дарах князя ~~Владимира~~ Васильковича Вольнского церквям и, в частности, украшении им икон, позволяет предположить, что гривна первоначально была мужским атрибутом: «Иконоуж списа на золотѣ намѣстноюу стою Георгіа, и гривноюу златую възложи на н съ жемчюгом, и стоую Бцю списа на золотѣ же намѣстноюу, и възложи на ню монисто золото с каменіем дорогъм»²⁶¹. Тот факт, что икона святого воина была украшена гривною, а икона Богородицы — монистом, говорит об исходном противопоставлении этих двух украшений как мужского и женского. Обратим также внимание и на то, икона какого именно святого была украшена гривной — выше уже неоднократно приводились примеры того, как в христианскую эпоху на святого Георгия перешли многие черты прежнего славянского языческого божества весеннего солнца Ярилы. Если брать гривны вообще, то на связь с дневным светилом указывают как круглая форма данного украшения, так и сам материал, если оно делалось из золота. Эти общие соображения, неоднократно высказывавшиеся исследователями, можно дополнить конкретным древнерусским материалом. Как уже говорилось во второй главе, крест был древним языческим символом дневного светила, и именно этот самый знак, выполненный самыми различными способами, то в виде треугольников, то в виде линий, встречается нам на целом наборе шейных гривн из клада, зарытого в XI — начале XII в. в деревне Бужиски Бельского уезда Гродненской области. Сама форма данных знаков, равно как и их ненужность с культовой точки зрения для христиан, носивших нательные кресты, говорит за то, что здесь перед нами символ не новой, а старой веры. Хотя на основной массе древнерусских гривен знак креста и отсутствует, тем не менее эта находка позволяет нам однозначно говорить, что, по крайней мере, для той части восточных славян, где были изготовлены эти гривны, они выступали в качестве солярного символа. Приведенные данные, внешне никак не связанные друг с другом, свидетельствуют о том, что для наших предков гривны соотносились с дневным светилом.

Можно предположить, что значительная материальная ценность данного украшения привела к тому, что обозначающий его термин перешел впоследствии и на название денежной единицы, и в этом случае упоминание гривны в этом значении под 882 г. служит указанием и на существование в ту эпоху и гривны-украшения. Данное предположение подкрепляется и археологическими данными: у восточных славян гривны фиксируются еще в VI — начале VIII в. Эти же данные, взятые в масштабе всего славянского мира, позволяют предположить существование данного украшения у наших предков еще в эпоху славянской общности. В пользу этого говорит и тот факт, что слово «**гривна**» является общеславянским термином. Приводя примеры культурного единства славян в Средневековье, А.В. Арциховский, в частности, писал: «Затем надо отметить гривны — шейные обручи, полужгутовые, т.е. витые с припаянными пластинчатыми замкнутыми кольцами. Большинство славяно-русских гривен именно таковы, этот же тип представлен в городских кладах Киева, Новгорода, Владимира и Москвы и в курганах всех русских племен. Но столь же часты такие гривны и на противоположном конце славянского мира, в кладах поморских славян. Встречаются они и в других славянских землях, хотя и довольно редко»²⁶². Напомним это сходство по данному аспекту между полабскими и восточными славянами. Как отмечает И.И. Срезневский, гривна была одним из атрибутов власти сербских феодалов, причем передававшимся по наследству: «Гривна иначе называлась злати пас (поговорка: болји је добар глас нечо злати пас). Бисерной свитой и златым пасом отличались властители царства Сербского, как знаем из законника Стефана Душана: “Кад умре властелинь, конь добрь и оружје да се да цару, а свита велика бисерна и злати појасъ да узме сынъ его и да му царь не узме”»²⁶³. Помимо славян гривны встречаются и у других индоевропейских народов. У кельтов это украшение было весьма распространено и неоднократно находилось в Галлии до римского завоевания. С гривной на шее изображен и кельтский бог, предположительно Цернунос, фигура которого датируется

концом I в. до н.э. — I в. н.э. На территории Восточной Европы изображение гривны встречается уже на каменных скифских идолах, датируемых VI—V вв. до н.э. Особый интерес представляет группа идолов, найденных в буго-днепровском регионе, который географически отчасти совпадает с описанными Геродотом Священными Путиями. На севере эти изображения начинают встречаться на территории скифов-пахарей, а на юге они достигают древнегреческого города Ольвии. Все эти идолы объединяет обязательный набор атрибутов изображаемого божества: гривна на шее, рог в правой руке и короткий скифский меч-акинак у пояса. Б.А. Рыбаков сопоставил места находок данных идолов с картой античного импорта, позволяющей нам реконструировать торговые пути, по которым земледельцы Среднего Поднепровья вывозили свой хлеб в Ольвию, получая в обмен на него продукцию греческих ремесленников. Самых скифов-пахарей этот исследователь считает праславянами и, на основании этих и ряда других данных, определяет интересующие нас изваяния как древнейшие идолы Дажьбога-Гойтосира. В принципе подобная интерпретация не противоречит и данным нашего исследования: меч и гривна, как было показано выше, несут на себе солярную символику, а что касается рога, то его изображения достаточно часто встречаются у собственно славянских идолов. Стоит вспомнить, что мед как культовый напиток был тесно связан с отцом бога солнца Сварогом, что было подробно показано в посвященном ему исследовании. Таким образом, наличие у данной группы идолов скифов-пахарей всех трех атрибутов говорит в пользу вывода Б.А. Рыбакова. Кроме того, он подчеркивает, что их наличие и географическое расположение помогает понять и само название Священных Путей, зафиксированное «отцом истории»: «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»²⁶⁴. В Иране гривна, как отмечают специалисты, появляется практически сразу с началом изображения верховно-

го божества ахеменидской империи в антропоморфном облике: «Символ Ахура-Мазды появляется, вероятно, при Дарии I и в ту же эпоху эволюционирует — на Бехистунской скале тиару бога венчает пар со звездой, в руке у него гривна — инсигния власти»²⁶⁵. Наличие гривны в качестве атрибута у различных божеств от Галлии до Ирана позволяет уверенно констатировать ее наличие и у правителей соответствующих племен. Дополнительным доказательством ее бытования в качестве символа власти являются гривны, выполненные в форме короны, найденные на территории Восточной Европы в районе города Мены Черниговской области. Поскольку помимо славян, кельтов, персов и ираноязычных кочевников шейные гривны были у римлян, скандинавов и балтов, можно предположить возникновение данного украшения еще в эпоху индоевропейского единства. В силу этого мы можем с достаточной степенью уверенности считать, что и у славянских князей гривна являлась одним из символов власти, подчеркивавшим солярную природу ее носителя. Как минимум с XI в., если еще не в более ранний период, в Древней Руси начинается процесс «демократизации» ношения гривн, отмечаемый как письменными, так и археологическими источниками, в результате чего это украшение распространяется в среде ближайшего княжеского окружения и других состоятельных слоев общества. Тем не менее и в более позднюю эпоху, как подчеркивают специалисты, это украшение носило явно элитарный характер: **«Шейные гривны»**. Это своеобразный вид украшений в виде металлического обруча встречается в древнерусских памятниках значительно реже других изделий. Объясняется это тем, что гривны являлись достоянием знатных людей. В курганах X—XIII вв. они попадаются исключительно в женских захоронениях с наиболее богатым инвентарем»²⁶⁶. В силу этого мы можем предположить, что в более раннюю эпоху круг носителей гривен был еще более узок, и, при сопоставлении с данными других индоевропейских народов, говорит о том, что некогда гривны, во всяком случае изготовленные из золота, были достоянием одних лишь княжеских родов.

Глава 5

СОЛНЦЕ — ПРЕВОДИТЕЛЬ ВОИНОВ

Основной индоевропейский миф о Солнце — предводителе воинов

В некоторых русских летописях при описании того или иного важного сражения неоднократно встречается следующий сюжет: в решающий момент битвы на помощь русскому войску приходят небесные силы, которым, собственно, и принадлежит победа. Рассказывая о Ледовом побоище, летописец пишет: «А это слышал я от очевидца, который поведал мне, что видел воинство божие в воздухе, пришедшее на помощь Александру. И так победил врагов помощью божьей, и обратились они в бегство»²⁶⁷. Это, в общем-то, достаточно безликое и стандартное описание божьей помощи, разительно контрастирует с повествованием о сверхъестественной поддержке, полученной тем же Александром накануне Невской битвы: «И был один муж, старейшина земли Ижорской, именем Пелугий, ему была поручена ночная стража на море. Был он крещен... потому и удостоил его бог видеть чудесное в тот день. Расскажем вкратце.

Узнав о силе неприятеля, он вышел навстречу князю Александру, чтобы рассказать ему о станах врагов. Стоял он на берегу

моря, наблюдая за обоими путями, и провел всю ночь без сна. Когда же начало восходить солнце, он услышал шум сильный на море и увидел один насад, плывущий по морю, и стоящих посреди насада святых мучеников Бориса и Глеба в красных одеждах, держащих руки на плечах друг друга. Гребцы же сидели, словно мглою одетые. Произнес Борис: “Брат Глеб, вели грести, да поможем сроднику своему князю Александру”. Увидев такое видение и слышав эти слова мучеников, Пелугий стоял, трепетен, пока насад не скрылся с глаз его»²⁶⁸. Пространная летописная повесть о Куликовской битве свидетельствует: «И вот потом, в девятый час дня, обратил господь милостивый взор свой на всех князей русских, и на мужественных воевод, и на всех христиан, дерзнувших встать за христианство и не уstraшившихся, как не уstraшаются, великие войны. Видели праведные, как в девятом часу во время боя помогали христианам ангелы и святых мучеников полк, воина Георгия и славного Дмитрия, и великих князей тезоименитых Бориса и Глеба, был среди них и воевода высшего полка небесных воинов архистратиг Михаил. Двое воевод видели эти полки, трехсолнечный полк и пламенные их стрелы, которые летели на врагов. Безбожные же татары от страха божия и от оружия христианского падали. И даровал бог нашему князю победу над иноплемениками»²⁶⁹. «Сказание о Мамасвом побоище» добавляет, что во время битвы над большим полком разверзлось небо и из него выпало облако со множеством рук, опустивших венцы на головы христиан. Чуть выше там же повествуется о видении одного дозорного в ночь накануне Куликовской битвы: «В ту же ночь некий муж, именем Фома Кацибей, разбойник, поставлен был в охранение великим князем на реке на Чурове за мужество его для верной охраны от поганых. Его исправляя, бог удостоил его в ночь эту видеть зрелище дивное. На высокой месте стоя, увидел он облако, с востока идущее, большое весьма, будто какие войска к западу шествуют. С южной же стороны приплыли двое юношей, одетые в светлые багряницы, лица их сияли, будто солнца, в

обеих руках острые мечи, и сказали предводителям войска: “Кто вам велел истребить отечество наше, которое нам господь даровал?” И начали их рубить и всех порубили, ни один из них не спасся»²⁷⁰.

Понятно, что зачастую мы имеем дело с довольно стандартными стереотипами и клише, имеющими явно христианское происхождение и кочующих из летописи в летопись. В приведенных выше отрывках это — достаточно бесцветное описание вмешательства небесных сил в Ледовое побоище и облака с мученическими венцами на Куликовом поле. В трех других же приведенных выше эпизодах прослеживаются, на мой взгляд, представления гораздо более древние, прикрытые лишь сверху христианской символикой и именами. В пользу этого свидетельствуют сходные представления, зафиксированные у различных индоевропейских народов, причем в ряде случаев задолго до возникновения самого христианства. Цитированные произведения древнерусской литературы были написаны в XIII — XIV вв. нашей эры. Но генетически родственные представления и образы мы встречаем в великом индийском эпосе «Махабхарата», созданном, как считают ученые, в промежутке между второй половиной II тысячелетия до н.э. и серединой I тысячелетия н.э. Арджуна, один из героев сказания, спрашивает об увиденном в бою чуде легендарного мудреца Вьясу: «В то время как я уничтожал врагов в сражении ливнями сверкающих стрел, я постоянно видел перед собою шествующего впереди человека, ярко сияющего, словно наделенного блеском огня. В какую бы сторону он ни устремлялся с поднятым копьём, всюду там враги мои оказывались сокрушаемы мною, о великий отшельник! Он не касался ногами земли и не выпускал (ни разу) своего копьёя. Благодаря скрытой его мощи из копьёя его исторгались тысячи копий. Всех врагов, в действительности им сокрушенных, люди считали сокрушенными мною. Следуя по пятам его, я только сжигал войска, уже сожженные им. О божественный, поведай мне о том, кто был тот герой великий, высочайший из мужей,

о Кришна, с копьём в руке, подобным самому солнцу по внутренней мощи своей?»²⁷¹ В ответ Вьяса пускается в пространные теологические рассуждения, суть которых сводится к тому, что Арджуне посчастливилось увидеть величайшего из богов Рудру-Шиву, которому он и должен поклоняться.

Открыв «Илиаду», время создания которой датируется специалистами IX—VIII вв. до н.э., мы встречаем аналогичный мотив. Вот как описывает в шестнадцатой песне Гомер гибель греческого героя Патрокла:

Тут, о Патрокл, бытия твоего наступила кончина:
Против тебя Аполлон по боюшцу шествовал быстро,
Страшен грозой. Не познал он бога, идущего в сонмах:
Мраком великим одетый, шествовал встречу
бессмертный.

Стал позади и ударил в хребет и широкие плечи
Мощной рукой, — и стемнев, закружились
очи Патрокла.

Шлем с головы Менетидовой сбил Аполлон
дальновержец;
Быстро по праху катясь, зазвучал под копытами коней
Медяный шлем...

Вся у Патрокла в руках раздробилась огромная пика,
Тяжкая, крепкая, медью набитая; с плеч у героя
Щит, до пят досягавший, с ремнем повалился на землю;
Медные латы на нем разрешил Аполлон небожитель.
Смута на душу нашла и на члены могучие томность;
Стал он, как бы обаянный. Приблизился с острою
пикой

С тыла его — и меж плеч поразил восватель дарданский,
Славный Эвфорб Панфойд, который блистал между
сверстных

Ног быстротой и метаньем копья, и искусством
возницы...²⁷²

И только вслед за этим Гектор, главный троянский герой, поражает Патрокла копьём. Тот, умирая, говорит своему убийце:

Славься теперь, величайся, о Гектор! Победу стяжал ты
Зевса и Феба поспешеством: боги меня победили;
Им-то легко; от меня и доспехи похитили боги.
Но тебе подобные, если б мне двадцать предстали,
Все бы они полегли, сокрушенные пикой моею!
Пагубный рок, Аполлон, и от смертных Эвфорб
дарданийца
В брани меня поразили, а ты уже третий сражаешься²⁷³.

Итак, и в древнегреческом эпосе мы видим, что героя сначала поражает Аполлон-Феб, ставший впоследствии в одной из своих ипостасей богом солнца, сбивая с него доспехи и насылая смуту на душу и оцепенение на тело, а уж после этого его добивают своими копьями смертные Эвфорб и Гектор.

В Испании, на другом краю индоевропейского мира, мы видим сходный мотив при описании битвы рыцарей с полчищами мусульман-мавров:

Но вскочили христиане,
В бой отважно поспешили,
И тогда два кабальеро
В гущу врезались сраженья,
Красота коней их белых
Вызывала удивленье.
Вместе с войском христианским
Два отважных кабальеро
Гнали мавров и разили
Их направо и налево.
И от них бежали мавры,
Обезумев от испуга,
И толкали и топтали

Мавры яростно друг друга.
А потом сказали мавры.
Что не двое было конных,
А на каждого из мавров,
Оглушенных, ослепленных,
Приходилось десять сотен
Беспощадных кабальсего,
Десять сотен кабальсего
На конях скакали белых.
А за ними христиане
Устремились в битву храбро...²⁷⁴

Совпадение всех этих мотивов у различных народов, разделенных в пространстве и во времени, позволяет говорить нам о едином мифологическом представлении у индоевропейцев, возникшем еще до их разделения, произошедшего около III тыс. до н.э. Сюжет этот достаточно оригинален и существенно отличается от широко распространенного представления, по которому бог-громовержец поражает своего противника молнией или еще каким-нибудь видимым остальным смертным способом. Здесь мы имеем дело с противоположной картиной.

Сравнивая приведенные выше отрывки, мы можем попытаться реконструировать этот мифологический сюжет в религиозном сознании индоевропейцев эпохи их общности. Наши далекие предки считали, что если не во всех, то, по крайней мере, в некоторых сражениях их незримо ведет в бой бог Солнца. Аполлон выполнял эту функцию у греков, а в индийских и русских текстах это следует из почти дословно совпадающих описаний этого удивительного воина: Арджуна говорит о нем, как о «ярко сияющем», «подобному самому солнцу», а в видении Фомы Кадисея «лица их сияли, будто солнца», а в Пространной летописной повести о Куликовской битве из-под пласта имен христианских святых и ангелов вдруг неожиданно прорывается архаическая языческая основа — «трех-солнечный полк» небесных сил. Это лишний раз свидетельствует

о силе языческих представлений, отголоски которых слышатся в памятнике конца XIV в., написанном христианским автором. Как уже отмечалось во второй главе, представление о тройственной природе солнца было свойственно славянскому язычеству. Что касается появления Бориса и Глеба перед Невской битвой, то в «Повести о житии Александра Невского» особо отмечается, что святые появились во время восхода солнца и были одеты в красную одежду, подчеркивающую их солярную природу. Еще более архаичной деталью представляется тот факт, что Борис и Глеб плывут по морю на корабле-насаде, что соответствует как представлениям про то, как солнце плывет по небу на корабле, так и имеющему индоевропейское происхождение мифологическому представлению о двух сыновьях солнца: «К общиндоевропейской древности восходит миф о двух божественных близнецах — детях бога Солнца. Этот миф проявляется во всех основных древних индоевропейских традициях. <...> В мифе в разных традициях совпадают также мотивы езды близнецов на “солнечных конях” и на “лодке” по морю»²⁷⁵. В испанском же тексте хоть прямо и не говорится о солнечной природе двух чудесных рыцарей, но отголоски ее видны как в близости их коней, так и в том, что своих врагов они оглушали, ослепляли (а солнце было тесно связано со зрением, более подробно эта семантическая связь была рассмотрена в исследовании о Дажьбоге) и насылали на них безумный страх, напоминающий действие Аполлона в «Илиаде».

Этот солнечный бог участвует в сражении невидимым, его никто не может лицезреть кроме одного или нескольких выдающихся героев: Арджуны, Патрокла, Пелугия, Фомы Кацибея или двух воевод. Данный бог уничтожает врагов на особом, «духовном» уровне, после чего героям остается поразить своих противников на низшем, физическом уровне. Он их истребляет или перед битвой, предопределяя их поражение в ближайшем будущем («Сказание о Мамаевом побоище»), или шествуя перед героями в сражении, невидимый взгляду большинства людей, поражает их противников копьем или стрелами («Махабхарата», Пространная

летописная повесть о Куликовской битве), или же просто насыпает на вражеских воинов страх и оцепенение, лишая их возможности обороняться («Илиада», «Романсеро»). Во всем этом отчетливо прослеживаются древнейшие представления индоевропейцев о том, что в сражения их ведут непосредственно боги, правда, невидимые большинству людей, а поражать врага им помогает один из самых могущественных и сильнейших богов — бог Солнца, лучи которого интерпретируются как копья и стрелы.

Отзвуки этого древнего солнечного мифа нам встречаются даже в более позднем устном народном сказании «Про Мамаю безбожного», записанного в XIX в. Там прямо утверждается, что победа или поражение русского войска напрямую зависит от положения на небе солнца: «Втепор русский посол Захарий Тютрин с мохначами, бородачами — донскими казаками напущался на силу Мамаю безбожного. Светлый день идет ко вечеру, а бой-драка еще не кончилась: когда кончилась драка, учили смечать: у кого сколько силы пало? У русского посла Захарья Тютрина на одного мохнача, бородача — донского казака по две тысячи по двести татаровей выпало. Стал попускаться другой полк, Семена Тупика, Ивана Квашнина и семи братьев Белозерцев. Красное солнышко из-за леса привздывается, бой-драка не умалется; красное солнышко на покать пошло, напу силу побивать стали»²⁷⁶. В тот момент, когда темная татарская сила уже начала одолевать, рать Дмитрия Донского призвала себе на помощь Георгия Храброго, вмешательство которого и привело к кардинальному перелому в битве: «Втепор сила Мамаю безбожного, пса смердящего, напу силу побивать стала. Русский посол Захарий Тютрин с мохначами, бородачами-донскими казаками, Семен Тупик, Иван Квашнин и семь братьев Белозерцев, и вся Дмитрия Ивановича сила-рать могучая Господу Богу возмолились: “Господи Иисусе, истинный Христос, Дон-мать пресвятая Богородица! Не попустите некрещеному татарину наругаться над храмами вашими пречистыми, поплите нам заступника Георгия Храброго”. Из-за тех ли темных лесов, зеленых дубрав выезжат

сильное воиство; ударилося оно на силу Мамая безбожного. Побежали поганые татары по чисту полю, прибегали поганые татары в зыбкую орду, в этой орде поганые татары и живот скопчали»²⁷⁷. Поскольку солярная сущность народного культа Егория была рассмотрена выше, мы можем отметить, что не только в книжной, но и в устной народной традиции победа на Куликовом поле объяснялась участием в битве солнечного божества. Обращает на себя внимание и «двоверная» молитва русских воинов, обращающихся к «истинному Христу» и Богородице, внезапно отождествляемой с Доном-матушкой, что лишний раз свидетельствует о подспудной языческой основе всего данного фрагмента, прикрытого лишь сверху именами христианских персонажей. Понять подлинную природу «истинного Христа» нам помогает русский охотничий заговор, записанный в XIX в.: «Стану я, раб Божий... поклонюсь и помолюсь истинному Христу, Белому Царю, Егорию Храброму, схожу солнышку: Истинный Христос, Белый Царь, Егорей Храбрый, дайте мне зайцев белых, ярых Божих тварей... Как истинный Христос сотворил небо и землю и держит у Себя, — тако бы мой промысел зайцев сдерживал, прочь не отпускал. И как нап Белый Царь всю Россию держит, так бы мой промысел зайцев держал, прочь не отпускал»²⁷⁸. Как видим, в данном заговоре истинный Христос, Белый царь, Егорий Храбрый и солнце выступают как тесно связанные друг с другом начала. О тесной связи двоверного Егория со славянским языческим культом солнца уже говорилось выше, и подобную же связь мы вправе предположить и у двух первых упоминаемых в заговоре мифических персонажей, поставленных в один ряд с дневным светилом. Что же касается Белого Царя, то этот неофициальный титул правителя Руси был нами рассмотрен в исследовании о Дажьбоге, где было показано, что он находится в тесной связи с языческими представлениями о русских князьях как потомках бога солнца.

Кроме того, этот образ светоносного бога — военного предводителя отсылает нас к представлению о великой вселенской битве между Светом и Тьмой, свойственной мирочувствованию

большинства индоевропейских народов, которые видели свое предназначение в том, чтобы активно участвовать в этой борьбе на нашем земном уровне на стороне сил Света. Это отчетливо видно на русском материале. Поскольку Дажьбог почитался не только как предок князей, но и всего нашего народа, в далекие походы русы уходили, отпраздновав летнее солнцестояние 24 июня, показывая тем самым, что они являются воителями во имя Света и сражаются с земными проявлениями зла и тьмы. Один из первых известных истории походов славян, входивших тогда в состав войска аварского кагана, на Константинополь состоялся в 626 г. Эти азиатские кочевники подступили к столице Византийской империи 29 июня, однако почти целый месяц бездействовали, ожидая подхода союзного славянского войска, о котором впервые упоминается под 29 июлем. Судя по всему, это были славяне, жившие не на Балканском полуострове, а где-то в ином месте поблизости от Черного моря, поскольку под Константинополь они прибыли не сухопутным путем, а приплыли на лодках-однодревках. В наиболее древних из дошедших до нас византийских источниках эти славяне традиционно именуются скифами или тавроскифами, однако целый ряд более поздних источников, восходящих, по мнению исследователей, к утраченным древним византийским сочинениям, прямо называет их русами. Переведенная на грузинский язык в 1042 г. греческая повесть об этом событии носит название «Осада Константинополя скифами, кои суть русские», а в среднеболгарском переводе Хроники XII в. Константина Манассии выражение «корабли таврских скиф» сопровождается глоссой «ветри руси». Кроме того, упоминание о том, что в нападении 626 г. на Константинополь принимали участие именно русы, содержится в византийской Типике Большой Константинопольской церкви IX—X вв., Патмосской рукописи X в. и хронографе греческого Ананима XVIII в. Наконец, источники сообщают нам, что после боя приплывшие славяне сжигали своих мертвецов, а обряд кремации господствовал в VI—VII вв. и в Приднестровье. Внимательно проанализировав эти, а также ряд

других данных, Я.Е. Боровский пришел к следующему выводу: «Таким образом, рассмотрение всех известных источников... позволяет сделать вывод о том, что вероятными участниками осады Константинополя в 626 г. были восточные славяне (русы) из Среднего Приднепровья, которые пришли под Царьград морским путем на ладьях-однодревках. Это был один из первых походов Руси на Константинополь»²⁷⁹. Весьма интересно и время появления славян у столицы Византийской империи. Поскольку поход аварского кагана был согласован с персами, напавшими на греков с востока, очевидно, что о времени начала войны все подвластные кочевому правителю племени были оповещены заранее. Тем не менее каган был вынужден простоять под Константинополем целый месяц, ожидая прибытия славянского войска. Я.Е. Боровский связал данный факт с календарной приуроченностью ежегодных торговых плаваний русов из Киева в Константинополь в X в. Подробно описавший их путь Константин Багрянородный так повествует о самом начале их «мучительного и страшного, невыносимого и тяжкого плавания»: «И в июне месяце, двигаясь по реке Днепр, они спускаются в Витичеву, которая является крепостью-пактиотом (данником. — М.С.) росов, и, собравшись там в течение двух-трех дней, пока соединяются все монокси-лы (лодки-однодревки. — М.С.), тогда отправляются в путь и спускаются по названной реке Днепр»²⁸⁰. Поскольку весь путь от Киева до Константинополя, по подсчетам Н.М. Воронина, занимал с остановками 35—40 дней, а при самом благоприятном стечении обстоятельств — 25—30 дней, то приплывшие к столице Византийской империи примерно 29 июля 626 г. славяне должны были отправиться в путь примерно за месяц до данной даты. Французский инженер Г. Боплан, посетивший Украину спустя тысячу лет после рассматриваемого похода древних русов на Константинополь, отмечал строгую календарную приуроченность начала на этот раз не торговых плаваний, описанных Константином Багрянородным, а именно военных походов запорожских казаков против турок по Черному морю: «Козаки выезжают

обыкновенно в море после дня Св. Иоанна и возвращаются не позже начала августа»²⁸¹. Приведенные факты свидетельствуют как об чрезвычайно устойчивой восточнославянской традиции отправляться в далекие военные походы, отпраздновав день летнего солнцестояния, так и о том, что приплывшие в 626 г. к Константинополю славяне вышли в путь, отпраздновав этот чрезвычайно значимый для них праздник.

После христианизации 24 июня было приурочено к празднику Иоанна Крестителя, который в народе назывался днем Ивана Купалы, но, несмотря на смену имен, сокровенный смысл праздника, как показывает пример запорожских казаков, остался все тот же. Представление о том, что отправляющееся в поход войско на земном уровне уподобляется движущемуся по небу солнцу, отразилось даже в свадебной восточнославянской песне, записанной в XIX в., где добывание женихом невесты описывается в виде военного предприятия:

Колесом сонечко на гору йде,
Колесом яснее на гору йде;
Полком молодой на посад йде,
Полком Ивасько на посад йде²⁸².

Все эти факты, хронологически отстоящие друг от друга на тысячу, а то и на полторы тысячи лет, показывают необычайную живучесть народных мифологических представлений, всего мироощущения нашего народа и осознания им своего истинного места в нашем мире.

Таким же жизнестойким оказалось и разобранное выше представление о боге солнца — истребителе врагов и предводителе в бою, идущее из глубины веков индоевропейской общности. Если чуть выше мы видели явные следы солярного культа у запорожцев XVII в., то в тот же век эти следы встречаются нам и у их донских собратьев. «Повесть об азовском сидении донских казаков», рассказывающая о героической обороне этого города

в 1641 г. пятью с половиной тысячами казаков от огромной двухсотпятидесятитысячной армии турецкого султана, вновь доносит до нас этот древний образ. Уже было изобретено и активно использовалось огнестрельное оружие, но бог Солнца все равно ходил между людей. Вот как об этом написал непосредственный участник обороны, автор «Повести», составивший ее через год после описываемых событий: «И многие атаманы видели, что текли у образа Ивана Предтечи из очей его слезы обильные в день каждого приступа. А в первый день, во время приступа, видели лампаду у его образа, слез полную. А при вылазках наших из города все видели басурманы — и турки, и крымцы, и ногайцы — мужа храброго и юного, в одежде ратной, ходившего среди боя с мечом обнаженным и множество басурман поражавшего. А мы того не видели. Лишь по убитым знаем мы, что то дело божие, а не наших рук: люди турецкие надвое рассечены! Послана с неба была над ними победа! И они, басурманы, о том нас много раз спрашивали, кто от нас из города выходит на бой с мечом. И мы говорили им: “То выходят воеводы наши”.

А всего сидели мы в Азове в осаде от турок с 24 июня 149 года до 26 сентября 150 года, 93 дня и 93 ночи. А в ночь на 26 день сентября турецкие паши со всеми турками и крымский царь со всеми своими силами за четыре часа до свету побежали, ока-янные, в смятении и трепете, от Азова-города, никем из нас не гонимые. С вечным позором ушли паши турецкие к себе за море, а крымский царь пошел в орду к себе, черкесы же в Кабарду свою, ногайцы пошли в улусы свои. И мы, казаки, как услышали об их отступлении, напали на их таборы тысячею человек. И взяли мы у них в таборах тогда языков, турок и татар живыми, четыреста человек, а больных и раненых застали мы с две тысячи.

И нам те языки на допросах и пытках все говорили единодушно, отчего среди ночи побежали от города паши и крымский царь со всеми своими силами: “В ночь ту с вечера было нам страшное видение. На небесах над нашими полками басурманскими шла с Руси от воевод царства Московского туча великая и страшная.

И стала она против самого табора нашего. А перед тою тучею идут по воздуху два страшные юноши, а в руках своих держат мечи обнаженные и грозятся на наши полки басурманские. В ту пору мы их всех узнали. И в ту же ночь страшные воеводы азовские в ратной одежде выходили на бой приступом на нас из Азова-города. Пластали нас надвое, вместе с конями. От того-то страшного видения и побежали из таборов турецкие паши и крымский царь»²⁸³. Образ небесных героев, как мы видим, несколько изменился, но его древняя солнечная основа, на которую указывает упоминание иконы Иоанна Предтечи в самом начале рассказа, осталась все та же. Весьма показателен и ответ казаков, которые, даже не видя божественных воинов, тем не менее сразу называли их своими воеводами.

Подобно тому, как на индивидуальном уровне облаченный в доспех с зеркалом воин стремился использовать силу солнечного света для ослепления неприятеля, так и на коллективном уровне славяне не только отправлялись в поход, отпраздновав день летнего солнцестояния, но и в бою пытались использовать силу дневного светила. В византийском тексте, посвященном чудесам св. Дмитрия Солунского, встречается описание того, как славяне-язычники попали на штурм Фессалоник именно с восходом солнца: «Итак, прошло три дня. Славянские суда проплывали в двух милях от стены каждый день, высматривая легкодоступные места, где они разрушат то, что собирались (разрушить). На четвертый день с восходом солнца все варварское племя одновременно издало крик и со всех сторон напало на стену города...»²⁸⁴ Специалисты датируют данное событие в промежутке между 615 и 620 гг. Спустя тысячу лет тот же Г. Боплан так описывает одну из тактических хитростей запорожских казаков: «Если попадают на встречу турецкие галеры или другого рода корабли, козаки преследуют их, атакуют и берут приступом. При этом они употребляют следующий прием: так как их челны возвышаются не более 2,5 фута над поверхностью воды, то козаки замечают неприятельский корабль или галеру гораздо раньше, нежели будут замечены сами; они тотчас

убирают мачты, справляются с направлением ветра и стараются держаться за солнцем до вечера. За час до солнечного захода они начинают усиленно грести в направлении галеры, пока не подойдут на расстояние мили, чтобы не потерять судно из виду и держатся на таком расстоянии до полуночи...»²⁸⁵, после чего идут на abordаж. Наконец, в описании тех же чудес св. Дмитрия Солунского встречается указание на то, что славяне, пытаясь в другой раз захватить Фессалоники (это событие различными исследователями относится к промежутку между 581 и 609 гг.), приняли решение о штурме города не просто соотнося его с положением солнца на небе, а в посвященный божеству этого светила день недели: «Наступило святое воскресенье, седьмой и последний день осады, и враги тогда, как будто стряхнув усталость предшествовавших дней, задумали предпринять на завтра против города сражение не на жизнь, а на смерть, дабы всем напасть по окружности на стены»²⁸⁶. Как видим, ведение боевых действий напирало на далекие языческие предки тогда, когда это было возможно, стремились синхронизировать с дневным светилом.

Яблоко как солнечный символ

Рассмотрев общий славянский миф о солнце — предводителе воинов и истребителе врагов, имеющем индоевропейские истоки, остановимся на двух частных вариантах этого общего мифа. Польский средневековый историк Длугош в своем сочинении приводит интересный рассказ об одном из походов Болеслава Кривоусого (1085—1138 гг.), объединившего под своей властью всю страну. Собравшись идти войной на пруссов и поморян, он собрал свое войско у Крушвицы, и к этому войску явился чудесным образом прекрасный юноша в белой блестящей одежде. Когда же войско подошло к Наклу, укрепленному городу поморян, чудесный юноша бросил в город золотое яблоко, ставшее предвестием победы, и исчез. Уже белая блестящая одежда юноши, его чудесное появ-

ление и исчезновение после выполнения своей миссии заставляют предполагать в нем солярный персонаж. Что же касается золотого яблока, брошенного им во вражеский город, то оно представляет собой символический образ дневного светила, как это следует уже из русской загадки о солнце и небе: «Золотое яблочко по серебряному блюдечку катается»²⁸⁷. На Руси эта своеобразная мифологема нашла свое отражение на новгородской иконе XV в. (рис. 18), изображавшей знаменитое чудо иконы Богоматери во время битвы жителей этого города с суздальцами 25 февраля 1170 г. Андрей Боголюбский, правитель самого могущественного в тот момент на Руси Владимиро-Суздальского княжества, годом раньше взял и подверг страшному разгрому Киев и теперь, решив полностью подчинить своей власти всю страну, послал огромное войско во главе со своим сыном Мстиславом Андреевичем покорить и северную столицу Руси. В верхнем регистре иконы показано торжественное перенесение иконы Богоматери, в среднем — безрезультатные переговоры новгородских послов с сыном Андрея Боголюбского, после чего суздальское войско стало обстреливать защитников города из луков. Одна из вражеских стрел попала в вынесенную на новгородскую стену икону Богоматери, после чего божественный гнев обрушился на святотатцев. В свете нашего исследования наибольший интерес для нас представляет нижний регистр иконы, показывающий конкретный механизм проявления этого самого божественного гнева. Слева из ворот города выезжает новгородская рать, возглавляемая святыми Георгием, Борисом и Глебом, посланных Богоматерью на помощь горожанам. Справа изображено сбившееся в кучу суздальское войско, в самом центре которого, как это могут увидеть на оригинале иконы посетители Третьяковской галереи, нарисован красный шар. Хотя письменные источники и обходят молчанием эту подробность, однако в свете приведенных выше материалов очевидно, что этот шар символизировал собой солнце, брошенное в самую гущу вражеского войска и предопределившее его сокрушительное поражение от более малочисленной новгородской дружины. Этот солнечный

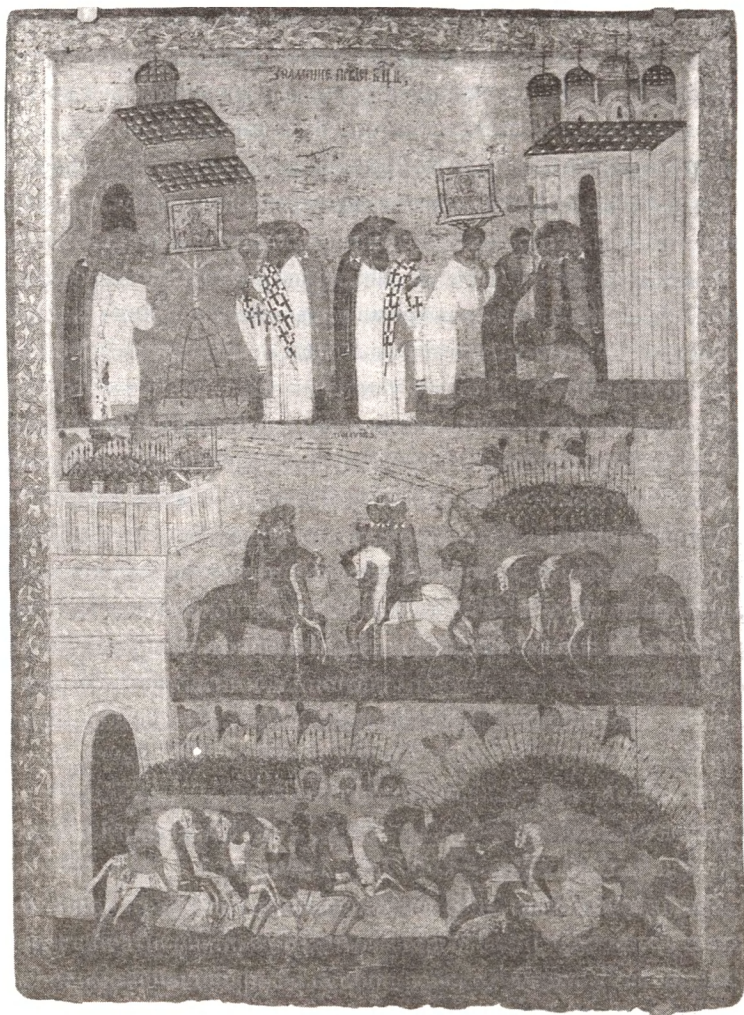


Рис. 18. Битва новгородцев с суздальцами. Новгородская икона XV в.

символизм еще более усиливается тем обстоятельством, что из возглавляющих защитников города трех святых все три, как было показано ранее, обладают четко выраженными солярными чертами, а само их количество, весьма вероятно, указывает на отмеченную выше трехчастность дневного светила в русской народной тради-

ции. Один из этих святых уже начинаст поражать врагов Новгорода своим копьём, по всей видимости, незримо для участников битвы. Хорошо был известен данный вариант солнечного мифа и южным славянам, как мы можем заключить по сербской песне «Солнцева сестрица и папа Тираны». Песня начинается с описания чудесного вида этой сверхъестественной девушки:

Как в кринице ледяна водица,
На водице сербрыный стульчик,
А на стуле да красна девица:
По колено желты у ней ноги
И по плечи золочены руки,
А волосы — нити шелковые.

Услыхав о ее необыкновенной красоте, мусульманский папа Тираны решает жениться и посылает за ней конную рать.

Увидала конных красна девица
И такое слово говорила:
«Слава богу, чудо приключилось!
Неужели сам папа свихнулся?
Да кого же хочет взять он в жены?
Хочет взять он солнцеву сестрицу,
Двоюродну месяца сестрицу,
И Денницы светлой посестриму!»
Молодая поднялась со стула
И в карманы руки опустила,
Три яблока золотых достала
И в небесны выси запустила.
Встрепенулись сваты, все шесть сотен:
Кто всех раньше яблоко поймает?
Но упали три молнии с неба:
Первая двух деверей сразила,
А другая — сватов, все шесть сотен,

А уж третья — и папу Тираны.
И не спасся ни один наездник,
И про гибель некому поведать²⁸⁸.

Как следует из слов самой девушки, сверхъестественным персонажем, владеющим золотыми яблоками, оказывается родная сестра Солнца, обладающая солярной природой, дополнительно подчеркиваемой двукратным упоминанием в самом начале песни золота — наиболее связанного с дневным светилом металла. Сами золотые яблоки в данном контексте оборачиваются молниями, по всей видимости, шаровыми, но это более позднее рационалистическое переосмысление первоначального образа. Сопоставление польского, русского и сербского источников свидетельствует об общеславянском происхождении данного мифа, равно как и о том, что золотой шар способен самостоятельно уничтожить вражеские войска безо всякой дополнительной помощи со стороны святых, как это было показано на новгородской иконе. Изначально данный золотой шар символизировал собой солнце, однако впоследствии, с постепенным забвением первоначального смысла, он мог восприниматься и как шаровая молния.

Связь коня и солнца у индоевропейцев

Исследование второго локального варианта славянского военно-солярного мифа имеет смысл начать с одного из памятников средневекового германского эпоса, в котором, как неоднократно отмечали исследователи, нашли свое отражение фрагменты как русского героического эпоса, так и мифологии балтийских славян. Имеется в виду немецкая средневековая поэма *Dietrichs Flucht*, время создания которой датируется специалистами 1285—1290 гг. Речь в ней, в частности, идет о сватовстве Ортнота, племянника Ильи Русского по матери, к дочери Махорела, правителя Судерса, рубившего головы всем ее женихам. Илья

просит отложить поход до весны, поскольку ему надо съездить на Русь привести с собой дружину. Дальнейшее содержание поэмы А.Н. Веселовский пересказывает так: «Их предприятие удастся благодаря посредничеству паловливого духа Альбериха, который оказывается настоящим отцом Ортнита, номинальный не назван. Никому не видимый, Альберих проник во дворец Махорела, заявляет, что прислан сватом, и когда король неистовствует, желая схватить незримого посланца, и требует от него верительной грамоты, Альберих дает ее ему — в виде попцетины. Судерс взят, и войско Ортнита идет на Монтобур; его ведет Альберих, верхом на коне Ортнита; видно лишь знамя в его руках; все дивуются, а Ортнит говорит, что это ангел Божий указывает им путь. Ночью Альберих пробирается на городскую стену, портит весь босвой снаряд и сбрасывает его в ров»²⁸⁹. Целый ряд моментов в этом повествовании указывает на его славянское происхождение. Как указывали еще дореволюционные исследователи, Илья Русский германского эпоса — это Илья Муромец отечественных былин, слава о котором уже тогда жила далеко за пределы самой Руси. Явную параллель в русском героическом эпосе имеет и мотив порчи сверхъестественным героем вооружения противника, лишаящего его возможности сопротивляться княжеской дружине. Он встречается нам в былинах, ~~о~~ ~~уже~~ упоминавшемся выше Волхе Всеславьевиче, проникнувшем в соколином обличье в столицу враждебного царства:

А в та поры, Волх, он догадлив был:

Сидючи на окопке косяцатом,

Он те-то-де рсчи повыслушал;

Он обернулся горностаем,

Бегал по подвалам, по погребам,

По тем высоким терсмам.

У тугих луков тстивки накусывал,

У каленых стрел жалезцы павыпымал,

У того ружья всьд у огнєнного

Кремьня и помполы повыдергал,
А все он в землю закапывал²⁹⁰.

Стоит отметить, что и данная былина заканчивается описанием того, что Волх Всеславьевич убивает своего противника, сам становится царем в его царстве и женится на его вдове. Однако, в свете нашего исследования, для нас представляет еще больший интерес отраженный в германском эпосе мотив о том, как не видимый никому Альберих ведет верхом на коне со знаменем в руках войско Ортнита и Ильи Русского. Разительную аналогию этому мы видим в описанных Саксоном Грамматиком религиозных верованиях живших на острове Рюген ран, самом могущественном племени балтийских славян: «В Арконе содержался в удивительной чести и холе священный конь Святовитов, белый с длинными, никогда не стриженными, гривой и хвостом: стричь их почитается беззаконием. Один только жрец Святовита имел право кормить коня и на него садиться. На нем, по верованию Ран, Святовит выезжал на войну против врагов своей святыни. Не раз, бывало, простоявши всю ночь в конюшне, утром конь явился весь покрытый потом и забрызганный грязью, как будто проскакал далекий путь: в ту ночь, думал народ, на нем ездил великий бог Арконский. Также гадали этим конем. Вознамерившись предпринять войну, приказывали служителям воткнуть в землю перед храмом три пары копий в одинаковом расстоянии: к каждой паре привязывалось третье копые поперек. Перед самым началом похода жрец, произнеся торжественную молитву, выводил коня за узду из сеней храма и вел на скрещенные копыя: если конь, перешагивая каждое поперечное копые, подымал сперва правую ногу, а потом левую, то видели в этом счастливое знамение и были уверены в успехе войны; если же он хоть один раз выступал левою ногою, то отменялось задуманное предприятие. Также морское плавание не иначе почиталось надежным, как если три раза сряду шаги коня предсказывали успех. При этих гаданиях Ране, без сомнения, верили, что сам Святовит объявлял волю

свою чрез своего священного коня»²⁹¹. Итак, посредством своего священного белого коня Святovit не только объявлял свою волю и предсказывал успех или неудачу похода, но и лично, невидимо для людей, выезжал из своего храма против врагов. На тесную связь божества и его коня указывает и то, что, согласно все тому же Саксону Грамматику, в Арконе рядом с идолом Святovита находилось седло, узда и огромный меч (оружие, которое, как было показано выше, также ассоциировалось с солярной символикой), ножны и рукоять которого были отделаны серебром и отличались прекраснейшей резьбой. Эта же связь, как показал в своем докладе «Славянские языческие верования в устье Одры» В. Филиповяк, не ограничивалась собственно Рюгеном и встречается на территории Польши: «Раскопками в Волине открыты остатки языческого храма — срубной постройки размерами 5×5 м, располагавшейся на возвышении. Здесь же найдено бронзовое изображение коня. <...> Из Волина происходит также деревянное резное изображение Святovита»²⁹².

Совпадает и мотив сверхъестественной сущности невидимого всадника. Гельмольд, как и все остальные немецкие хронисты, описывает ранского бога как верховного у всех балтийских славян: «Среди множества славянских божеств главным является Святovit, бог земли ранской, так как он — самый убедительный в ответах. Рядом с ним всех остальных они как бы полубогами почитают»²⁹³. Отголоски этого представления заметны и в германском эпосе. Хотя для немцев Святovit был богом враждебного народа, с которым они долго и ожесточенно воевали, и к тому же с христианской точки зрения любой языческий бог представлялся дьяволом, тем не менее Ортнит называет Альбериха ангелом Божьим. Столь высокий статус, неожиданно даваемый языческому божеству своих заклятых врагов, может найти свое объяснение лишь в том исключительном почете, которым пользовался Святovit у западных славян. Установив, кто же на самом деле скрывался за образом Альбериха в германском эпосе, стоит вспомнить, что еще Л. Нидерле писал, что Святovit у ран первоначально

был солярным божеством, лишь впоследствии превратившимся в бога войны. Подтверждает это мнение выдающегося чешского историка как упоминавшийся выше факт, что и в более поздние времена праздник Святовита справлялся на Рюгене в день летнего солнцестояния, так и само значение его имени, которое в Житие св. Беннона объясняется следующим образом: «*Сванте* значит на славянском языке *святой*, а *вит* переводится словом *свет*». Приводя это свидетельство, А. Гильфердинг писал: «Стало быть, имя верховного бога балтийских славян значит *Святой свет*, или вернее, *Святой светлый*»²⁹⁴.

Про солярный характер Святовита говорит и белый цвет его священного коня, дополнительно подчеркивавший солнечную природу этого животного. Представления о связи коня с дневным светилом зародились у индоевропейцев (которые, по мнению ряда исследователей, и были тем народом, который первым приручил это животное) в эпоху их общности. В ведийских гимнах, посвященных мифическому коню Дадхикра, это благородное животное сравнивается с солнцем:

Дадхикра со (своею) силой протянулся через пять
народов,
Словно солнце со (своим) светом через воды.
(РВ IV, 38, 10)

Однако в индийской традиции с дневным светилом связывался не только мифический конь, но и конь вообще. В похоронном слове коню поэт высказывает ему такое пожелание: «Пусть ты сменишь свой свет, как (солнце) на небе!» (РВ X, 56, 2). Понятно, что подобные ассоциации были бы невозможны для архаичного сознания, если бы между солнцем и этим животным не существовало какой-либо связи. Ираноязычные кочевники массагеты в VI в. до н.э. объясняли эту связь так: «Солнцу они приносят в жертву коней, полагая смысл этого жертвоприношения в том, что самому быстрому богу нужно приносить в жертву самое

быстрое существо на свете»²⁹⁵. Объяснение русских крестьян XIX в. несколько отличалось от предыдущего, но точно так же подчеркивало параллелизм между конем и дневным светилом: «Конская голова есть символ солнца, начинающего появляться над горизонтом, или, по понятию язычников, солнце, рождаясь на свет, потому что при рождении жеребенок прежде всего выставляет на свет свою голову. Таким образом и нарождающееся солнце сначала выставляет на свет свою конскую голову»²⁹⁶. Об устойчивости этого представления свидетельствует и то, что в русских загадках солнце также описывается как жеребенок: «Сивенький жеребчик в дверь не пролезет»²⁹⁷. В свете уже отмеченной солярной природы «двосверного» Егория весьма показательно, что в ряде мест посвященный этому святому день воспринимался именно как лошадиный праздник: «...Ягорий празнуєца как лошадиный праздник: јон ведь верхом на лошади змєя погубил. И до сих пор, а этот день всих лошадей сгоняють к церкви, выносят образ Георгия Победоносца, обходят с јим вокруг лошадей и крапать святой водой»²⁹⁸. Приводимое здесь объяснение является явно вторичным, пытающимся объяснить связь между данным святым и лошадьми в условиях, когда солярная природа как коня, так и Егория стала уже забываться. Выше уже приводилась мифологема о том, что солнце едет по небу на конях, а в Древней Руси амулеты в виде ~~лошадей~~ украшались солярным орнаментом, однозначно указывавшим на солнечную природу этих животных. Как мы видим, на одном таком коньке-амулете нанесено семь кружков, что соответствует семи дням недели. Стоит отметить, что у всех трех частей славянства полностью совпадают представления и о масти коня, на котором ездили солярные персонажи. О белом коне Святовита западных славян было уже сказано выше. В русских заговорах неоднократно подчеркивается, что Егорий ездит именно на белом коне: «Егорий храбрый, садись на белого коня!» или «Егорий храбрый на белом коне булатным копьєм подпирается»²⁹⁹. Аналогичные представления встречаются нам и в украинском заговоре, где данный цвет соотносится не только

с конем, но и со святым: «Ехав Юрий на белом коне, белы губы, белы зубы, сам белый, в беле одягся, белым подперцався»³⁰⁰. Предшествовавший «двоeverному» Егорию-Юрию языческий Ярила опять-таки ездит на белом коне согласно бытовавшим еще в XIX в. у белоруссов представлениям: «Белоруссы представляют себе “Ярылу” молодым, красивым, разъезжающим на белом коне, в белой мантии, с венком из цветов на голове; в правой руке он держит человеческую голову, а в левой — маленький снопок ржаных колосьев»³⁰¹. Обратившись к южнославянскому арсалу, мы увидим, что хорваты представляли себе солнце молодым воином на белом коне, а, согласно представлениям сербов, дневное светило также ездит на белых лошадях³⁰².

Необходимо отметить, что к эпохе индоевропейской общности восходит не только представление о солярной природе коня, но и рассмотренный выше миф о том, как невидимый для людей бог верхом на коне ведет за собой войско. Описывая поход Ксеркса на греков, Геродот отмечает следующую подробность: «Царю предшествовало 1000 отборных персидских всадников, за ними двигалась 1000 копьеносцев (также отборных) с копьями, обращенными к земле. Потом шло 10 священных так называемых нисейских коней в роскошной сбруе. Нисейскими же называются эти кони вот почему. Есть в Мидии обширная равнина под названием Нисей. На этой-то равнине и разводят таких больших коней. За этими 10 конями двигалась священная колесница Зевса, которую везло 8 белых коней. Позади самих коней следовал пешком возница, держа в руках узду, так как никто из людей не мог подниматься на сиденье этой колесницы. За этой колесницей ехал сам Ксеркс на колеснице, запряженной нисейскими конями»³⁰³. Зевс данного фрагмента — это Ахура Мазда иранской мифологии. Хотя запряженная белыми конями священная колесница верховного бога находилась не впереди, а в середине войска, со значительной степенью вероятности мы можем предположить, что изначально незримо возглавлявший персов бог вел за собой их войско. В этом нас убеждает как то

обстоятельство, что колесница Ахуры Мазды находилась непосредственно перед колесницей самого царя, который первоначально должен был находиться впереди своей армии, так и свидетельство более позднего римского автора Курция Руфа. Он отмечал, что у персов был обычай не выступать в поход до восхода солнца. Когда же дневное светило появлялось, над царским шатром поднималось блестящее изображение солнца, сделанное из стекла. Впереди войска на серебряном алтаре несли вечный священный огонь, за которым шли маги, распевавшие древние гимны. За ними шествовало 365 юношей в пурпурных плащах, символизировавших собой, вероятно, количество дней солнечного года. Далее следовала колесница, посвященная Юпитеру, т.е. Ахура Мазде, а за ней конь, посвященный солнцу. У восточных соседей иранцев сохранилась исторически более ранняя форма данного ритуала, возникшая еще до изобретения и начала широкого использования колесниц. В Индии как в ведийскую, так и в более позднюю эпохи был зафиксирован ритуал апвамедха (буквально «жертвоприношение коня»). Суть его состояла в том, что царь, желавший потомства, в день солнечного равноденствия выпускал на свободу своего самого сильного белого жеребца и вместе с войском следовал за ним, подчиняя на своем пути все земли, по которым проходил священный конь. Поход продолжался год, т.е. то время, в течение которого Земля совершала полный оборот вокруг солнца. Ровно через год, в день солнечного равноденствия, процессия возвращалась, после чего в течение 12 дней царь предавался воздержанию, подвергаясь физическим лишениям и испытаниям. Затем возводилось ориентированное на восток особое ритуальное сооружение, строился алтарь, разжигался священный огонь, после чего жеребца впервые после целого года воздержания случали с кобылицей, впрягали с правой стороны вместе с другими тремя жеребцами в колесницу, на которой царь, следуя на восток, подъезжал к водоему. Там коня привязывали к столбу, над которым иногда устанавливалось колесо, знакомый нам солнечный символ, после чего три глав-

ные жены царя умащивали и украшали его, а затем совершалось и само жертвоприношение коня. Главная жена, вступавшая с жеребцом в мистический брак, золотой иглой отделяла голову коня, которая должна была обеспечить царю духовную энергию, вторая жена отделяла серебряной иглой туловище коня для обретения царем физической силы, а третья жена бронзовой иглой отделяла хвост коня, дарующего царю богатство скотом. Индийские арии придавали столь большое значение этому ритуалу, что считали, что тот царь, который сумеет совершить сто ашвамедх, обретет столь великую мистическую силу, что будет способен низвергнуть Индру, верховного бога индийского пантеона, и, заняв его место, станет повелителем всей вселенной. Об индоевропейских корнях данного индийского ритуала и его связи с представителем верховной власти свидетельствует и тот факт, что его заключительная часть находит свое полное соответствие на западном конце индоевропейского мира, у римлян и кельтов, что уже давно отмечалось различными исследователями: «Обращает на себя внимание полное совпадение целого комплекса ритуалов, связанных со “священным царем” (*rex sacrorum*) и царским святилищем *Regia* в Риме (ритуал *Equus October* “Конь октябрьский”), с аналогичным древнеиндийским комплексом обрядов Ашвамедхи, совершавшимся при коронации “царя”. То же самое можно сказать и об особом комплексе обрядов, совершаемых особым “жрецом-друидом” при древнекельтском царстве. Такое совпадение ритуалов с одинаковым наименованием в разных исторических индоевропейских традициях позволяют реконструировать у древних индоевропейцев образ “священного царя” как-, символизирующего единство и благополучие всего сообщества...»³⁰⁴ Что касается упомянутого древнеримского обряда *Equus October*, ежегодно совершавшегося в Риме 15 октября, в день осеннего равноденствия, то в его ходе убивали и расплечивали на части священного коня — правого в парной упряжке, победившей в конном состязании. Жители двух кварталов «вечного города» боролись за его голову, которую затем украшали

венком и прикрепляли к стене царского дворца. Хвост коня от-носился к стене священного помещения Regia, что указывает на изначально царский характер этого праздника. Само латинское название праздника, связанного с его календарным приурочением к октябрю, совпадает с древнеиндийским названием месяца (сентябрь—октябрь по нашему стилю) asvayui — «месяц Ашвинов» (букв: «месяц запряжки лошадей», др.-инд. uui — «запрягать»). Сам обряд посвящался богу войн Марсу, который в древности выступал и в качестве бога-покровителя расселения и освоения новых земель³⁰⁵. О кельтском же правителе Гиральд Камбийский писал, что тот при своей коронации участвовал в жертвоприношении белой кобылы и имитировал совокупление с ней. Затем король должен был искупаться в воде, в которой варилось мясо священного животного, и только после этого считался посвященным в новый сан.

В языческой Руси ритуал, аналогичный индийскому жертвоприношению коня, непосредственно зафиксирован не был, однако его явным отголоском является известный сказочный мотив чудесного преображения героя путем пролезания им через голову волшебного коня Сивки-бурки: «Вымолвив сию речь, влез коню в левое ушко, ~~написался, наелся~~ и нарядился, а в правое ушко вылез и стал такой молодец, что ни вздумать, ни взгадать, ни пером написать, ни в сказке сказать, и сел на своего доброго коня, и бьет его по крутым бедрам»³⁰⁶. Именно в этом новом обличье и на чудесном коне Иванушка-дурачок оказывается способным пройти установленное отцом невесты испытание, жениться на царевне и в конечном итоге самому стать царем. Следует отметить, что та же сказка подчеркивает преемственность данной способности чудесного перевоплощения, полученного героем от своего умершего отца-колдуна в благодарность за то, что он, единственный из всех трех братьев, отважился прийти по завещанию родителя на его могилу в полночь: «На третью ночь пришла очередь Иванушке-дурачку идти к отцу на могилу, он, дождавши обыкновенного часа, пошел туда, взяв с собою хлеба, и,

припавши на кладбище, лег на отцову могилу. В самую полночь опять камень с могилы свалился и могила раскрылась, а оттуда выпел старик, его отец, и спросил: “Который сын сию ночь ко мне пришел?” Иванушка-дурачок ему отвечал: “Я, батюшка, дурак, меньшой твой сын к тебе пришел”. Тогда старик крикнул своим громким голосом: “Гей, Сивка-бурка, верхняя коверка, стань передо мной, как лист перед травой”. Конь бежит, земля дрожит, из ушей дым столбом, а из ноздрей пламя пышет. Старик влез коню в ушко, напился, наелся и нарядился, а из другого ушка вылез, стал такой молодец, что ни вздумать, ни взгадать, ни пером написать, ни в сказке сказать, и сказал своему сыну, Иванушке-дурачку: “Сын мой любезный, возьми себе вместо последнего моего благословения этого коня и владей им так, как я владел, он тебе пригодится”. Потом старик влез опять коню в ушко, разрядился и в другое вылез, стал опять по-прежнему и отпустил доброго того коня в чистое поле, в зеленые луга гулять, и когда пестухи пропели, старик упал в могилу, а Иванушка-дурачок, наложив на нее камень, пошел домой и лег спать»³⁰⁷.

С другой стороны, известное летописное сказание о смерти Олега от змеи, выползшей из конского черепа, вновь подчеркивает связь княжеской власти и головы этого животного, на сей раз в негативном аспекте. Если начальная стадия индийской ашвамедхи, а именно поход за белым конем, с целым рядом подчеркнуто солярных моментов, находит свою аналогию и объяснение в представлениях балтийских славян о священном коне Святовита, незримо едущего на нем и ведущего за собой в бой их дружины, то заключительная ее часть имеет свое соответствие в русских сказках и летописях, что позволяет предположить бытование подобного ритуала некогда и у наших далеких предков. Отголоски восходящих ко временам индоевропейской общности представлений о связи коня и дневного светила мы видим и в средневековой легенде об основании города Боголюбово. В 1154 г. Андрей Боголюбский тайно бежал в Суздаль от правившего в Киеве своего отца Юрия Долгорукого, взяв

с собой чудотворную икону Богородицы. В посвященном ей «Сказании» данная икона, написанная, по преданию, с натуры самим евангелистом Лукой, сразу наделяется ярко выраженными солярными чертами: «Яко бо слнце сотвори Бгъ, не на единомъ мѣсте постави, егда свѣтитъ обходя всю вселенную, лучами осѣщаетъ, такоже и сии образъ пречстыя влѣчца ипсея Бдца и прснодвы Мрия, не на единомъ мѣсте чюдеса и дары исцѣленія источаетъ, но обходяще вся страны и миро просвѣщаетъ, и от недугъ различныхъ избавляетъ»³⁰⁸. Чудотворную икону, которая впоследствии под именем Владимирской иконы Богоматери стала одной из главных святынь Руси, торжественно установили на коня и двинулись в путь. Если Лаврентьевская и Ипатьевская летописи просто констатируют бегство Андрея с иконой от отца, то посвященные русским князьям статьи, помещенные перед Комиссионным списком Новгородской первой летописи, уже более подробно описывают случившееся в дороге чудо: «И помолися князь Андрѣи тои чюднѣи иконѣ матери божии, и взя икону святую ту икону без отча повелѣния, и поѣха на Русскую землю съ своєю княгинєю и съ своимъ дворомъ... и многа чюдеса быша, идущемъ имъ до Володимѣря, от чюдныя иконы матери божии; и постави си храмъ на рѣцѣ Клязмѣ, 2 церкви каменны во имя святыя Богородица, и сътвори град и нарече ему имя: се сѣсть мѣсто Боголюбимое. Ту же коня много били, а конь с того мѣста съ иконою не идеть...»³⁰⁹ Со временем основание города обрастало все новыми и новыми подробностями, которые в советское время достаточно резонно объясняли следующими обстоятельствами: «Строительство замка, знаменовавшее очень дерзкий и крутой шаг князя, поставившего под свой надзор нерльское устье, должно было вызвать сильное недовольство старобоярской знати. Поэтому основание замка было обставлено организованными преданным князю духовенством “чудесами”. Рассказывали, что когда Андрей шел с юга в Ростово-Суздальскую землю, взяв с собой в Ростов “чудотворную” икону Богородицы, кони, везшие святыню, якобы остановились на месте Боголюбова, и их не могли

сторонуть с места. Рассказывали еще, что сама Богородица явилась князю, когда он спал в походном шатре, — она молилась за него Христу, беря его под свое “высочайшее покровительство”. <...> В связи со всеми этими обстоятельствами и новый город был назван Боголюбовым (“место богом любимое”), а самого князя прозвали Боголюбским»³¹⁰. Покровительство Богородицы никак не помогло Андрею Боголюбскому, в конце концов убитому женой и своими приближенными — случай практически беспрецедентный в средневековой русской истории. Однако весьма интересна календарная приуроченность всех этих чудес: по более позднему преданию, все эти чудеса на месте будущего Боголюбова произошли 18 июня, т.е. буквально за неделю до летнего солнцестояния, а сам праздник Владимирской иконы Богоматери отмечается 23 июня, накануне языческого дня Ивана Купалы. Анализ чудес, совершенных данной иконой во время своего пути из Киева и описанных в «Сказании», привел Г. Филипповского к совершенно однозначному выводу: «“Присхала Купаленка на семидесяти тележеньках. Привезла Купаленка добра и здоровья, богатства и почести”. Этот обрядовый приговор девушек, записанный в навечерье 23 июня, представляет собой как бы краткое изложение “Сказания о чудесах Владимирской иконы”. Икона едет во Владимир, совершая чудеса и исцеления»³¹¹. Исследователь совершенно справедливо отметил языческую подоснову нового христианского праздника, установленного Андреем Боголюбским. Помимо образа коня, солярная символика которого хорошо прослеживается со времени индоевропейской общности, о солнечном подтексте данного ритуала говорит как прямое сравнение чудотворной иконы с солнцем в «Сказании», календарной близостью нового христианского праздника с днем Ивана Купалы, так и указанная Г. Филипповским семантическая близость праздника летнего солнцестояния и приписываемых иконе чудес. Еще больше в пользу связи индийского и славянского ритуалов говорит то, что в результате подобного отъезда Андрея Боголюбского политический центр Руси навски переместился из Киева

на Северо-Восток. Если во время апшамедхи свободно идущий конь указывал царю те земли, которые последнему надлежало завоевать, то в русском предании остановившийся конь указывает князю место основания будущего города. В обоих случаях поведение этого животного наглядным образом сообщает людям волю божества, причем, как следует из выписанного материала, божества солярного. Хотя здесь мы не имеем завоевания окрестных земель, как в индийской традиции, однако политическая подоснова солярно-конного ритуала, указывающего правителю путь, присутствует и в русской легенде. Следует отметить, что основание Боголюбово является наиболее ярким, но отнюдь не единственным свидетельством существования подобного ритуала на Руси. Аналогичный способ определения места для закладки на этот раз не города, а обычной церкви встречается нам спустя века и на Русском Севере. Предание о постройке Горно-Шелтозерской Ильинской церкви так описывает данный способ, к которому пришлось прибегнуть из-за разногласий среди крестьян: «Желание общее состояло устроить церковь на берегу озера Шелтозера, ~~на заре~~, где зимняя дорога пролегает, а некоторые пожелали в том месте, где ныне существует. И при споре помолились Господу Богу и угоднику его святому пророку Илии и на жеребце из деревни Тихоништы Кургановых навалили первое дерево и с озера оного отпустили на произвол Божий: где остановится, тут и угодно будет святому пророку Ильи.

По сему жеребцу, мимо прошед описанную гору, прошел в деревню Тихоништу, не доходя оной, в поле с дороги в сторону вышел, пришедши к той самой березе знаменитой, на кося была икона святого пророка Илии, тут остановился и заржал. Общество, помолившись Богу, на том самом месте заложило церковь оную»³¹². Если в случае с Андреем Боголюбским данный ритуал встречается нам в княжеской среде, то спустя века он применяется простыми крестьянами. Тот факт, что практически один ритуал используется на почти противоположных концах Руси спустя много столетий как в высших, так и в низших слоях общес-

ства, говорит не только о его устойчивости, но и очень глубоких корнях в отечественной традиции. На наш взгляд, оба этих случая являются отголосками древнего славянского языческого обряда, генетически связанного с индийской апвамедхой, но уже преломленного и переосмысленного в свете христианской религии. Косвенно в пользу единого источника индийской и русской традиций говорит и географическая близость способа определения места для основания Боголюбова к месту зарождения данного индоевропейского ритуала: «Таким образом, данные о распространении ритуальных захоронений коня показывают, что именно южнорусские степи — центр доместикации лошадей — были той древнейшей областью, где впервые возник культ коня еще в конце IV тысячелетия до н.э. и где он сохранился на протяжении всей эпохи энсолита и бронзового века. Южнорусские степи входили в зону формирования общности индоевропейских диалектов, и есть основания в племенах ямной культурно-исторической общности видеть древнейших ариев — предков индоиранцев»³¹³. Как видим, археология позволяет нам достаточно точно определить не только место, но и время возникновения данного комплекса мифологических представлений.

Солнце как знамя

Заключая анализ этого второго варианта солярно-воинского славянского мифа, следует обратить внимание, что в германском эпосе Альберих, невидимо ведя на коне за собой войско, держал в руке знамя, которое только и было видно следовавшим за ним воинам. Эта подробность выводит нас на целый комплекс славянских представлений о солярной природе этого воинского символа. С одной стороны, католические источники отмечают, что священное знамя представляло собой важную черту культа верховного бога западных славян: «Принадлежавшее Святовиту знамя, так называемая *станица*, была для ранского народа выше

всех властей и учреждений. По словам Саксона, ране, когда несли станицу перед собою, считали себя вправе касаться всего, и божеского, и человеческого; — что бы им ни вздумалось, на все они покушались; разорить город, ниспровергнуть алтари, уничтожить всякие законы, разрушить и сжечь все дома на Ране могла бы эта станица; и до того, говорит датский историк, они предались этому суеверию, что небольшой кусок ткани превышал своею властью силу самого ранского короля»³¹⁴. Понятно, что божественное знамя лишь потому могло превyšать своей властью силу ранского короля (власть которого также носила сакральный характер), что представлялось этому племени более священным. Представление ран о том, что они, следуя за станицей, могут смело отважиться на любое дело, представляется аналогичным мифу этого же племени, что в поход их ведет на своем священном белом коне Святovit, которому принадлежало и само священное знамя. Понять непосредственную причину сакральной значимости языческого знамени нам поможет сербская сказка «Почему у людей ступня не ровная». Она фиксирует следующие, чрезвычайно любопытные представления южных славян о дневном светиле: «Когда черти отступились от бога и удрали на землю, они и солнце с собой прихватили, царь чертей насадил солнце на палку и носил его на плече. Пожаловалась земля богу, что спалит ее солнце дотла, вот бог и послал святого архангела проведать, как бы у чертей солнце отобрать». Спустившийся с небес архангел подружился с предводителем чертей. «Вот припили они к морю и стали купаться, а палку с солнцем черт в землю воткнул». Стали приятели нырять на спор, а черт боится, как бы архангел не украл у него солнце. «И тут его осенило: плюнул черт на землю, и его плевок превратился в сороку. Назначил черт сороке солнце стеречь, пока он за морским песком нырять будет». Первым на морское дно нырнул архангел, а когда следом за ним нырнул и царь чертей, архангел украл солнце и бросился бежать с ним на небо. Однако сорока застрекотала, черт выпрыгнул и бросился в погоню. Он уже почти настиг архангела, но не смог

отнять у него солнца и успел только вырвать у него из ступни лишь кусок мяса. В память об этом бог сделал неровной ступню и у людей³¹⁵. В другой сербской легенде о возвращении солнца с аналогичным содержанием, приводимой А.Н. Афанасьевым, противниками выступают сатана и архангел Михаил.

Для нас представляют ценность две черты этого сюжета: то, что солнце, наподобие знамени, носится на копье, и то, что обладает им не просто какой-нибудь бес, а их верховный владыка — царь чертей или сатана. С этими данными южнославянского фольклора следует сопоставить изображения знамен в Древней Руси. Проанализировав более 3,5 тысячи их изображений в рукописях, М.Г. Рабинович отмечает, что на их навершии изображался либо знак Рюриковичей в виде трезубца или двузубца, либо шар, причем желтого цвета: «На миниатюрах Лицевого свода навершия стягов изображаются всегда одинаково: в виде желтого кружочка или шарика. Исключение — стяг Андрея Боголюбского (1151 г.) с навершием в виде крестообразной фигуры с такими же шариками на трех концах креста»³¹⁶. Аналогичные изображения встречаются и в более древней Радзивилловской летописи. Если судить по тем же миниатюрам, то традиция помещать шар, причем достаточно большого размера, на навершие знамени, восходит к языческой эпохе, и подобный символ мы видим уже на стяге дружины Святослава. Как следует и из желтого цвета шара, и из сопоставления с сербским фольклором, это навершие на древнерусских стягах символизировало собою солнце, зримо показывая, какая сила ведет за собой русских воинов. Подтверждением правильности подобной трактовки летописных миниатюр является как пластина с княжеским знаком Святослава из Саркела, речь о которой пойдет в следующей главе, так и сохранившаяся до XIX в. у русских крестьян традиция изображения Егория-Ярилы, солнечная природа которого была показана выше. Среди ритуалов, совершавшихся 23 апреля, в посвященный этому божеству день, П.С. Ефименко отметил и следующий: «В этот день в первый раз воздвигали изображение

бога Ярила: палку с шаром или с конской головой...»³¹⁷ В своем исследовании о Яриле тот же исследователь подчеркивал, что дневное светило ассоциировалось с головой жеребенка, из чего следует, что конская голова и шар выступали во время Егорьева дня двумя взаимозаменяемыми символами солнца. Поскольку в языческую эпоху оно было одним из главных божеств древних славян, завершить этот обзор следует известием Титмара Мерзбургского, так писавшем о западнославянском племенном союзе лютичей, в состав которого входило и упоминавшееся выше племя ран: «Видя перед ратью своею священные знамена, лютичи верили, что идут за своими богами». В другом месте этот же автор подчеркивал, что «лютичи шли в поход, неся перед собою своих богов»³¹⁸. Поскольку знамя было сакральным предметом, зримым символом божества, то изображение на нем изображения солнца полностью соответствовало рассмотренному в этой главе мифологическому представлению о том, что славян ведет за собой в бой божество, олицетворяемое дневным светилом.

Интересно отметить, что почти весь комплекс представлений, связанных со станицей Святовита, встречается нам в Чехии, хоть уже в христианском обличье. Речь идет о знамени святого Вацлава, благодаря которому, согласно легенде, чехи наголову разгромили в Хлумецкой битве, состоявшейся 12 февраля 1126 г., армию германского императора Лотаря II. Перед битвой чешскому князю Собеславу был вещий сон, следуя указаниям которого князь вслепел прикрепить к копью святого Вацлава — первого объявленного святым чешского князя, ставшего небесным покровителем своей страны, — знамя рода Славников, из которого происходил другой почитаемый чехами святой, а именно святой Войтех, епископ пражский. С этими двумя священными реликвиями, объединенными отныне в одну, символизирующую единство страны, чешское войско и вышло на битву с немцами. Перед началом сражения чехи видели огромного орла, летевшего на неприятеля, а после этого услышали голос священника, державшего священное знамя и указывавшего на небо: «Братья,

с нами Бог! Будьте тверды и неустрашимы! Взгляните туда — видите святого Вацлава в небесном сиянии? Он на белом коне, в белоснежных одеждах, держит копьё со своим знаменем и идет в бой за нас. Глядите, возносится над нами, пресветлый... святой Вацлав — покровитель Чешской земли»³¹⁹. Вдохновляемые чудесными знаменами и надеясь на помощь священной реликвии, чехи разгромили огромную чешскую армию. Второй раз священное знамя, если верить средневековым легендам, принесло победу в сражении с венгерским королем в 1260 г. И вновь это знамя сопровождал орел: «Был дупный полдень, когда началась та страшная битва; люди изнемогали от зноя. И вот увидели те, кто стоял в запасе за главными чешскими силами, величественное зрелище: над толпой пешего и конного чешского войска, над морем племов и знамен появилась вдруг, несясь на широко раскинутых крыльях, огромная птица. То был белоснежный, белес снега, орел; голова его и шея сверкали золотом, и сияние исходило от него. Высоко вознесся он над чешским войском, как раз над знаменем святого Вацлава. И неотступно парил он над этим знаменем, реявшим в вихре жестокой сечи...»³²⁰ Легко заметить, что эти чешские легенды вписываются в контекст рассмотренного в этой главе индоевропейского мифа о солнце — предводителе воинов. Святой Вацлав, играющий роль небесного защитника родной страны, во многом генетически родственную той роли, которую играли Борис и Глеб на Руси, изображается в этом предании на белом коне в белоснежных одеждах. Однако, в отличие от восточных славян, чехи имели перед глазами зримый залог его сверхъестественной помощи в виде его священного знамени, что роднит эти представления уже с языческими верованиями жителей Рюгена. Окончательно сближает между собой представления двух западнославянских народов то обстоятельство, что орел изображался на боевых значках Святовита³²¹. Совпадение во всех деталях верований ран с более поздней чешской христианской легендой указывает нам на языческую основу последней, присоединенной к образу нового христианского патрона-покровителя Чехии.

Глава 6

СОЛНЕЧНЫЙ КУЛЬТ У ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ

Для того чтобы адекватно оценить степень развития солнечного культа у славян, его надо сравнить с аналогичными культами у других родственных индоевропейских народов и посмотреть, какое место в их пантеонах занимало дневное светило. Без подобного сравнения наше исследование будет неполно и не сможет дать верного представления о том, какую роль культ Дажьбога играл в жизни наших далеских предков и в какой степени поклонение и выведение своего рода от солнца было типично для остальных индоевропейцев. В далеское прошлое ушли воззрения представителей так называемой «мифологической школы», которые хоть и внесли огромный вклад в изучение собственно мифологии, но были склонны видеть почти в каждом божестве или герое образное описание дневного светила или же грозы, грома, тучи и тому подобных явлений природы. Последующие исследования не подтвердили подобной тотальной солярно-метеорологической трактовки мифологических персонажей и, хоть солярные черты встречаются подчас у достаточно большого количества героев мифов и легенд, тем не менее считать их воплощением дневного светила было бы ошибкой. В качестве

типологической параллели следует отметить, что детальное исследование австралийских и африканских мифов не подтвердили предположения о значимости солнца в наиболее архаичных из сохранившихся к современной эпохе мифологических системах. Таким образом, со значительной степенью вероятности, мы можем констатировать, что дневное светило не играло основной роли в первоначальных религиозных верованиях человечества и возрастание его роли у отдельных народов было постепенным процессом, а не изначальной данностью.

Солярные боги в кельтской мифологии

Обратившись к кельтской мифологии, следует отметить определенные трудности при определении перечня их главных богов. Дело заключается в том, что собственно кельтская традиция на подавляющей территории, заселенной этими племенами, до нас в своем изначальном виде не дошла и о ней мы можем судить в основном лишь на основании сообщений античных писателей и памятников археологии. Так, например, сообщая о верованиях жителей Галлии, Юлий Цезарь отмечал, что из богов они больше всего почитают Меркурия, вслед за ним почитают Аполлона, Марса, Юпитера и Минерву. Понятно, что среди исследователей встречаются самые разнообразные мнения по поводу того, о каких именно кельтских богах говорил Цезарь. Ирландская и отчасти валлийская традиция сохранилась до наших дней, однако определенная сложность в данном случае заключается в том, что она не даст нам в чистом виде того пантеона, которому поклонялись древние кельты, а говорит о различных «расах» или народах в разное время заселявших Ирландию, многие представители которых представляют собой «сниженные» образы прежних языческих богов. В первую очередь это относится к так называемым «племенам богини Дану», предпоследней волне завоевателей острова, потерпевших поражение от «сыновей

Миля» — предков собственно самих ирландцев. В отличие от всех других переселенцев, «племени богини Дану», изопренные во всяких магических искусстваах, прибыли в Ирландию не на кораблях, а на темных тучах, опустилиа на гору и на три дня покрыли тьмой лик солнца, что вряд ли может свидетельствовать об их солярной сущности. Поскольку весь этот класс мифологических персонажей получил свое название по имени богини, это указывает на достаточно сильные пережитки матриархата, а сама Дану в валлийской традиции превращается в Анну, тесно связанную с потусторонним миром (анаон — народ мертвых в брестонской традиции, при том, что в валлийской традиции потусторонний мир назывался аннон). Потерпев поражение от людей, «племени богини Дану» заключают с ними договор, по которому они получают во владение нижний, подземный мир. В этой связи стоит также отметить, что сами кельты никоим образом не выводили свое происхождение от дневного светила. Имевший возможность познакомиться с их представлениями Юлий Цезарь по этому поводу писал: «Галлы все считают себя потомками (отца) Дита и говорят, что таково учение друидов. По этой причине они исчисляют и определяют время не по дням, а по ночам: день рождения, начало месяца и года они исчисляют так, что сперва идет ночь, за ней день»³²². Из этого сообщения с очевидностью следует, что первопредок галлов Дит был явно ночным божеством. С.В. Шкунаев полагает, что данный миф был общекельтским, и видит в Дите божество иного, загробного мира. Сделав это необходимое отступление, перейдем теперь к рассмотрению солнечного культа этого самого западного из всех индоевропейских народов. Собственно богом дневного светила у кельтов был Граннос или Граннус (от ирл. grían — «солнце»). Проанализировав все известные ему посвящения кельтским божествам, Ж. Вандри отметил, что из примерно четырехсот имен чаще всего из мужских имен упоминаются два бога — Граннус (19 раз) и Беленус (21 раз). Поскольку и второе божество, как мы увидим чуть ниже, имело самое непосредственное

отношение к дневному светилу, это свидетельствует как будто о значительной популярности солярного божества у кельтов, что, однако, противоречит тому обстоятельству, что Граннус не играет практически никакой сколько-нибудь значимой роли в кельтской мифологии. Объяснить это противоречие нам может помочь тот факт, что в посвятительных надписях люди подчас обращались не к самому главному или могущественному богу, а к самому щедрому или доброму по отношению к ним. Кроме того, если обратиться к результатам подсчета Ж. Вандри, то выяснится, что еще большей популярностью у кельтов пользовались богини Росмерта (21 раз) и Эпона (26 раз), и это при том, что женские имена вообще составляют одну пятую этого списка. «В кельтских верованиях, — отмсчает Н.С. Широкова, — в тесной связи с солнцем находился также Аполлон. На это указывает уже его когномен Беленус. Солнце ощущалось до такой степени благословенной звездой на небе, что оно могло быть связано с каждым божеством, которое является могущественным подателем благ»³²³. Стоит отметить, что с чисто этимологической точки зрения ближайшей кельтской параллелью Дажьбогу является Дагда (буквально «хороший, добрый бог»), однако в его облике отсутствуют солярные черты и по своей сущности он скорее сопоставим со Сварогом, отцом Дажьбога, как это уже указывалось в посвященном ему исследовании. Что же касается кельтских божеств, которые так или иначе могут быть связаны с солнцем, то после Граннуса в первую очередь стоит упомянуть Беленуса, чье имя является прозвищем Аполлона на монетах из римской Галлии. Некоторые специалисты возводят его имя к индоевропейскому корню *guel* — «блестеть», а о былой общекельтской значимости этого бога свидетельствует то, что один из трех важнейших ирландских праздников, справлявшийся 1 мая, носил название Бельтайн, буквально «огонь Беля». Интересно отметить, что в валлийской традиции супругом Дон (валлийского аналога ирландской богини Дану) считался Бели, к которому возводили свою родословную крупнейшие династии этой части Британии³²⁴.

Если валлийский Бели действительно связан с галльским Беленусом, как это предполагает С.В. Шкунаев, то это означает, что у части кельтских племен на более позднем этапе их развития также возникли представления о происхождении своих правителей от дневного светила.

В то же время, как отмечает Н.С. Широкова, Беленус является и теонимом Луга в его качестве «светящегося», «солнечного» бога. В ирландской традиции Луг имеет эпитет Самилданах, т.е. «искусный во многих ремеслах». На основании этого факта, равно как и связанной с ним топонимике, многие исследователи отождествляют имению Луга с Меркурием Юлия Цезаря. Помимо ремесел Луг был связан и с магией в различных ее аспектах, от благотельного до пагубного. Некоторые данные говорят и о его связи с королевской властью, которая, однако, явно не была изначальной, насколько это можно судить из эпизода, когда Нуаду, правитель племен богини Дану, на тринадцать дней уступил ему свой трон. С другой стороны, ряд других, еще более однозначных данных указывают двойственность Луга, который одновременно является и потомком племен богини Дану и их обладающих явно демоническими чертами противников фоморов. Привратник племен богини Дану долго не хочет пускать Луга во дворец Нуаду, заставляя его долго перечислять те искусства, которыми он владеет. «Ирландская традиция о Луге как ново-пришельце, — замечает по этому поводу С.В. Шкунаев, — может отражать более позднее возвышение этого бога, хотя несомненно его роль в архаической мифологеме поединка сияющего бога (здесь, как и в ряде других индоевропейских традиций, тесно связанного с богом грозы) и его противника (Луг — Балор)»³²⁵. В силу этого Луга вряд ли можно считать верховным богом кельтского пантеона. Кроме этих богов солярные черты присутствуют в образах бога красноречия и изобретателя сакральной письменности огама Огмня, которого подчас описывают как бога «с солнечным ликом», и сына Дагды Мак Ока (Энгуса), олицетворявшего собой время.

Германо-скандинавская мифология

Если обратиться к германо-скандинавской мифологии, то там мы видим богиню солнца Соль, являющуюся сестрой месяца. Она не только не занимает никакого места в языческом пантеоне, но даже крайне редко упоминается в самих мифах. Более того: возглавляющие скандинавский пантеон маг и покровитель воинов Один, громовержец Тор, бог плодородия Фрейр практически не имеют в своем облике сколько-нибудь ярко выраженных солярных черт, чем явно отличаются от своих кельтских собратьев. Что касается самих германцев, то они вели свой род от «порожденного землей бога Туистона», а скандинавские конунги — от Одина. Тем не менее говорить об отсутствии совсем солнечного культа в данной традиции нельзя: в Скандинавии известны наскальные изображения культовой процессии с солярными символами, в том числе и с солнечной колесницей, а в Трудхольме (Дания) была найдена датированная бронзовым веком модель колесницы. Установленный на ней диск был позолочен с одной стороны, символизируя собой дневное светило, в то время как его другая сторона была оставлена темной, что, по мнению некоторых, может означать луну. Таким образом, хоть солнечный культ и существовал у скандинавов как минимум с начала эпохи обработки металлов, он практически не оказал никакого влияния ни на представления самих германцев и их правителей о своем собственном происхождении, ни на формирование образов их верховных богов.

Солярные божества у балтов

Еще более интересную картину мы видим в балтской мифологии. Бог солнца опять-таки не входит в перечень ни главных общебалтских небожителей бога неба Диеваса, громовержца

Перкунаса, ни главных богов отдельных народов этой группы: прусских Окопирмса («самый первый», другой эпитет Диеваса), Перкунаса, бога рек и источников Потримпса, бога моря Аутримпса, бога нижнего мира Патолса; согласно переданной Грунау легенде, в общепрусском святилище в Ромове почитались Патолс, Потримпс и Перкунаса, соотносимые с тремя уровнями мироздания; литовцы поклонялись Ыгнадею (бог неба или бог дома), Перкунасу и кузнецу Телявелю; что же касается хуже всех сохранившейся латышской мифологии, то там с уверенностью можно говорить лишь о наличии пары Диеваса—Перкунаса. С другой стороны, в том же латышском фольклоре сохранились упоминания о близнецах-сыновьях Диеваса, связанных с конями и влюбленных в дочь бога, что сближает их с древнегреческими Диоскурами и древнеиндийскими Ашвинами. «В балтийском мифе, — отмечают в связи с этим В.В. Иванов и В.Н. Топоров, — сестра выступает в качестве дочери солнца, тогда как этимологическая связь имени бога с названием солнца (ясного неба) уже не осознается»³²⁶. Как констатируют эти исследователи, утрата первоначальной связи названия бога и солнечного дневного света характерно как для литовской, так и латышской мифологии. Соответственно и в прусской мифологии появляется бог света и плодородия Звайгстикс (Свайгстикс), способствующий росту хлебов и трав и приплоду скота. В списке богов XVI—XVII вв. он обычно упоминается на втором или четвертом месте, что говорит о его достаточно высоком месте в прусском пантеоне. Само его имя образовано от прус. *swagstan* — «сияние», при лит. *zvaigzde*, латыш. *zvaigzne* — «звезда». В одном из списков данный бог отождествляется с солнцем, точнее, солнечным светом, однако поздние литовские источники XVIII в. знают его как звездного бога, а в латышском фольклоре Звайгзнесс оказывается мифологизированным образом звезд, участвующих в «небесной свадьбе»³²⁷. Все эти данные говорят о том, что Звайгстикс был божеством света вообще, который мог восприниматься и как

свет солнца днем, и свет звезд ночью. Науке известны также представления балтов о своем происхождении, однозначно свидетельствующие о том, что свою мифологическую родословную они от солнца не выводили: «Предков своих литовцы называли исполинами, сынами месяца»³²⁸.

Римская мифология

Обратившись к римской мифологии, мы также не найдем в ней развитого солярного культа. Согласно утверждению Варрона, почитание Солнца, Луны и Света было установлено в «Вечном городе» не основавшим его Ромулом, а сабинским царем Титом Тацием. Правдивость этого сообщения античного писателя подтверждается практически полным отсутствием культа дневного светила у собственно римлян и наличием его у потомков сабинов. «Почитание Солнца, — отмечает Е.М. Штаерман, — видимо, впоследствии большой роли не играло. Согласно традиции, только род Аврелиев имел своим богом Sol. Его связывают с сабинами, поскольку Аврелии-Аузулии (от ausel — сабинское Sol) были сабинским родом. Известна также надпись, упоминающая праздник Sol Indiges, известный также из календаря. (...) Культ Отца Индигета и Весты были основным в Лавинии, где Индигет был связан с культом вод, в частности — реки Нумика, в которой, по преданию, утонул Эней, обожествленный под именем Юпитера Индигета. Там Sol Indiges и Iupiter Indiges были одним и тем же богом, слившимся с прародителем Энеем. Солнце было и прародителем сабинян»³²⁹. Единственным поверьем, связанным с дневным светилом, сохранившимся в Риме очевидно с индоевропейской эпохи, было мнение, что во время гонок в цирке солнце охраняет колесницы, запряженные четверней. Главными богами собственно римского пантеона были Юпитер, Марс и Квирин, ни один из которых не был богом дневного светила. Громовержец Юпитер имел,

правда, такие эпитеты как «блестящий», «отец дня» или Луцетий (от lux «свет»), однако, по сообщению Макробия, ему же были посвящены дни полнолуний, что косвенно свидетельствует о его связи и со светом ночного светила, а Д. Фрейзер привел доказательства того, что глава римского пантеона первоначально являлся духом дуба, что нашло свое отражение и в дубовом венке италийских правителей. Стоит отметить, что у Вергилия встречается отзвук древнего мифа о происхождении от этого же дерева и людей: «Племя первых людей из дубовых стволов тут (в Италии. — М.С.) возникло»³³⁰. Что же касается почитания солнца, то в Риме оно, во-первых, возникает достаточно поздно, и, во-вторых, неизменно прослеживается восточное влияние. В первую очередь это было связано с религиозным учением митраизма. Собственно культ Митры имеет индоевропейские истоки и об этом божестве в Иране речь пойдет чуть ниже. Пока же констатируем, что у иранских ариев Митра изначально не был собственно богом солнца, однако его отождествление с дневным светилом начинается достаточно рано за пределами Ирана. Уже в библиотеке ассирийского царя Ашшурбанипала (669 — ок. 633 г. до н.э.) Митра указано как одно из многих имен бога солнца и правды Шамаша. Судя по всему, именно ассиро-вавилонский регион со своими давними астрономическими и астрологическими традициями оказал серьезное влияние на этот синкретический культ, распространившийся впоследствии на запад. Служителями его культа в Малой Азии около 500 г. до н.э. был особый разряд магов, называемых «магузеанцами». Их предшественники, по позднему утверждению епископа Василия Кесарийского, пришли из Вавилона. Правильность этого сообщения подтверждает латинская надпись, где жрец интересующего нас бога именует себя «Вавилонским жрецом персидского храма Митры». На монументе эллинистического царя Антиоха I из Коммагены, датированном 62 г. до н.э., один из четырех богов называется «Аполлон Митра Гелиос Гермес»³³¹. Примерно в ту же эпоху несколько малоазиатских понтийских

царей носили имена Митридатов. В жизнеописании Помпея (XXIV) Плутарх сообщает, что таинства Митры были впервые введены киликийскими пиратами, разгромленными этим римским полководцем. Тем не менее культ Sol invictus, Непобедимого Солнца, начинает триумфальное шествие по всей Римской империи, особенно популярный среди легионеров. Уже упоминавшийся выше император Антонин Гелиогабал (218—222 гг. н.э.) стремился ввести поклонение дневному светилу. Хотя данный культ имел не иранские, а сирийские корни, тем не менее он способствовал общему распространению различных солярных культов в Римской империи. Что касается культа Митры, то официально он был введен в Риме в 274 г. императором Аврелианом, род которого, как уже говорилось выше, сам вел свое происхождение от сабинского бога солнца. Поклонниками культа Митры считались также императоры Нерон и Коммод. Показательно, что именно к солнцу как Царю мира обращается в своем гимне в IV в. н.э. император Юлиан, пытавшийся восстановить язычество и прозванный за это Отступником восторжествовавшими в конечном итоге приверженцами религии тьмы. В связи с почитанием дневного светила стоит вспомнить и день рождения бога-воина Митры, который праздновался в день зимнего солнцестояния 25 декабря. В честь его справлялись мистерии, где праздновалось рождение этого бога, причащение и вознесение Митры на небо. Митраизм стал серьезным противником христианства, однако находящейся в глубоком духовном кризисе Римской империи оказалась милее ютящаяся во тьме катакомб семитская религия греха и страдания, чем солнечная арийская религия воинов. Хотя в этом противоборстве победа осталась за христианством, «позаимствовавшем» целый ряд важных моментов у соперника, в том числе и день рождения своего бога, также приуроченного к зимнему солнцестоянию, последствия этого судьбоносного выбора не заставили себя долго ждать, и Западная Римская империя вскоре рухнула под напором варваров.

Солярные боги в греческой мифологии

Обратившись к греческой мифологии, мы также видим, что и в ней бог солнца занимал отнюдь не главенствующее положение. Собственно богом дневного светила был Гелиос, который, в качестве сына титанов Гипериона и Фейи, даже не принадлежал к сонму олимпийских богов, находясь у них, по выражению В.Н. Ярхо, вместе с другими небесными светилами на службе. Как «всевидящий», Гелиос с высоты видит дела богов и людей, может наказывать слепотой преступников, считался связанным со справедливостью и поэтому призывался в свидетели производимых клятв. Орфический гимн так описывает высший вид этого бога:

Свет с высоты посылает бессмертным богам он
и людям,
На колеснице взойдя. Из-под плема глядят золотого
Страшные очи его. И блестящими сам он лучами
Светится весь. От висков же бессмертной главы
ниспадают
Волосы ярко блестящие, лик обрамляя приятный,
Светом пронзающий даль³³².

Изображение Гелиоса на колеснице было традиционным и не случайно самым знаменитым мифом, связанным с богом солнца, был миф о его сыне Фаэтоне, упросившем отца дать проскаться на его небесной колеснице и трагически погибшем, не справившись с управлением. С образом солнечной колесницы связано и весьма архаичное представление о том, что на ночь дневное светило опускается в океан. В том же орфическом гимне по этому поводу говорится:

Там, задержавши коней с колесницею златояремной,
К вечеру с нсба на них в Оксан опускается Гелий³³³.

Точно такое же представление фиксирует и третий гомеровский гимн к Гермесу:

Гелий меж тем в Оксан опустилсЯ под землю с конями
И с колесницей своєю³³⁴.

Чтобы солнце всегда имело возможность объезжать небо, родосцы даже ежегодно сталкивали в море новую колесницу с четверкой коней. Отношение к дневному светилу у греков было двойственным. С одной стороны, в храме Дианы в Эфесе было начертано: «Лишь Солнце своим сияющим светом дарит жизнь»³³⁵. Впоследствии эта идея, но уже с философской точки зрения, встречается нам у Платона: «Солнце даст всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление»³³⁶. С другой стороны, в гомеровском гимне к Аполлону Пифийскому говорится об «угнетающем смертных Гелиосе», царящем в Тенаре³³⁷ — мысе на юге Пелопоннеса, где, по преданию, в одной из пещер находился вход в подземное царство. Очевидно, что эта двойственность Гелиоса в той или иной степени отразилась в его детях, приписываемых ему греческой мифологией: колхидском царе Ээте, Кирке и Пасифасе, ставшей супругой Миносу. С одной стороны, все они не являются эллинами, находятся за пределами греческого мира (Кирка — далеко на западе, Пасифая — на Крите, Ээт — в далекой восточной Колхиде) и подчас враждебны греческим героям, а с другой — в той или иной степени связаны с колдовством (Кирка и Пасифая сами были волшебницами, волшебницей является и дочь Ээта Медея). В целом следует отметить, что число связанных с Гелиосом сюжетов весьма невелико и сам он не занимает сколько-нибудь значимого места в олимпийском пантеоне. Более того, составители немецкого «Словаря античности» прямо отмечают: «Греки классической эпохи воспринимали культ солнца как чуждый»³³⁸.

Однако из этого правила было одно исключение. С древних времен культ солнца был весьма распространен на острове Родос, само название которого было образовано от имени жены Гелиоса Роды (буквально «Роза»), дочери богини любви Афродиты. Согласно Пиндару, Родос стал долей Гелиоса:

И держит его
Родитель лучей, которые — как стрелы,
Правитель коней, чье дыхание — огонь.
Здесь смешавшийся с Родою,
Породил он семерых сынов,
Мудрейших мыслями меж первых людей,
А от единого из них рождены
Линд, Камир и старший Иалис,
Чтобы врозь держать натрое разделенную
Отчую землю, удельные города,
Каждый названный по имени воссевшего³³⁹.

Данный миф, сохранившийся на восточной окраине греческого мира, чрезвычайно интересен. С одной стороны, здесь мы имеем единственный пример соединения двух хронологически предшествовавших друг другу индоевропейских мифов о происхождении человечества: от растения и от дневного светила. В данном случае бог солнца вступает в брак с розой, а три их внука оказываются легендарными основателями родосских городов, что, будь это пересведено в контекст основания правящей династии, сблизило бы данное предание с характерной для Индии и Руси мифологемой о солнечной династии. Однако этот последний шаг родосцами так и не был сделан, поскольку, по представлениям мифографов, на этом острове до прихода греков жили два племени полубогов, темные тельхины и божественные Гелиады, с которыми новых поселенцев ничего, кроме занимаемого места, не связывало. Весьма показательно, что греческие мифы говорили о происхождении людей из глины, из камней,

которые бросали Девкалион и Пирра, в предании о которых, как было показано выше, угадывается мотив происхождения людей из виноградной лозы, отдельно племя мирмидонян (букв. «муравьиные люди») вело свое племя от Мирмидона, сына Зевса и Эвримедузы, к которой громовержец явился в виде муравья, однако ни один миф, даже наиболее почитавших Гелиоса родосцев, не говорит о происхождении греков от дневного светила. Кроме того, Гелиады характеризуются как мудрейшие среди первых людей, а мудрость, как было показано выше, была качеством, тесно связанным с божественным началом. Другие источники отмечают, что дети Гелиоса и Роды славились как великие знатоки астрологии. Наконец, сыновей дневного светила оказывается ровно семь, что явно соотносится с семью днями недели. Почитание бога дневного светила на этом острове было столь велико, что, после неудачной осады их города Деметрием в 305 г. до н.э., в честь своего покровителя Гелиоса родосцы воздвигли своего знаменитого Колосса Родосского, ставшего одним из семи чудес древнего мира. Приводимая Г. Хафнером надпись, сделанная родосцами на цоколе статуи, весьма показательна в плане тех представлений, которые связывались островитянами с богом солнца:

Вверх до Олимпа, о Гелиос, поднял тебя, восхваляя
Солнце, дорийский родосский народ.
Волны ужасной войны усмирив
И добычей украсив победу,
Прочно поставил на землю и высоко над морем вознес
Светом прекрасной никем не стесненной свободы
Право людей утвердив, что свой род от Геракла ведут,
Править и сушей и морем, как правили предки всками...

Как видим, даже в этой посвянительной надписи родосцы подчеркивали свое происхождение не от Гелиоса, а от Геракла, что свидетельствует о том, что идея своего солнечного происхождения даже тем грекам, которые более всех почитали дневное

светило, была полностью чужда. Лишь благодаря восхвалениям родосцев Гелиос, не принадлежа к сонму олимпийских богов, поднимается до Олимпа, красноречиво говоря о том месте, какое данный бог занимал в классической греческой мифологии. Помимо победы и прекращения войны, дневное светило в сознании островитян оказывалось связано как с «прекрасной никем не стесненной свободой», так и с их правом по обычаю предков «править и сушей и морем». Нельзя не заметить, что развитие культа дневного светила на Родосе привело к связи образа солнца с идеями свободы от чужеземного господства и владычества над окружающим пространством, что, как показано в исследовании о Дажьбоге, было присуще и нашим далеким предкам.

Более высокое, нежели в классической, занимает солнце в орфической мифологии. Уже в созданной Орфеем «Теогонии» говорилось, что первобог Фанес поставил солнце над всем: «И учинил его стражем и велел начальствовать над всеми»³⁴⁰. Хотя, по свидетельству Псевдо-Эратосфена, Орфей «считал величайшим богом Гелиоса, которого к тому же он объявил Аполлоном»³⁴¹, саму орфическую традицию вряд ли можно охарактеризовать как солнечную религию. В более позднем орфическом гимне Гелиос характеризуется как «мир обходящее око», «око самой справедливости», «справедливый», «верности страж», ведущий благочестивых к благам и враг нечестивым, «миродержатель», отождествляемый с Зевсом, «владыка вселенной», «года отец», «дарующий жизнь», «бегущий огонь», чей «бег водворяет гармонию в мире»³⁴². Однако в орфической традиции высокими эпитетами наделялись многие боги, и мы не можем сказать, что и у последователей этого учения бог солнца рассматривался если не как наивысший, то хотя бы один из важнейших.

Еще одним богом, связанным с дневным светилом в греческой мифологии, был Аполлон. Следует сразу сказать, что само происхождение этого образа, равно как и этимология имени этого божества, носит дискуссионный характер и окончательной ясности по этим вопросам нет и по сей день. Что касается име-

ни Аполлона, то различные ученые пытались вывести его и из дорийского названия собрания (απελλα), и из бога Апулунаса, упоминаемого в договоре царя Вилусы (Илиона) Алаксандуса с правителем хеттов Муватталом около 1300 г. до н.э., и из вавил. abullu — «ворота», и т.п. В целом же большинство ученых полагают, что имя Аполлона негреческое, что, по мнению А.Ф. Лосева, «свидетельствует о неиндоевропейском происхождении образа». В противовес ему западный исследователь В. Буркерт исходит из мысли из центрального места дорийского компонента культа Аполлона, отмечая, правда, в качестве двух других составляющих его культа крито-микенский и сиро-хеттский элементы. Тем не менее тот факт, что в «Илиаде» Аполлон выступает на стороне троянцев как враждебное грекам божество, свидетельствует скорее в пользу негреческого происхождения данного образа. О чужеродности этого божества в олимпийской мифологии говорит и само начало первого гомеровского гимна, отмечающего страх и трепет греческих богов при одном только появлении Аполлона на Олимпе. В образе Аполлона сочетаются множество подчас противоречащих друг другу функций — губительные и целительные, светлые и темные. В свете нашего исследования нас в первую очередь интересует связь этого бога с дневным светилом. Насколько позволяют судить имеющиеся факты, связь Аполлона с солнцем явно не была исконной, хоть уже на ранних стадиях его культа постепенно намечается тенденция к их сближению. Так, Аполлон уже у Гомера именуется Фсбом, т.е. «светлым, ясным» (однако данный эпитет, по мнению специалистов, указывал в первую очередь не на связь с солнцем, а на чистоту, блеск, прорицание), а во втором гомеровском гимне наблюдается определенный параллелизм в деятельности обоих богов: Аполлон своими стрелами убивает дракона, а «Гелиос в гниль превратил его силой своею святою»³⁴³. Рисуя модель идеального государства, Платон предлагал, чтобы после поворота солнца от лета к зиме все его граждане ежегодно собирались на священном участке, посвященном Гелиосу и Аполлону, и

там перед лицом бога избирали из своего числа на должность евфинов трех самых лучших своих граждан, которые на время исполнения своих обязанностей должны были бы жить на этом священном участке. После их избрания надлежало торжественно провозгласить: «Государству магнетов снова, с божьей помощью, удалось спастись: оно представило Гелиосу из своей среды троих наилучших мужей. Их оно, согласно древнему закону, и посвящает как лучшую свою часть Аполлону и Гелиосу на все то время, пока не истечет срок их избрания»³⁴⁴. То, что двум этим богам Платон предлагал совместно посвящать как земельный участок, так и трех наилучших мужей, говорит о том, что в философской среде процесс сближения, ведущий к полному отождествлению Аполлона с богом дневного светила, шел достаточно интенсивно. Тенденция к этому отождествлению, правда, согласно более позднему источнику, существовала и у орфиков. Тем не менее, как отмечает О.В. Кулишова, отождествление Аполлона с Гелиосом происходит достаточно поздно, лишь в V в. до н.э., и один из наиболее ранних примеров этого мы видим в трагедии Еврипида «Фазтон»³⁴⁵. Стоит отметить, что сам Еврипид считался «философом на сцене», изучал и лично общался со многими выдающимися философами своего времени, и интересующее нас отождествление является скорее плодом развития ученой мысли, а не народного мифотворчества. А.Ф. Лосев точно так же отмечает позднейшее объединение двух этих богов: «В позднее время Аполлон отождествляется с солнцем во всей полноте его целительных и губительных функций»³⁴⁶. Следует отметить, что чем дальше, тем больше греческая мысль выдвигала дневное светило в качестве главенствующего и руководящего принципа мироздания. Так, например, уже у Платона Сократ, рассуждая о том, что такое право, высказывает, правда, не от своего лица, а ссылаясь на услышанное от кого-то, следующее мнение: «Так, например, один говорит, что право — это Солнце, ведь оно одно, проходя сквозь вещи и спаяя их, управляет всем сущим»³⁴⁷. Здесь мы видим соединение идущего еще со времен индоевро-

пейской общности представления о связи солнца с правдой, а через нее и с правом, с новыми философскими идеями. Венцом этого развития греческой мысли является обращенный к солнцу знаменитый гимн Прокла, одного из последних языческих философов, жившего уже в эпоху торжествующего христианства (410/412—485 гг. н.э.). В нем он именует дневное светило наилучшим из богов, властелином мысленного огня, царем-светодатцем, владельцем ключа от затвора животворящей криницы и тем, «кто гармонию свыше льет на миры материальные вниз богатейшим потоком», а эта всеисцеляющая гармония наполняет космос. Солнце имеет для Прокла не только космическое измерение (трон его в центре всего мироздания, а его круг светоносный — самое сердце вселенной), но и психическое, поскольку из этого сердца вселенной его промысел, пробуждая умы, наполняет пространство. В связи с этим философ просит дневное светило очистить его от всех заблуждений и далее молит:

Свет многосчастный, священный душе моей вечно

являя,

Мрак разгони ядовитый, ужасный, губительный

смертным,

Телу же бодрость пошли и дар наилучший — здоровье,

Дай мне и добрую славу стяжать по обычаю предков...³⁴⁸

Как видим, солнце для Прокла оказывается богом-подателем не только телесного здоровья, но и душевного света, а также, что особенно показательно в свете самоназвания славян, и доброй славы.

Хеттская мифология

Обратившись к мифологии хеттов, индоевропейского народа, жившего в XVIII — XII вв. в Малой Азии, мы найдем у него развитую солнечную мифологию, однако в большинстве

случаев она оказывается результатом влияния мифологии неиндоевропейского народа хатти или протохеттов, живших на этой территории до прихода индоевропейцев. По мнению большинства исследователей, язык хатти был родственен северокавказским языкам и сохранялся у хеттов во II тыс. до н.э. в качестве священного. В числе главных богов хатти был бог солнца Эстан и Вурунсему, богиня солнца города Аринны. О мощном влиянии неиндоевропейской мифологии на хеттскую в интересующем нас аспекте красноречиво свидетельствует уже тот один факт, что хаттское имя бога солнца Эстану-Истанус вытеснило у хеттов их собственное индоевропейское название божества дневного светила³⁴⁹. Как отмечает В.В. Иванов, исконное имя хеттского бога солнца было Сиват (Siwatt — «день», что подтверждается урартским именем бога солнца Siwini, заимствованным, по-видимому, из хеттского языка, равно как и именам божества дневного светила Тиват и Тият в лувийском и палийском языках, родственным хеттскому)³⁵⁰. Следует обратить внимание, что имя этого хеттского бога как этимологически, так и семантически родственно имени индийского бога солнца Вивасват, иранскому Вивахвант, равно как и славянскому корню **свят-/свет-**. Другим примером хаттского влияния на хеттскую мифологию является сохранение в нем культа хаттской богини солнца, которой в «Летописи Хаттусилиса I» приписывается функция охраны страны в бою: «И передо мной в бой Богиня Солнца Аринны устремилась, мне соспешествуя. (...) Богиня Солнца города Аринны охраняет всю страну»³⁵¹. Впрочем, аналогичные представления связывались и с мужским божеством дневного светила. Так, например, в одном из мифов Бог Грозы говорит своему советнику: «Смотри! Это он там идет, Бог Солнца, пастух страны! Из-за его заступничества страна не погибла, города не опустошены, войску враги не нанесли поражения»³⁵². Поскольку аналогичные представления мы видели и у других индоевропейских народов (у которых в ряде случаев боги также назывались пастухами), можно предположить, что в данном случае мы имеем с собственно хеттским

образом. Подчеркивая его светоносную природу, в жертву ему приносились животных только белого цвета, как в сказке об Аппу, принесшему для получения сына в жертву Богу Солнца белого ягненка. Впрочем, как констатирует В.В. Иванов, миф об Аппу хурритского (неиндоевропейского) происхождения и в первоисточнике в качестве бога солнца там фигурирует даже не хаттохеттский Истанус, а хурритский Шимиге. Истанусу посвящены хеттские гимны солнцу, прославляющие это дневное светило:

1.

Солнцу — слава! В сердце человеку
Смотришь, Солнце, прямо с высоты,
Сердца ж твоего никто не видит.
Если кто-нибудь поступит дурно,
Ты вверху увидишь и осудишь.
Я иду своей дорогой правды.
Кто б ни поступил со мною дурно,
Солнце, пусть увидишь ты его!

2.

Господин мой, Бог небесный Солнца,
Человечества пастух! Из-за моря
Ты приходишь в выпину, небесный
Солнца Бог. Вступаешь ты на небо!
Бог небесный Солнца, господин мой,
Ты над человеком, над собакой,
Над свиньей и над зверем диким
Ежедневно суд вершишь, Бог Солнца!

3.

Солнце, господин мой справедливый,
Суд вершащий! Царь земли и неба,
Ты странюю правишь и дася ты
Силу мужества, о справедливый!

Солнца Бог, всегда ты благосклонен,
Исполняешь только ты моленья!
(...)
Всей страны обряд и договор
Устанавливаешь только ты.
(...)
Царственный герой, благое Солнце!
Объезжаешь ты на колеснице
Света стороны четыре³⁵³.

Хоть образ Истануса, как уже отмечалось выше, и носил синкретический характер, тем не менее целый ряд существенных моментов в этих гимнах находят свое соответствие в мифологических представлениях других индосвропейских народов и могут быть возведены к эпохе их общности. Во-первых, это относится к образу дневного светила, ежедневно объезжающего мир на колеснице. Тесно связано с ним и представление о том, что солнце поднимается (или опускается) на небо из моря. Во-вторых, характеристика бога как пастуха человечества находит свое соответствие в индоиранской и греческой традициях и также свидетельствует о древности этих гимнов. В-третьих, солнце оказывается связано с сердцем человека, которое оно видит с небесной высоты, чему соответствуют рассмотренные в первой главе ассоциации небесного светила с этим человеческим органом. Попутно автор гимна отмечает, что сердце солнца никто не видит, подчеркивая мотив таинственности и сокровенности наиболее важной части дневного светила (в славянской традиции — имени бога солнца). В-четвертых, с солнцем связывается понятие справедливости, справедливого суда над земными существами, и особенно над теми, кто мешает человеку идти дорогой правды. Из этого же комплекса представлений естественно следует утверждение, что только солнце устанавливает обряд и договор всей страны, что опять-таки перекликается с изложенным в «Хронике» Иоанна Малалы мифом о том, что именно

Сварог и его сын Дажьбог установили и соблюдали первые законы у людей. Кроме того, стоит отметить, что, как следует из самого начала первого гимна, солнце у хеттов соотносилось и со славой, что косвенно подтверждает наличие таких же представлений и у наших далеких предков, отразившихся в конечном итоге и в их окончательном самоназвании. В-пятых, с дневным светилом соотносится и мотив царственности, отчетливо прослеживающийся в характеристиках дневного светила то как царственного героя, то как царя земли и неба, правящего в этом качестве страной. Как уже отмечалось выше, хеттский царь Мурсилис II именовал себя солнцем, солнечным божеством, что свидетельствует о наличии связи между дневным светилом и правящей династией. Наконец, в-шестых, именно бог солнца оказывается наиболее близок к человеку, давая ему силу мужества и даря ему свою благосклонность. Подчеркивая эту близость, автор третьего гимна вообще утверждает, что только этот бог исполняет моленья людей. Тем не менее, в силу отмеченного выше неиндоевропейского влияния на интересующий нас аспект хеттской мифологии, использовать ее для сравнений следует с определенной осторожностью и относить к индоевропейским только те ее фрагменты, которые имеют свои аналогии в соответствующих представлениях других народов данной языковой семьи. Что касается иерархии собственно хеттских богов, то однозначно судить о ней достаточно трудно и можно лишь высказать предположение, что главенствующее место в ней первоначально занимал громовержец Пирва, поскольку даже именующий себя солнцем Мурсилис II в молитве господину своим признает все же не дневное светило, а бога грозы.

Солярная мифология ираноязычных кочевников

Что касается места солнца в мифологии ираноязычных племен, то здесь следует сразу сделать оговорку, что следует рассматривать отдельно представления севсроиранских пле-

мен, кочевавших на огромных просторах Евразии от Северного Причерноморья до границ Китая, и отдельно представления южноиранских племен или собственно иранцев, осевших на территории между Каспийским морем и Персидским заливом, причем мифология последних также не представляла из себя единого целого. Начать наш обзор целесообразнее всего со скифов, поскольку из всех ираноязычных кочевников именно об их мифологии сохранилось наибольшее количество источников. Выше уже приводилось сообщение Геродота (IV, 59) о том, что скифский пантеон состоял из Гестии-Табити, Зевса-Папейя, его супруги Гси-Апи, Аполлона-Гойтосира, Афродиты Небесной — Аргимпасы, Посейдона-Фагимасада или Тагимасада, а также Геракла и Арсса, скифских имен которых «отец истории» не привел. Табити являлась богиней огня, самой священной клятвой у скифов являлась клятва «царскими Гестиями» (IV, 68), а при переговорах с персами скифский царь Иданфирс заявил, что своими владыками он признает «только Зевса и Гестию, царицу скифов». Генетически родственные представления были присущи как оседлым иранцам, которых их соседи называли огнепоклонниками, так и сарматам — следующей волне ираноязычных кочевников, пришедшей в Северное Причерноморье, которые, как и скифы, превыше всего почитали именно огонь. Аполлон-Гойтосир, речь о котором уже шла выше, стоит лишь на четвертом месте в скифском пантеоне. Образ первого человека Йимы под именем Тагимасада был также знаком этим кочевникам, однако почитание его, согласно Геродоту, было свойственно лишь царским скифам, и остается неясным, считался ли он их первопредком, поскольку ни в одной из легенд о происхождении скифов, приводимых «отцом истории» и другими античными авторами, Йима-Тагимасад не фигурирует. В скифской мифологии нам встречается еще один солярный персонаж — Колоскай, или Солнце-царь, однако и он оказывается не первым человеком на Земле, а лишь первым царем и родоначальником паралатов — одного из племен царских

скифов. Сведениям о нем мы обязаны все тому же любознательному Геродоту, разузнавшему и записавшему бытовавшее о нем предание: «По рассказам скифов, народ их — моложе всех. А произошел он таким образом. Первым жителем этой еще необитаемой тогда страны был человек по имени Таргитай. Родителями этого Таргитая, как говорят скифы, были Зевс и дочь реки Борисфена (я этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждения). Такого рода был Таргитай, а у него было трое сыновей: Липоксаис, Арпоксаис и самый младший — Колоксаис. В их царствование на Скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший брат. Едва он подошел, чтобы поднять их, как золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем. Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но когда подошел третий, младший, брат, пламя погасло, и он отнес золото к себе в дом. Поэтому старшие братья согласились отдать царство младшему.

Так вот, от Липоксаиса, как говорят, произошло скифское племя, называемое авхатами, от среднего брата — племя катиаров и траспиев, а от младшего из братьев — царя — племя паралатов. Все племена вместе называются скелотами, т.е. царскими. Эллины же зовут их скифами.

Так рассказывают скифы о происхождении своего народа. Они думают, впрочем, что со времен первого царя Таргитая до вторжения в их землю Дария прошло как раз только 1000 лет. Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почитали их, принося ежегодно богатые жертвы. Если кто-нибудь на празднике заснет под открытым небом с этим священным золотом, то, по мнению скифов, не проживет и года. Поэтому скифы дают ему столько земли, сколько он может за день объехать на коне. Так как земли у них было много, то Колоксаис разделил ее, по рассказам скифов, на три царства между своими тремя сыновьями. Самым большим он сделал то царство, где хранилось золото»³⁵⁴.

В целом же миф о Колоксае и его двух братьях, имена которых обозначают три уровня мироздания, относится, как было показано различными исследователями, не к происхождению человеческого рода, в частности скифов, а к их делению на три сословия. Собственно первым человеком и первопредком скифов по данному мифу является отец трех братьев Таргитай, родителями которого были Зевс и дочь реки Борисфена (IV, 5). Весьма возможно, что эту супругу Зевса-Пансейя, как об этом говорит Геродот в другом месте, звали Апи, имя которой в иранских языках также связано с водой. Согласно другому скифскому мифу, приводимому «отцом истории», скифы произошли от Геракла и полудевы-полузмеи. Диодор Сицилийский и Валерий Флакк, также излагавшие этот миф, супругом этой женщины-змеи называли не Геракла, а Зевса-Юпитера, соответствующего Пансейю скифского пантеона. Если соединить все эти данные, то скифы произошли от брака бога неба и водно-хтонической, т.е. подземной богини, что в конечном итоге восходит к общиноевропейскому представлению о священном браке Неба и Земли. Как видим, ни в одном из вариантов мифа о возникновении скифов, независимо друг от друга приводимых различными античными авторами, речи о солнечном происхождении их народа не идет. Точно так же нет достаточных данных говорить о главенствующем у них культе дневного светила или о том, что их правители осознавали себя как представители солнечной династии.

Совершенно противоположную картину мы видим у массагетов (собственно, «рыболовы» или «рыбоседы») — других ираноязычных кочевников, обитавших в районе Каспийского и Аральского морей и некогда вытеснивших скифов из Азии в Европу. Выше мы уже отмечали, что солнцу как самому быстрому богу эти кочевники приносили в жертву коней как самых быстрых существ на свете. Более того — Геродот прямо говорит, что солнце было не только верховным, но даже единственным богом массагетов: «Единственный бог, которого они почитают, это — солнце»³⁵⁵. Данное утверждение «отца истории» под-

тверждается и тем, что в минуту опасности царица этих кочевников клянется «богом солнца, владыкой массагетов» (1, 212), что резко отличается от того, что царь европейских скифов, как только что отмечалось, своей небесной правительницей почитал «Гестию, царицу скифов». По мнению ряда исследователей, эти азиатские массагеты стали предками алан. Примечательно, что одно из аланских племен стало впоследствии известно под именем роксолан. В.И. Абасв, сближая первую часть их самоназвания с др.-иран. *gauxsna* — «свет», «светить», перс. *guh* — «сияние», согд. *goxsn* — «светлый», осет. *goxs* — «свет», «светлый», понимает это слово как «светлые аланы». В связи с этим традиционным пониманием названия роксолан Н.Н. Лысенко справедливо замечает: «Представляется, однако, что такая трактовка этнонима (“светлые аланы”) не совсем точна, поскольку подменяет несомненно сакральный, духоподъемный аспект этнонима дежурным указанием на физический тип роксоланов (светлые — т.е. белокурые, блондины). Известно, что у других иранских народов присутствие божественного начала, прикосновенность к божеству, царство небожителей ассоциировалось со светом, с могучим источником божественного сияния, царством вечного света. Поэтому этноним «роксоланы» следует буквально переводить как «сияющие светом аланы», «испускающие свет аланы», «светозарные аланы»³⁵⁶. Таким образом, мы видим, что у отдельных ираноязычных кочевых племен в Азии культ солнца был исключительно развитым и даже, как в случае с массагетами, единственным.

Иранская мифология

Если обратиться к мифологии оседлых иранцев, то мы увидим, что она была представлена не одной, а несколькими мифологическими системами. Во-первых, это был зерванизм, а Зерван Акарана, верховный бог этого культа, являлся олицетворением

Бесконечного Времени, породившего как добро, так и зло. Во-вторых, это был зороастризм — основанная Заратустрой религия, в которой причудливо переплелись как тенденции ее основателя к сдинобожию, так и многочисленные дозороастрийские элементы, проникшие в нее в последующий период. В-третьих, это была религия правивших в Иране Ахсменидов, которые хоть и признавали, как и Заратустра, Ахура Мазду верховным богом, однако в остальном подчас существенно расходились с зороастризмом и, в частности, вообще ни разу не упоминали самого Заратустру. Наконец, в-четвертых, это был уже упоминавшийся культ Мирты и, очевидно, более локальные культы других божеств. Поскольку в зерванизме солнце не играло особой роли, начать наш обзор следует с зороастризма, от которого сохранилось наибольшее количество источников. Верховным и, по сути, единственным богом созданной Заратустрой религии является Ахура Мазда. Поскольку его образ уходит своими корнями в эпоху индоевропейской общности и, судя по всему, до реформы Заратустры образовывал устойчивую пару с Митрой, этой паре иранских божеств весьма точно соответствует древнеиндийская пара верховных божеств — Варуна и Митра. Из этого сопоставления следует, что в период индоиранского единства Ахура Мазда (букв.«господь премудрый» или, по мнению Ф.Б.Я. Кейпер, «всезнающий, мудрый») соответствовал Варуне (в поздних частях РВ его собственное имя замещалось различными эпитетами, чаще всего *Asura gracetas* — «мудрый господин»), который в ведийском пантеоне был богом ночного неба. Следы того, что изначально верховное божество зороастрийской религии являлось олицетворением звездной ночной тверди, сохранились и в «Авесте» («Ясна» 30, 5 и 51, 30; «Яшт» XIII, 3). Хоть изначально Ахура Мазда и соотносился с ночным небом, однако в более поздний период в целом ряде иранских языков солнце начинает называться его именем (хоттано-сакск. *urtaysda*, равно как и в некоторых современных припамирских языках: *remuzd* в ишкашимском и *otmozd* в сангличи, йодга и

мунджи), что свидетельствует о тенденции (судя по всему народной, а не жреческой) к отождествлению дневного светила с верховным богом, однако не на территории собственно Ирана, а в граничащих с ним областях. Тем не менее в созданной Заратуштрой религии солнце не играет никакой значимой роли. Весьма показательно, что среди семи Амеша Спента («бессмертных святых») — персонифицированных абстрактных сущностях, составляющих ближайшее окружение Ахура Мазды и соотносящихся с различными природными стихиями — пророк не нашел места ни для дневного светила, ни для бога Митры.

Определенное негативное отношение существовало у Заратуштры и по отношению к Йиме, который из перопредка в индоиранской мифологии превратился просто в одного из первых иранских правителей, к тому же не захотевшего проповедовать учение Ахура Мазды, а впоследствии вообще совершившего грехопадение, за что и понес наказание. Соответственно и отец Йимы Вивахвант из бога солнца превращается в обычного человека, первым выжавшим хаому, а о былом солярном происхождении самого Йимы напоминают лишь несколько его черт. В «Хом-Яште», «Ясна», 9 речь идет о священном напитке Хоме (Хаоме), тождественном ведийской Соме, который от своего имени описывает производимое им действие и рассказывает о тех, кто с его помощью совершал жертвоприношения: «Я есмь.. Хома праведный, устраняющий смерть, меня снаряди... (сок) мой выжимай в пищу, для моего прославления воспевай меня... Вивахвант был первым человеком, который выжимал мой (сок) для телесного мира. Та на него благодать снизошла, та его постигла удача, что у него сын родился — Йима, блестящий, богатый стадами, сиятельнейший среди рожденных, солнцеподобный между людьми, что сделал в свое царствование бессмертными и животных и людей, незасыхающими и воды и растения, дабы питались пищей неувядаемой. В царствование Йимы могучего ни мороза не было, ни зноя, ни старости не было, ни смерти, ни зависти, дэвами порожденной»³⁵⁷. Легко заметить, что иранские Вивах-

вант и Йима являются довольно точной аналогией индийских Вивасвата и Ямы, речь о которых пойдет ниже, что свидетельствует о возникновении мифа об этой паре еще в период если не индоевропейской, то, во всяком случае, индоиранской общности. Хотя Вивахвант в данном тексте назван человеком, а не богом, стоит вспомнить, что и Вивасват в индийской традиции отнюдь не сразу стал богом, а первоначально стал прародителем людей и лишь потом сравнялся со своими семью старшими братьями. Не стоит забывать и монотеистические тенденции самого Заратустры, считавшего богом одного Ахура Мазду и последовательно отказывавшего в этом статусе остальным божествам древнеиранского пантеона. Соответственно, нигде в «Авесте» мы не найдем утверждения, что Вивахвант был богом солнца, однако об изначальном существовании подобных представлений у иранцев красноречиво свидетельствует тот факт, что из упомянутых в приведенном тексте «Ясны» четырех эпитетов его сына Йимы три непосредственно связаны с солнцем («блестящий», «сиятельнейший», «солнечноподобный»), а четвертый («богатый стадами») отсылает нас к рассмотренному в предыдущих главах индоевропейскому представлению о связи бога солнца со скотоводством. О чрезвычайной устойчивости связи Йимы с дневным светилом свидетельствует и тот факт, что в среднеперсидскую эпоху он был известен под именем Джемшид, образованным из собственного имени Джем (т.е. Йима) и эпитета «шид» — лучезарный. Однако сохранявшиеся на протяжении многих веков солярные черты Йимы логически предполагают как его происхождение от бога солнца, так и их наличие у его отца Вивахванта. Благодаря индийским параллелям мы можем утверждать, что богом солнца как раз и был Вивасват-Вивахвант, от которого и произошел первый земной правитель.

В конечном итоге в «Младшей Авесте» первым человеком объявляется Гайомарт («живой смертный»), сын Неба и Земли или, в пехлевийскую эпоху, Ормазда (Ахура Мазды) и богини

земли Спандармат. Гайомарт стал жертвой духа зла Ахримана, но из трети его семени, воспринятого землей, впоследствии в виде куста ревения родилась первая человеческая пара Мартйа и Мартйанаг. Тем не менее в триаде благая мысль — благое слово — благое дело яркому свету дневного светила, согласно зороастрийским представлениям, соответствовали благие дела³⁵⁸. Древние иранские представления о дневном светиле отразились в посвященном ему в «Авесте» отдельном гимне, авторство которого, правда, по мнению современных исследователей, принадлежит не самому Заратустре, а более поздним жрецам основанной им религии. Солнце в авестийском гимне «Хуршед-яшт» характеризуется в первую очередь как бессмертное, светлое и быстроконное. Его свет является необходимым условием для передачи Земле благодати-хварно (связанному с царской властью) и освящения вод и всех творений Святого Духа. Напротив, в мире, лишенном света Солнца, господствуют силы зла, одним из главных борцов с которыми является Митра. В силу этого людям надлежит почитать и молиться ради своего же блага дневному светилу:

1
Мы молимся Солнцу
Бессмертному Свету,
Чьи кони быстры.
Когда Солнце светит,
Когда Солнце грест,
Стоят божества
Все сотнями тысяч
И счастье вбирают,
И счастье вручают,
И счастье дарят
Земле, данной Маздой,
Для мира расцвета,
Для Истины роста.

2

Когда всходит Солнце,
То данная Маздой
Светится земля,
Святятся все воды,
И те, что проточны,
Источников воды
И воды морей.
Творенья святятся
Все Духа Святого.

3

Не всходит же Солнце,
И дэвы всё губят,
Что есть на земле.
И здесь небожители
В мире телесном
Не могут пробывать.

4

Кто молится Солнцу,
Бессмертному Свету,
Чьи кони быстры,
Чтоб с тьмою бороться,
Для дэвов отпора,
Рожденных из тьмы,
Бороться с ворами,
От ведьм с волхвами,
Защиты от гибели
И Забытья —
Тот молится Мазде,
Святым и Бессмертным,
Своей же душе.
Божеств ублажает
Земных и небесных
Кто молится Солнцу,

Бессмертному Свету,
Чьи кони быстры.

5

Помолимся Митре,
Луга чьи просторны,
Тысячеухому,
Чьих глаз мириад,
Который бьёт мстко
Своей булавою
По дэвов башкам,
Помолимся связи,
Из всех наилучшей,
Меж Солнцем с Луной.

6

Молюсь ради счастья
Я громкой молитвой
Бессмертному Солнцу,
Чьи кони быстры,
Бессмертному Свету,
Чьи кони быстры,
Свершу возлиянья
Из хаомы сока,
Прутами барсмана
И речи искусством,
И мыслью, и делом,
И истинным словом
Я Солнце почту.
«Молитвы тем приносим,
Кому признал молиться
Ахура-Мазда благом»³⁵⁹.

Интересно сопоставить приведенный иранский текст с записанным в XIX в. русским заклинанием, где человек прибегал к защите высших, но отнюдь не христианских сил: «...И при-

кряваюсь облаками небесными. И становлюсь против судей и командиров, и припал к матери сырой земле. Мать сыра земля, ты благословенна, ты освященна, ты украшена всякими травами и всякими цветами! Сукрасило тебе красное солнце, светлый месяц. Ясная звезда и вечерняя зори. Сукраси ты мене, раба Божия, перед выпшними началы и перед всеми суды и командиры»³⁶⁰. Как изначально благословенное и священное начало, «сукрапшенное» к тому же небесными светилами, Мать сыра земля передает часть этой благодатной силы человеку, «сукрапшывая» его, в свою очередь, в плане социальном. Данный авестийский гимн показывает, что это основы этого славянского представления о солнце, «сукрапшавателем» землю, восходят ко временам индоевропейской общности.

Если обратиться к официальной религии Ахеменидов, то и там солнце не являлось верховным богом. Так, например, Геродот, сообщая о современных ему верованиях персов, констатирует следующее: «Так, Зевсу они обычно приносят жертвы на вершинах гор и весь небесный свод называют Зевсом. Совершают они жертвоприношения также солнцу, луне, огню, воде и ветрам»³⁶¹. Очевидно, что Зевс в данном случае — это Ахура Мазда, на втором месте после которого стоит дневное светило. В другом месте своего труда (VII, 54) «отец истории» говорит о том, что перед переправой в Грецию Ксеркс вознес молитвы солнцу, чтобы не случилось несчастья, которое бы помешало ему покорить всю Европу. Однако в официальных надписях Ахеменидов солнце, как правило, не упоминается вместе с «величайшим из богов» Ахура Маздой, так что вопрос о месте дневного светила в иерархии официальной религии персидских царей остается открытым.

Что касается митраизма, то само имя этого бога буквально означало «договор», «согласие» и было родственно как имени ведийского бога Митры (букв. «друг», в среднем роде «дружба», «договор»), так русск. **мир** в его трисидном значении «мира как вселенной», «мира как спокойствия и тишины» и «мира как общины». По мнению подавляющего большинства исследователей,

Митра изначально не был солнечным богом. Проанализировавший ранние этапы развития его культа Г.А. Коппеленко пришел к следующему выводу: «Таким образом, видимо, древнейшее значение Митры можно определить как понятие общины (может быть племени) и одухотворение, исходя из общих принципов индоевропейского мировоззрения, этого понятия»³⁶². Аналогичное положение сохранялось не только в период индоевропейской или индоиранской общности, но и в более поздний период: «В авестийской мифологии мотивы связи Митры с солнцем не могут считаться основными, в ней налицо лишь известные предпосылки для формирования солярной функции Митры. Тем не менее и в “Авесте” нельзя пройти мимо таких фактов, как эпитеты Митры “исполненный собственного света”, “сияющий” (X, 44), “блестящий” и т.п.»³⁶³. О возможном происхождении этих эпитетов повествует древний маздеистский миф. Согласно ему, Митра впервые попробовал свои силы против бога солнца. Поскольку в этой битве Митра проявил свое превосходство, Солнце заключило с ним союз, а также преподнесло и водрузило на голову Митре зубчатую корону, излучающую свет³⁶⁴. Данный миф, объясняя возникновение солярных эпитетов у Митры, вместе с тем красноречиво свидетельствует о том, что изначально он не был божеством дневного светила и, более того, между двумя этими богами существовал некий антагонизм, разрешившийся определением в ходе единоборства наиболее сильного. Аналогичная ситуация наблюдается и в официальной религии Ахеменидов. Так, например, Курций Руф сообщает о поклонении персидского царя Дария III Митре, солнцу и вечному огню³⁶⁵, что, очевидно, предполагало различие между этими началами. На третьем месте, после Ахура Мазды и Анахиты, упоминает Митру в своей надписи и Артаксеркс II³⁶⁶. Что касается авестийского «Михр-яшт», содержащего наибольшее количество информации об этом боге, то, как полагает И.М. Стеблин-Каменский, старейшие части этого гимна восходят по крайней мере к середине первого тысячелетия до н.э., а то и к более древним временам. Этот ученый также по-

лагает, что первоначально Митра был богом договора, следившим за верностью заключенных между отдельными племенами соглашений (например, относительно пастбищ или водоёмов). Как обладатель широких пастбищ он изначально даровал «мирное, хорошее житьё арийским странам», однако достаточно рано в Иране он начал почитаться как бог войны, поражающий злодеев и нарушителей договора, картины чего посвященный ему гимн рисует яркими красками. Позднее он стал, видимо, почитаться также и как бог-судья над всеми людьми (в том числе и над душами умерших), и как солярное божество, сопровождающее Солнце. Однако, несмотря на солярные черты Митры, в «Авесте» он еще не отождествляется с дневным светилом: ему и Митре посвящаются различные гимны, а в самом «Михр-янгт» отмечается, что Митра предшествует, надо понимать на рассвете, солнцу (13) и шествует после заката солнца (95):

13. Он первый из небожителей [язатов]

Поднимается над вершиной Хара,
Предшествуя бессмертному, быстроконному Солнцу;
Первый овладевает
Прекрасными золотыми высями
И оттуда, могучий,
Обозревает все арийские жилища,

14. Где доблестные вожди

Выстраивают свои многочисленные [войска]
В боевые ряды...

18. Если солжет ему

Глава ли дома,
Или глава общины,
Или глава области,
Или глава страны,
То Митра воспрянет,
Гневный и оскорблённый,

И разрушит он и дом,
И общину, и область, и страну.

Далее гимн подробно описывает, что солгавний Митре человек не укачет на коне, брошенное им копье полетит обратно, выпущенные из пращи камни, из луков стрелы, кинутые ножи не попадут в цель, так как Митра отнимает силу у его рук, резвость у ног и т.д., разрушит жилища приверженцев Лжи и, наоборот, подарит стада и детей мужского пола тому дому, где творят угодное ему. Уже в «Авесте» мы хорошо видим истоки того, почему культ Митры стал религией собственно воинов в эпоху Римской империи. Так, данный гимн рисует следующую яркую картину роли этого бога в разгоревшемся сражении:

36. Он разжигает битву,
Он стоит среди битвы,
Он, стоя среди битвы,
Разбивает ряды врагов...
37. Над ними властвуя,
Несет им гибель,
Сносит головы
Солгавших Митре людей.
Летят во все стороны головы
Солгавших Митре людей.

Обращаясь опять к Митре, гимн так заканчивает описание этого бога:

95. Он шествует после заката солнца,
Широкий, как земля,
Касается обоих концов этой обширной,
Выпуклой, бескрайней земли,
Обозревая всё, что есть между землёй и небесами

<...>

96. В руке своей он держит
Булаву о ста пшпках,
Ста острых гранях,
Которая устремляется и разит воинов.
[Булава эта] отлита из жёлтого металла,
Из крепкого, золотого.
Это — самое мощное из оружия,
Самое победное из оружия³⁶⁷.

Хоть в результате предпринятой Заратустрой религиозной реформы Митра не попал даже в ближайшее окружение Ахура Махды (В.Н. Топоров допускает, что намерения пророка в отношении Митры были еще радикальнее), тем не менее отголоски бывшей тесной связи между обоими богами и даже их равенства сохранились даже в «Авесте». Так, например, «Япгт» от имени верховного бога зороастрийской религии недвусмысленно отмечает:

«Сказал Ахура Мазда Спитама Заратустре:
Когда я создал Митру, обладателя широких пастбищ,
То я создал его достойным такого же почитания
и поклонения,
Как сам я, Ахура Мазда»³⁶⁸.

Впоследствии у части ираноязычных народов почитание Митры полностью слилось с культом дневного светила, в результате чего парф. *myhr* (= *mīhr*) и новоперс. *Mīhr*, восходящие к древнеиранскому имени Митры стали обозначать у них просто «солнце». Как уже отмечалось выше, культ Митры достаточно рано, еще с ассирийских времен, распространился на запад от Персии, сначала в Вавилон, затем в Малую Азию, откуда он наконец попал в Рим. Великолепным примером подобного синкретизма греческих и иранских богов, отражающим одновременно изначально тесную связь двух верховных божеств иранского пантеона, является греческая надпись I в. до н.э. из Коммагены:

«Зевс Ормозд и Аполлон Митра — это Солнце»³⁶⁹. В своем триумфальном шествии на Запад Митра достаточно рано обретает черты солнечного бога и, в качестве такового, становится объектом поклонения римских легионеров.

Хоть осознание собственной светоносности и не проявляется в Иране так отчетливо, как в Индии, однако солнечные черты мы видим как у Йимы, воспринимавшегося иранскими ариями некогда в качестве первопредка³⁷⁰, так и у Гайомарта, считавшегося первым человеком в другом варианте иранской мифологии. При описании создания последнего богом, «Бундахишн» констатирует: «Шестым он изготовил Гайамарта, сверкавшего как солнце...»³⁷¹ Когда же этот первый человек был убит духом зла, то семя его, из которого произошло последующее человечество, было очищено солнечным светом. В более позднюю эпоху в книге «Ноурузнома» сообщалось, что Гайомарт или Каюмарс, как стали называть этого первого человека в Средние века, установил деление солнечного года на двенадцать месяцев³⁷² — деяние, приписываемое славянским переводчиком Иоанна Малалы отечественному Дажьбогу. Если к этим данным мифологии оседлых иранцев добавить образ солнца, единственного владыки ираноязычных кочевников-массагетов, равно как то, что первоначально олицетворявший общину иранцев Митра стал впоследствии богом солнца, то все эти факты в своей совокупности свидетельствуют об определенном мироощущении и позволяют высказать предположение, что у ираноязычных народов некогда был если и не миф о своем солнечном происхождении, то, во всяком случае, четко выраженная тенденция к его созданию. Отголосок этого представления мы встречаем и в зороастрийской традиции, где приверженцы этой религии так говорили о себе: «Мы теми хотим быть, кто весь мир светом озарит»³⁷³. Хотя данное утверждение и является результатом вторичного переосмысления своей сущности в контексте религиозно-этического учения Заратустры, тем не менее в основе его лежит более древнее представление иранцев о самих себе как светоносных существах. Подтверждение подобной интерпретации

мы видим у уже упоминавшихся выше роксоланов — северных ираноязычных кочевников, не подвергшихся влиянию зороастризма. Тот факт, что данное представление независимо друг от друга встречается нам у оседлых и кочевых иранцев, говорит о том, что данный миф о своем собственном солнечном происхождении или тенденция к его созданию существовал еще до разделения предков иранцев на северных и южных, кочевников и оседлых. Все эти факты свидетельствуют о том, что подобно тому как славяне осознавали себя «Дажбожьими внуками», так и иранцы в древности считали себя потомками дневного светила.

Поскольку ученые неоднократно отмечали примеры влияния скифской мифологии на славянскую, то, в свете рассмотренных выше фактов, закономерно возникает вопрос о степени воздействия на религию наших далеких предков со стороны их южных ираноязычных соседей. Принципиальный вопрос о том, является ли славянский солнечный миф самобытным, или в своей основе он был заимствован нашими далекими предками от скифов, был рассмотрен нами в исследовании о Дажбоге. Как показало сравнение между собой мифологических систем славян, иранцев и индийцев, солнечный миф у славян возник самостоятельно, хотя североиранское влияние безусловно сыграло свою роль. Совокупность фактов свидетельствует о том, что миф происхождения человека от бога солнца зародился у народов, составлявших восточную половину индоевропейской общности еще в период их относительного единства, однако в историческую эпоху степень его развития, а то и просто сохранности оказалась у них весьма разной. Из этого следует принципиально важный вывод, что истоки солнечного мифа уже изначально присутствовали у наших далеких предков и не были ими заимствованы откуда-то извне. Скифское влияние, относящееся к тому же не ко всей мифологической системе как единому целому, а к отдельным чертам того или иного персонажа, могло обогатить и ускорить процесс его окончательного формирования, но в принципе не могло подменить собой данную основу.

Солярные боги индийской мифологии

Последним индоевропейским народом, солярную мифологию которого нам осталось рассмотреть, являются индийские арии. Уже в Ригведе, древнейшем собрании их религиозных гимнов, нам встречаются целых три солярных божества — Вивасват, Сурья и Савитар. Вивасват, буквально «сияющий» или «сверкающий» (само это имя этимологически родственно как изначальному имени хеттского бога солнца Сиват, так и славянскому слову свет), был последним, восьмым сыном матери богов Адити и родился на свет без рук и ног, гладким со всех сторон. Старшие братья-боги, первоначально не признававшие его, отсекали ему все лишнее, и из отрубленных частей его тела возник слон. Судя по всему, данный миф является отражением сравнительно позднего вхождения бога солнца в древнеиндийский пантеон. Первоначально класс верховных богов-адитьев насчитывал шесть или семь божеств, вместе с Вивасватом их стало восемь, и, наконец, в заключительной стадии адитьев стало двенадцать, по числу месяцев. Из этого мы можем заключить, что возникновение достаточно развитого солярного культа приходится где-то на средний период формирования ведийской мифологии: бог солнца отсутствует в древнейшем составе древнеиндийского пантеона, но появляется там до того, как он приобретает свой окончательный вид. Интересно отметить, что хоть первоначально бог солнца не принадлежал к числу адитьев, однако в ходе дальнейшего развития индийского языка слово *aditya-* стало одним из обозначений «солнца»³⁷⁴. Аналогичный процесс мы видели и в иранских языках, где в некоторых из них впоследствии дневное светило стало называться по имени верховного бога Ахура Мазды, первоначально не имевшего к солнцу никакого отношения. Оба этих примера красноречиво свидетельствуют о мироощущении индоиранских народов, когда несмотря на господствующие религиозные представления сам язык неуклонно стремился отождествить солнце с верховным богом или включить в класс высших божеств.

Отголоски этого мифа, где бог солнца упоминается под именем Мартанда (буквально «птица», «птица на небе» в значении «солнце», или, по мнению других исследователей, «из мертвого яйца (происходящий)», подразумевающую под собой всё ту же птицу-солнце), встречаются нам уже в РВ:

Когда, о боги, как Яти,
Вы сделали набухшими (все) миры,
То спрятанное в море
Солнце вы извлекли наружу.

Восьмеро сыновей у Адити,
Которые рождены из (ее) тела.
С семерыми она присоединилась к богам,
Мартанду отбросила прочь.

С семерыми сыновьями Адити
Присоединилась к первому поколению.
К потомству, как и к смерти,
Она снова привела Мартанду.
(РВ X, 72, 7—9)

В этом космогоническом тексте первоначально речь идет о спрятанном в море солнце, что, как мы уже установили на материале славянской традиции, символизирует архаичную причастность дневного светила к миру мертвых. Соответственно и в двух последующих четверостишиях Мартанда, не признаваемый матерью и старшими братьями, олицетворяет восходящее и заходящее солнце, символизирующее собой как смерть, так и последующее возрождение. В свете этого становится понятным утверждение автора гимна о том, что мать привела Мартанду «к потомству, как и к смерти», что предполагает уже существование мифа о солнце-прародителе. Как отмечают исследователи, Вивасват первоначально стал прародителем людей и только

потом сравнился с богами и сам стал богом солнца. Его женой стала Саранью, которая родила ему близнецов, брату и сестру Яму и Ями, а затем создала свою копию Саварну (или Чхаю) и, обернувшись кобылицей, убежала от мужа. В некоторых версиях мифа бегство Сараньи мотивируется тем, что она не в силах выдержать исходящий от мужа жар. О древности данного мифа свидетельствует уже то, что упоминание о нем встречается нам уже в ведийский период:

Тваптар устраивает свадьбу для дочери, —
И вот сюда собирается весь свет.
Мать Ямы, привезенная домой,
Жена великого Вивасвата исчезла.

Они спрятали бессмертную от смертных.
Создав (женщину) такого же вида, они дали (ее)
Вивасвату.
А также она носила двоих Ашвинов, когда это случилось.
И Саранья покинула двоих, образующих пару.
(РВ X, 17, 1—2)

В этой версии мифа не супруга по своей воле покидает бога солнца — инициаторами подмены Сараньи выступают боги. Уже будучи беременной Ашвинами, она уходит от мужа и своих первых детей — близнецов Ямы и Ями. Вивасват первоначально не заметил подмены, и от мнимой Сараньи у него родился сын Ману (собственно «Человек»), ставший родоначальником человеческого рода, который поэтому зовется «родом Ману», а понятие «человек» на санскрите передается словом «мануджа», буквально «рождённый Ману». Отзвуки этого мифа встречаются нам уже в РВ, где говорится, что Индра пил выжатую сому (священный опьяняющий напиток) у Ману Вивасвата (РВ VIII, 52, 1). Это священное растение росло на небе или на горе, откуда его для Индры похитил орёл и принес на землю сыну бога

солнца, который и совершил с полученной сомой самое первое жертвоприношение:

Эта птица должна быть далеко впереди (всех) птиц,
о Маруты.

Быстро летящий орел — впереди (всех) орлов,
Когда по собственному порыву без колес
прекраснокрылый

Понес жертву для Ману, услаждающую богов.

(РВ IV, 26, 4)

Стоит отметить, что отдельные намеки, разбросанные по РВ, позволяют предположить связь с молитвой, огнем и жертвоприношением уже самого отца Ману. Так, в одном из гимнов, посвященных богу-громовержцу Индре, говорится:

Опьяняйся хорошенько в Сварнаре,

А также, о Индра, в Шарьянавате!

Опьяняйся молитвой Вивасвата!

(РВ VIII, 6, 39)

В другом гимне, обращенном все к тому же громовержцу, создавшие его риши так говорят о себе:

Вот легко мы возносим речь, хвалебные песни

Великому Индре на месте Вивасвата.

(РВ I, 53, 1)

«Место Вивасвата» в данном контексте означает «место жертвоприношения». Наконец, образ бога солнца возникает и в связи с богом огня Агни:

Ты, о Агни, первым Матарिशвану

Проявись прекрасной силою ума (и) Вивасвату!

(РВ I, 31, 3)

Как отмечает в комментарии к этому месту Т.Я. Елизаренкова, Матарипшван был тот мифологический персонаж, который первым нашел Агни на небесах и принес его на землю, а упоминание в этом четверостишье отца Ману было обусловлено тем, что обычно Агни выступал как вестник Вивасвата, олицетворявшего свет на небе и на земле.

Тем не менее Яма, с которым мачеха дурно обращалась, понял, что перед ним не его мать, и однажды в гневе даже поднял на нее ногу. В поисках своей подлинной жены Вивасват оборачивается конем, что лишний раз свидетельствует о солярной мифологической природе этого животного, находит все еще пребывающую в облике кобылицы Саранью и соединяется с нею, в результате чего рождаются близнецы Апшвины, тесно связанные как с конями (само их название означает «обладающие конями» или «рожденные от коня»), так и с утренними и вечерними сумерками. Стоит отметить, что с конем, этим солнечным символом, тесно связан и Яма, старший сын Вивасвата. Ведийское восхваление коня говорит по этому поводу следующее:

Его, подаренного Ямой, запряг Трита.

Индра впервые сел на него верхом.

Гандхарва схватил его поводья.

Из солнца вытесали вы коня, о боги.

Ты — Яма, ты — Адитья, о скакун,

Ты — Трита по тайному обсту.

Ты наполовину отделен от сомы.

Говорят, что у тебя три привязи на небе.

(РВ I, 163, 2—3)

Данный гимн недвусмысленно утверждает, что конь был «вытесан» богами из солнца. По всей видимости, здесь перед нами более архаический и восходящий к эпохе индоевропейской общности мотив сотворения ездового животного из частей днев-

ного светила по сравнению с более поздним мифом о создании слона из отрубленных частей Вивасвата. Очевидно, что слон появляется в солярном мифе лишь после переселения ариев в Индию и знакомства их с животным миром этой страны. Если во втором четверостишии Яма дарит этого первого коня Трите, то в третьем он уже сам отождествляется с этим солярным символом.

В свете непосредственной причастности брата Ямы Ману к первой выжимке сомы и фигурирование этого священного напитка в другом гимне, посвященном Яме, интерес представляет утверждение автора этого гимна о тесной связи солнечного коня с сомой. Связь этого животного со священным напитком прослеживается и в случае Апвинов, конская природа которых отразилась даже в их названии. Если Апвины становятся небесными богами, то их братья Яма и Ману являются людьми, причем функции между ними распределяются следующим образом: Яма в индийской мифологии рассматривался как первый человек, который умер и стал царем умерших предков, а Ману — как первый человек, живший на земле и царь людей. Как подчеркивает Т.Я. Елизаренкова, в РВ Яма всегда называется царем, но никогда богом. О его роли как первого смертного, проложившего этот путь для других, один из гимнов говорит так:

Того, кто удалился по великим отлогим склонам,
Разглядел путь для многих,
Сына Вивасвата, собирателя людей,
Яму-царя почти жертвой!

Яма первым нашел для нас выход —
Это пастбище назад не отобрать.
Куда (некогда) прошли наши древние отцы,
Туда (все) рожденные (последуют) по своим путям.
(РВ·X 14, 1—2)

Сам загробный мир описывается риши от лица мальчика, тоскующего по своему умершему отцу, следующим образом:

Под деревом с прекрасными листьями,
Где пьют с богами Яма,
Там наш отец, глава рода,
Озирается в поисках древних.
(РВ X, 135, 1)

Хоть, как утверждают исследователи, Яма и стал царем загробного мира потому, что первым из смертных проложил туда путь всем остальным, тем не менее связь с миром смерти существовала уже у его отца Вивасвата, и эта причастность бога солнца к потустороннему миру изначально предопределила наличие этой связи, правда, в еще более сильной степени, у его сына. Однако еще с эпохи каменного века дневное светило было связано не только со смертью, но и с возрождением, и в гимне, обращенном к Соме, риши молит сделать его бессмертным именно в загробном мире Ямы:

Где немеркнущий свет,
В (том) мире, где помещено солнце,
Туда помести меня, Павамана,
В бессмертный нерушимый мир!
Для Индры, о кашля, растекайся вокруг!

Где царь — сын Вивасвата,
Где замкнутое пространство неба,
Где те юные воды, —
Там сделай меня бессмертным!
Для Индры, о кашля, растекайся вокруг!
(РВ IX, 113, 7—8)

Исследователи отмечают, что под сыном Вивасвата понимается именно Яма, находящийся в высшей части неба (очевидно,

в предыдущем четверостишии неслучайно говорится о бессмертном нерушимом мире, где помещено солнце), которое в данном переводе называется «замкнутым», в тексте же указано буквально «ограждение». И именно в этом потустороннем мире Ямы человек с помощью Сомы (первое жертвоприношение которой совершил именно брат Ямы Ману) становится бессмертным, уподобляясь тем самым их отцу солнцу.

Само дублирование человеческого потомства Вивасвата приводит нас на мысль, что первоначально в мифе шла речь лишь об одном его сыне, бывшем сначала прародителем и царем людей, а затем, после своей смерти — царем умерших, однако удвоение это произошло в достаточно ранний период, поскольку РВ знает одновременно как Яму, так и Ману, который упоминается в этом памятнике гораздо реже своего брата. Одна из причин этого удвоения видна невооруженным глазом: дети Вивасвата занимают свои места на небе (Ашвины), правят на земле (Ману) и в загробном мире (Яма), т.е. маркируют собой все три сферы мироздания всдийской вселенной, что предполагает верховную власть над всем мирозданием у их отца-бога солнца. Стоит отметить, что как Вивасват, так и два его старших сына оказываются тесно связанными с огнем, олицетворяемым в всдийской мифологии богом Агни. С одной стороны, когда Агни, боясь службы жреца-хотара прятался от богов, его обнаружил именно Яма:

Мы искали тебя во многих местах, о Джатаведас,
Когда ты вошел, о Агни, в воды (и) в растения.
Яма заметил тебя такого, о ярко светящий,
Просвечивающего изнутри в десяти местах обитания.
(РВ X, 51, 3)

С другой стороны, в РВ Агни неоднократно называется участвующим в жертвоприношении «хотаром, поставленным Ману» (РВ I, 13,4; 1, 14, 11). Именно он, «назначенный Ману, привел в движение возлияния» (РВ VIII, 19, 24), приносимые для богов

смертными. В еще одном месте об Агни характеризуется как «назначенный хотаром у потомства Ману» (РВ I, 68, 7—8). С этим сыном Вивасвата бог огня упоминается и в другом случае: «Ты, о Агни, для Ману заставил небо загрохотать» (РВ I, 31, 4). Наконец, в другом гимне говорится о том, что Агни «с помощью Вивасвата как глаза (озирает) небо и воды» (РВ I, 96, 2).

По одной версии, сыном или потомком Ману был несчастливый царь Вена, запретивший жертвоприношения богам и убитый за это мудрецами после того, как он не внял их предупреждениям. По другой версии мифа, старшим сыном Ману и основателем Солнечной династии был Икшваку, появившийся на свет из ноздри отца, когда тот чихнул. Нский Икшваку, «богатый владелец обмолоченного зерна», упоминается уже в РВ (X, 60, 4), однако, судя по контексту, вряд ли это был внук Вивасвата. Кроме него, по некоторым вариантам мифа, у Ману было еще восемь сыновей. Сам Икшваку имел сто сыновей, из которых по мифам наиболее известны три старших. К Солнечной династии принадлежали многие цари и герои древнеиндийского эпоса, самым прославленным из которых был Рама. Как и на Руси, память о солярном происхождении верховных правителей в Индии передавалась разными способами. Так, например, «Махабхарата» отмечает, что царь Шантану был «блеском подобен солнцу» (1, 94, 12), а царская доля (норма сбора) в послеведийский период равнялась одной десятой или одной двенадцатой от имущества подданных. Последняя цифра немедленно напоминает двенадцать месяцев солнечного года. Стоит отметить, что помимо Солнечной династии, возводящей свой род непосредственно к Ману, сыну Вивасвата, в Индии существовала и Лунная династия, родоначальником которой выступал Сوما, бог ночного светила. Согласно одной из версий, зафиксированной в «Махабхарате» (1, 75, 88), именно с Ману связывается разделение человеческого рода на сословия-варны: «Брахманы, кшатрии и другие варны произошли от Ману, поэтому они манавы». Ему же, как первому правителю, приписывали создание «Законов Ману» — самого

авторитетного сборника законов в Индии. Интересно отметить, что одной из главных обязанностей царя в нем определено пресечение прелюбодеяний в обществе: «Людсей, домогающих чужих жен, царю следует изгонять, подвергать наказаниям, внушающим трепет. Ибо (прелюбодеяние), возникшес из этого, рождает смешение варн, благодаря которому возникает адхарма (беззаконие. — М.С.), уничтожающая корни и причиняющая гибель всему»³⁷⁵. Стоит вспомнить, что введение запрета на прелюбодеяние славянский перевод «Хроники» Иоанна Малалы приписывает Сварогу, отмечая, что его сын Дажьбог, генетически родственный отцу Ману, индийскому Вивасвату, жестоко покарал нарушивших его любовников. Что касается самого Ману, то в более позднюю эпоху появляются представления уже о четырнадцати Ману-прародителей человечества, семи бывших и семи будущих. Каждое конкретное поколение людей существует определенное время — манвантару («период Ману»), равняющейся 306 720 000 обычных человеческих лет. В данном контексте Ману, как и его небесный отец, оказывается связанным с течением времени. Когда все четырнадцать манвантар проходят, на небе появляются двенадцать солнц, которые дотла сжигают миры, которые затем возрождаются в новой космической эре. Таким образом, сын Вивасвата и прародитель Солнечной династии индийских царей определял продолжительность вселенского цикла. Показательно, что связь Ману с царской властью сохраняется и в этой интерпретации, и «Вишну-пурана» по этому поводу утверждает: «Пуруша есть владыка Вселенной, а владыка кальпы — Брахма, владыка мира, владыкой же манвантары является Ману. Этих Ману четырнадцать, и в начале каждой манвантары земные цари происходят от них»³⁷⁶. При этом индийская традиция утверждает, что седьмой Ману, сын Вивасвата, был кшатрием по рождению³⁷⁷. Однако у Ману отчетливо прослеживаются и жреческие черты, в результате чего этот прародитель человечества символизирует собой слияние двух высших функций индоевропейского общества — жреческой и воинской. Так, в одном из гим-

нов Ману характеризуется как хотар (РВ I, 105, 14), т.е. главный жрец, а в другом гимне совершающий жертвоприношение жрец, держащий, по утверждению поэта, натянутыми семь поводьев, символизирующих семь разрядов жрецов, сравнивается с первым человеком: «словно Ману (держит он) восьмой, божественный (повод)» (РВ II, 5, 2), что является указанием на то, что восьмая жреческая функция охватывает остальные семь, являясь высшей по отношению к ним. Один гимн упоминает, что с помощью молитвы Ману даже победил некоего демона Вишишипру (РВ V, 45, 6). В качестве первого жреца Ману оказывается тесно связан со священным огнем и олицетворяющим его богом. В гимнах неоднократно подчеркивается, что Ману установил Агни как домашнего бога (РВ III, 2, 15; VI, 16, 9) и, соответственно, все последующие жрецы, возжигающие при священных церемониях огонь, следуют в этом сыну Вивасвата, о чем прямо говорится в посвященному богу огня гимнах:

Подобно Ману, мы хотим устроить тебя,
Подобно Ману, мы хотим (тебя) зажечь.
(РВ V, 21, 1)

Или:

Агни, зажженного (некогда) Ману, подобно Ману,
Мы хотим всегда возвеличивать для обряда.
(РВ VII, 2, 3)

С другой стороны, Агни в своей ипостаси жертвенного костра, являясь «родственным» первому жертвоприношению первого человека, осуществляет чрезвычайно важную функцию контакта между человечеством и богами, делая людей «заметными» для богов (РВ IV, 1, 9). И заслуга установления связи между людским родом и бессмертными божествами, обеспечивающего его потомкам не только процветание, но само их существование,

также принадлежит сыну Вивасвата. Именно Ману устанавливает службу богам (РВ III, 26, 2) и через это добывает те жизненные блага, которые под предводительством бога, в данном случае Рудры, хотят снова добыть его потомки:

То счастье и благо, что добыл себе жертвой

Ману-отца, —

Мы хотим достигнуть его под твоим

предводительством, о Рудра!

(РВ I, 114, 2)

Однако наибольшее значение для нас представляет тот факт, что сын Вивасвата был прародителем индийских ариев, которые называли себя «племнами Ману» (РВ VI, 14, 2) и, следовательно, отчетливо осознавали свое происхождение от бога солнца. Благодаря этому они отдавали себе отчет в собственной светоносной природе.

Вон те самые лучи солнца,

К которым были причастны отцы наши, —

(РВ I, 109, 7) -

отмечает ведийский риши. Знают они и о свете, «что заложен в сердце» (РВ VI, 9, 6). Наконец, в другом гимне они прямо утверждают следующее: «Три арийских народа светоносны» (РВ VII, 33, 7). Правда, следует отметить, что традиционно всю совокупность индийских племен риши обозначали как «пять народов» (РВ I, 176, 3; V, 32, 11 и др.), в связи с чем предыдущее утверждение следует понимать или как указание на то, что три индоарийских племена были более светоносны, нежели оставшиеся два, или как результат идущего в данном четверостишье обыгрывания мистического числа три. Судя по всему, скорее верно последнее предположение, поскольку еще в одном гимне говорится о «блеске, что у пяти народов» (РВ VI, 46, 7). С этим

оборотом явно связана и та просьба, с которой к Агни обращаются авторы другого гимна:

Нап блеск пусть ярко сияет между пятью народами,
Высоко, словно солнце, несодолимо!
(РВ II, 2, 10)

Близкую к этому просьбу об индивидуальном превосходстве и опять-таки с солярным подтекстом, обращенную на этот раз не к Агни, а к Марутам, встречаем мы еще в одном гимне:

Я прошу вас о богатстве, о сразу помогающие,
Благодаря которому мы простерлись бы над мужами,
словно солнце.
(PB V, 54, 15)

Насколько мы можем судить, осознание своей собственной солнечной светоносной природы было связано у индийских ариев и с пониманием ее божественной сущности. Косвенно об этом свидетельствует утверждение одного из гимнов, понимающего грех, совершенный против божеств, как результат возблания человеческой сути, что предполагает наличие в людях еще и иной, божественной по своей природе сути. Весьма показательно, что гимн этот обращен к Савитару, еще одному богу солнца в ведийский период, который наделяется способностью освобождать людей от греха:

Если по неразумению мы совершили (грех)
 против божественного Рода,
 По слабости воли, когда возобладала
 человеческая суть,
 О Савитар, среди богов и среди людей
 Сделай ты нас тут безгрешными!
 (РВ IV, 54, 3)

Сурья является еще одним солярным божеством в индийской мифологии. Взятое в мужском роде, его имя, собственно, и обозначает «солнце». В этом качестве он в первую очередь создаст свет и дарует все светлое пространство:

Пересекающий (пространство), всем видный,
Создающий свет — (вот каков) ты, Сурья,
Ты даруешь все светлое пространство.
(РВ I, 50, 4)

Пламенноволосяного Сурью везут на колеснице семь рыжих кобылиц (РВ I, 50, 8; IV, 13, 3; V, 45, 9), что, возможно, соотносится с семью днями недели. Тем не менее в других гимнах говорится об одном коне солнца (РВ I, 180, 2), и даже приводится его имя — Этапа (РВ VII, 63, 2). Следует отметить, что в ряде случаев Сурья может описываться не как антропоморфный бог, а, например, как «помещенный посреди неба пестрый камень» (РВ V, 47, 3) или глаз Митры-Варуны. Бог солнца лучом измерил границы неба и земли (РВ VIII, 25, 18) и является «наблюдателем всего мира» (РВ IV, 13, 3). В космической своей ипостаси Сурья как «столп неба, он охраняет небосвод» (РВ IV, 14, 5), а в социальном плане он оказывается «общей опорой людей» (РВ VII, 63, 1). Ведийские риши так описывают непреодолимую тягу своих соплеменников к солнечному свету, свидетельствуя об их духовной эволюции:

Мы поднялись из мрака,
Взирая на свет все выше.
К Сурье — богу среди богов
Мы отправились, к высшему свету.
(РВ I, 50, 10)

В этом качестве Сурья является «господином племен», заветом которого следуют люди (РВ VIII, 25, 16), а он, в свою оче-

редь, «охраняет образ жизни каждого» (РВ X, 37, 5). Его просят о счастье, богатстве и защите (РВ X, 37, 10—11), и, в качестве небесного защитника людей, дневное светило уничтожает колдовские силы зла:

С востока восходит солнце
Видимое для всех, убивающее невидимых,
Загрызающее всех невидимых
И всех колдуний.
Взлетело то солнце,
Много, все спаяя,
Адитья с гор,
Видимый для всех, убивающий невидимых.
(РВ I, 191, 8—9)

Сурья «со всей (своей) силой» отдаст человеку во власть ненавидящего его врага, уничтожает болезни сердца и желтуху (РВ I, 50, 11—13), а также опасный яд (РВ I, 191, 10—16). Интересно отметить, что в двух последних случаях в гимны включены тексты заговоров, что косвенно свидетельствует о значительной древности и восточнославянских заговоров с участием дневного светила. Со славянским Дажьбогом Сурью сближает и то, что он является «основой богатств, собирателем благ» (РВ X, 139, 3), которые он дает людям. Подобно славянскому богу солнца, Сурья также связан с речью. Он именуется поэтом (РВ V, 44, 7), а в другом месте говорится о напеве, «растущем (и) солнечном» (РВ I, 173, 1). Эта связь с речью подчеркивается и тем, что дочерью Сурьи является Савитри, персонификация священного стихотворного размера гаятри³⁷⁸, который, правда, в другом гимне связывается с Агни (РВ X, 130, 4). Впрочем, как мы уже видели выше, бог огня в индийской мифологии неоднократно соотносился с богом солнца. В связи с именем дочери Сурьи, перекликающегося с именем другого индийского солярного бога Савитара, следует отметить, что мифология всячески подчеркивает взаимную связь

между этими двумя олицетворениями дневного светила. Если дочь Сурьи зовут Савитри, то, в свою очередь, дочь Савитара зовут Сурья, женский род от названия солнца. Связь между двумя богами подчеркивалась и более непосредственным образом. Так, говоря о Сурье, автор ведийского гимна отмечает, что «этот бог мне (всегда) казался Савитаром» (РВ VII, 63, 3) и во втором и четвертом четверостишиях данного гимна характеризует Сурью как «побудителя людей» — эпитет, обычно приписывающийся Савитару. В другом гимне Сурья опять отождествляется с Савитаром (РВ X, 139, 3). Возвращаясь к связи бога солнца с речью, следует отметить, что с ним связывается и выраженная в словах слава. В одном гимне, посвященном Марутам, данное понятие напрямую сравнивается с богом солнца:

(Того,) чья слава всего за один день обходит
Вокруг неба, как бог Сурья.
(РВ VI, 48, 21)

В другом гимне его автор прямо говорит о необходимости для людей прославлять Сурью:

Поклон глазу Митры-Варуны!
Мощно служите богу этой истиной!
Светлому знаку, рожденному от богов, видному
издалека,
Сыну неба Сурье произнесите (хвалу)!
(РВ X, 37, 1)

Если мы сопоставим эти примеры ведийской поэзии с хеттским гимном солнцу, из этого будет следовать то весьма важное для нас заключение, что понятие славы соотносилось с дневным светилом еще со времен индоевропейской общности и наличие аналогичной связи в славянской традиции не является случайностью.

Сурья также именуется «дыханием жизни движущегося и неподвижного (мира)» (РВ I, 115, 1), и он «вызвал процветание существ» (РВ X, 170, 1). В связи с этим следует отметить, что в РВ неоднократно говорится о том, что Сурья «заполнил оба мира (и) воздушное пространство» (РВ X, 139, 2), «заполнил небо и землю, воздушное пространство» (РВ I, 115, 1; IV, 14, 2), «(своим) величием заполнил обе половины вселенной» (РВ VIII, 25, 18). Несмотря на это положение Сурьи в ведийской традиции далеко не главенствующее. Более того, гимны неоднократно упоминают о его столкновении с Индрой, закончившемся победой громовержца. Так, Индра отнял колесо у солнца (РВ I, 175, 4), с силой его сдвинул (РВ IV, 28, 2), похитил колесо солнца (РВ IV, 30, 4). Фрагмент гимна РВ X, 43, 5 В.Н. Топоров вообще трактует как упоминание о победе Индры над Сурьей³⁷⁹, хотя из сделанного Т.Я. Елизаренковой перевода такое понимание не следует. Тем не менее очевидно, что бог-громовержец, занимающий главенствующее место в ведийском пантеоне, гораздо сильнее бога солнца.

Третьим богом солнца в индийской мифологии является Савитар, буквально «побудитель» или «порождающий». Само его имя образовано от глагола *su* — «приводить в действие» или «рождать». Эта функция многократно обыгрывается в посвященных Савитару гимнах: так, он поднимается, «чтобы еще раз привести (все) в движение» (РВ II, 38, 1), «успокаивает мир и побуждает (его)» (РВ VII, 45, 1), «щедрый юноша с прекрасной силой действия, чтобы распределить (его) в пространстве» (РВ VI, 71, 1). Гимны даже конкретизируют, каким образом Савитар побуждает мир:

Он заполнил просторы небесные (и) земные.

Бог испустил крик по своему закону.

Савитар простер руки, чтобы привести все в действие,

Успокаивая живой мир по ночам (и снова) приводя

в действие.

(РВ IV, 53, 3)

Первой строчке данного четверостишья соответствуют утверждения других гимнов, что этот бог солнца является «заполняющим воздушное пространство» (РВ VII, 45, 1) и присутствует повсюду:

Савитар сзади, Савитар спереди,
Савитар сверху, Савитар снизу,
Савитар пусть пробудит для нас целостность,
Савитар пусть дарует нам долгий срок жизни!
(РВ X, 36, 14)

Образ Савитара, заполняющего собой мироздание, является родственным аналогичному образу Сурьи. Стоит также отметить упомянутую в последнем четверостишья такую важную черту Савитара, как пробуждение им целостности для человека, что становится понятным в контексте солнечного мифа о своем происхождении, присущего и ведийским ариям. Что касается главной функции Савитара — приведение всего мира в движение, — то ведийские риши отмечали два способа, с помощью которого он это осуществлял. Это, во-первых, тот крик, которым этот бог солнца пробуждает к жизни все живые существа, и, во-вторых, простертые руки. Что касается крика, то, помимо естественной ассоциации с криком петуха, которым он встречает восход солнца, эта подробность, взятая в более широком контексте, в очередной раз свидетельствует о связи в сознании индосвропейцев дневного светила со звуком, которое впоследствии развилось в представлении и о его связи с человеческой речью. Если Сурья был связан с поэтическим размером гаятри, то Савитар — с размером упних (РВ X, 130, 4) и также именуется поэтом (РВ IV, 53, 2). Более того, «с помощью прекрасной молитвы (он) по(родил) оба мира» (РВ III, 38, 8). Что касается поднятых рук, то они многократно упоминаются и в других гимнах:

Чтобы все слушалось (его), бог, устремленный ввысь,
Простирает руки с широкими ладонями.
(РВ II, 38, 2)

В других гимнах отмсчается, что руки эти являются золотыми:

Вот этот бог Савитар воздел кверху
Золотые руки для побуждения...
Вот он воздел кверху руки, словно (жрец) упавактор,
Золотые, прекрасного вида (руки, этот) Савитар.
(РВ VI, 71, 1, 5)

Эти чудесные руки простираются до красв неба:
Его руки, мягкие, большие, золотые,
Простерлись ввысь до красв неба.
(РВ VII, 45, 2)

В исследовании о Свароге уже отмсчалось, что поднятые вверх руки являются одним из древнейших ритуальных жестов, фиксирующихся в различных частях мира еще с каменного века. Изначально это был обращенный к небу молитвенный жест, в связи с чем в данном контексте Савитар в РВ и сравнивается со жрецом. Поскольку солнце неразрывно связано с небом, жест, обращенный к последнему, постепенно начинает относиться и к божеству дневного светила. Несмотря на космогоническое значение этих рук данного бога солнца, побуждавшего ими к движению весь мир, в индийской мифологии сохранился миф о том, как во время жертвоприношения Дакши бог Рудра отсек Савитару руки, но потом вернул их ему, или, по более ранней версии, боги дали ему взамен золотые руки³⁸⁰. Данный эпизод опять-таки свидетельствует о подчиненном положении и этого бога солнца в индийской мифологии. Стоит отметить, что некоторые исследователи полагают, что первоначально Савитар был персонификацией абстрактного принципа стимулирования, а его связь с солнцем является результатом позднейшего развития. Тем не менее он является одним из солярных божеств уже в ведийский период, о чем говорит как рассмотренное выше его отождествление с Сурьей, так и то, что в других гимнах он

называется возникшей солнца (РВ II, 38, 1) или даже отождествляется с конем солнца Этапсй (РВ V, 81, 3). Помимо этого он отождествляется и с Митрой (РВ V, 81, 4).

Наряду с этим Савитар именуется «удерживателем неба, господином (всех) существ в мире» (РВ IV, 53, 2), царствующим над мирозданием (РВ V, 81, 5), по мнению Т.Я. Елизаренковой, «божественным вождём» (РВ V, 50, 1), «мудрым Асурой» (РВ IV, 53, 1) и, по мнению В.Н. Топорова, «мудрейшим из мудрых» (РВ V, 42, 3). Закон Савитара является истиной (РВ X, 34, 8; X, 139, 3), Все-Боги пребывают в законе Савитара (РВ X, 36, 13), которого не нарушают ни боги, ни злые силы (РВ II, 38, 9). Кроме того, отмечается, что другие боги воспевают Савитара (РВ VII, 38, 4). Подобно другим богам, Савитар дарует своим почитателям защиту (РВ IV, 53, 1; V, 49, 4), вызывает «к жизни благо для двуногих и четвероногих» (РВ V, 81, 2) и в конечном итоге саму жизнь: «И ты правишь силой вызывать к жизни — ты один...» (РВ V, 81, 5).

Следует отметить целый ряд параллелей, существующих между славянским и этим индийским богами солнца. Если Дажьбог является дающим богом, то таким же богом виделся ведийским ариям и Савитар. Он сам является «великим, желанным (сокровищем)», которое выбирают себе люди (РВ IV, 53, 1), он — создатель благ и богатства (РВ V, 42, 3, 5), «породил благодать, достойную хвалы» (РВ IV, 53, 2), «повелитель благ» (РВ VII, 45, 3), «державший в руке много (даров) для мужей» (РВ VII, 45, 1), он «раздаст сокровища людям» (РВ IV, 54, 1). Более того — бог солнца одаривает не только людей, но и бессмертных богов, причем поэт конкретизирует, в чем состоят эти различные дары:

Ведь сначала богам, достойным жертв,
Ты предназначил бессмертие как выпую долю.
А потом, о Савитар, ты раскрывашь дар
Для людей — последовательные сроки жизни.
(РВ IV, 53, 2)

В другом гимне также говорится о том, что бог солнца «одаряет богов сокровищем и выделил долю на счастье (почитателю,) приглашающему (богов) на жертву» (РВ II, 38, 1). Именно этот бог обладает Счастливой Долей как таковой:

К тебе, о бог Савитар,
Владыке всего желанного,
Мы идем за долей, о (ты,) дающий!

Ведь та поистине Счастливая доля,
Что, покоясь за пределами зависти,
Если бесстрастно вложена в твои руки, —

У тебя, наделенного Счастливой долей, мы
Хотим приобщиться с твоей помощью
К вершине богатства, чтобы опереться (о ней).
(РВ I, 24, 3—5)

Как видим, уже в первом из приведенных трестиший, Савитар именуется «дающим». Более того, во многих гимнах бог солнца сближается, вплоть до полного отождествления с богом Бхагой, олицетворенной доли и богатства, этимологически родственного славянскому слову **бог**. Вместе этих богов просят о богатстве:

К богу Савитару я обращаюсь для вас сегодня
И к Бхаге, распределяющему сокровище Лю.
(РВ V, 49, 1)

Тесная связь между обоими богами прослеживается и в другом гимне (РВ VII, 38, 1, 6), где их также просят о сокровище. Наконец, в третьем гимне оба бога сливаются в один образ:

Ведь этот Савитар-Бхага
Вызывает к жизни сокровища для почитателя.

Мы просим о такой блистательной (его) доле.
(РВ V, 82, 3)

Благодаря тому, что в Индии на протяжении тысячелетий беспрерывно передавали из уст в уста неизменный текст РВ, мы можем увидеть на примере этого пока еще довольно механистического соединения имен Савитара и Бхаги как бога дневного светила и обожествленного персонифицированного олицетворения доли и богатства в одно имя самое начало того присущего некоторым индоевропейским народам мыслительного процесса, который через тысячу, а быть может, и более лет привел к появлению у славян образа дающего бога, Дажьбога, сначала как эпитета, а затем и личного имени бога солнца. Как видим, миф о солнечном происхождении был далеко не единственным моментом, объединяющим духовные культуры наших далеких предков и ведийских ариев, и многие генетически родственные представления развивались у наших народов, лишенных в историческую эпоху непосредственных контактов между собой, параллельно. В тексте старинного древнерусского апокрифа, приводимого П.Н. Рыбниковым, про дневное светило говорится: «Величество солнца больше 30 поприщъ, видимо же мало есть, понеже отъ земли отстоять высоко. Одежда и вѣнецъ царскій на немъ, и Ангелов Господних 15 тысящъ, по вся дни хождуху съ нимъ. И егда зайдетъ солнце на западъ, тогда ангелы Господни совлекають съ него одежду тою и вѣнецъ царскій на престолѣ Господни, а у солнца останутся по три ангела и снабдѣвають солнце»³⁸¹. Данное представление оказалось устойчивым, и еще в XIX в. в Украине было записано такое предание: «*Сонце* — великан, обладающий светоносной и теплотворной одеждой, которую он надевает по своему усмотрению и с помощью которой он освещает, согревает и оплодотворяет всю природу»³⁸². Благодаря указанию ведийского гимна на то, что Савитар «надевает на себя золотистую одежду» (РВ IV, 53, 2), и эта деталь солярной мифологии обеих народов может быть отнесена к эпохе индоевропейской общ-

ности. Наконец, стоит вспомнить, что Дажьбог упоминается в украинской песне в связи со свадьбой, и вообще брак солнца и месяца является одним из небесных прообразов земного брака. Генетически родственные черты мы видим и у Савитара. Так, этот бог солнца выдал свою дочь Сурью за бога луны Сому — и данный божественный брак также стал образцом для браков людей. Единственный в РВ свадебный гимн оказывается посвящен одновременно небесному и земному бракосочетаниям и отмечает важную роль в первом отца невесты:

Тропулась свадебная процессия Сурьи,
Которую отправил Савитар.
(РВ X, 85, 13)

Эти три момента, общих как для славянской, так и для индийской мифологии, показывают, что Савитар был богом солнца по крайней мере к моменту распада индоевропейской общности и имеет гораздо большее количество черт, родственных аналогичным чертам Дажьбога, чем, например, Сурья, другой индийский солнечный бог.

Следует отметить, что в ведийский период мы видим и немало общиндоевропейских представлений о дневном светиле, зафиксированных и в славянской традиции. В исследовании о Дажьбоге отмечалось, что солнце у наших предков соотносилось с образом глаза и понятием правды, а также обладает богатством. Эти же представления мы видим и в древнейшем собрании индийских гимнов. Так, например, солнце соотносится с глазом и о Сурье, одном из индийских солнечных божеств, гимны говорят как о глазе более высоких по статусу богов Митры-Варуны (РВ VII, 61, 1; X, 37,1). В этом качестве дневное светило наделяется всевиденьем (в одном из гимнов прямо говорится о «всевидящем солнце» — РВ I, 50, 2) и, соответственно, всезнанием:

(Знает) рождение богов, (видит) далеко и близко,
(Солнце) вдохновенное,

Глядя на прямое и кривое у смертных,
Это Солнце замечает действия чужого.
(РВ VI, 51, 2)

Про Сурью, одного из солнечных божеств, другой гимн говорит в аналогичных выражениях:

Поднялся Сурья на высокие равнины,
Видящий, что прямо среди людей и что криво.
(РВ IV, 1, 17)

Зная правду и кривду, солнце у индийцев, как и у других родственных им народов, оказывается тесно связано с первым началом, и ведийский гимн недвусмысленно это констатирует: «Правду протянуло солнце» (РВ I, 105, 12). Другой гимн однозначно определяет два этих начала в качестве основополагающих соответственно для Земли и Неба:

Правдой держится земля,
Солнцем держится небо...
(РВ X, 85, 1)

С солнцем соотносится и глаз человека, и, обращаясь к умершему, поэт заявляет: «На солнце пусть идет (твой) глаз» (РВ X, 16, 3); этот же образ поднимается и в связи с поэтическим творчеством (РВ X, 10, 8). С дневным светилом оказывается связано и богатство, физическое и духовное — «Солнце целиком владет (всем) добром» (РВ I, 71, 9). Как и у других индоевропейцев, у индийцев существовало представление о том, что солнце на конях ежедневно объезжает небосвод. Гимны говорят о стремительно летящем коне солнца (РВ I, 180, 2), о выезжающем на коне дневном светиле (РВ IV, 45, 6) и о том, что по окончании пути оно распрягает коней (РВ III, 30, 12). В другом гимне говорится, что там, «где распрягают коней солнца», находится скрытый закон

Митры-Варуны, т.е. рита как высший вселенский закон (РВ V, 62, 1). Ф.Б.Я. Кейсер, анализируя этот гимн, отмечает, что этим местом является нижний мир, т.е. подземные воды и ночное небо³⁸³, что опять-таки отсылает нас к индоевропейской мифологеме о спускающемся на ночь в океан солнце. Подобное понимание этого сюжета подтверждается и тем, что в другом гимне говорится о богах, что в начале мироздания «спрятанное в море солнце вы извлекли наружу» (РВ X, 72, 7), что указывает на водную стихию как изначальное местопребывание солнца. Выше в этой книге приводились примеры восточнославянских представлений о том, что солнце спускается на ночь в море. Дневное светило оказывается тесно связано с представлениями о вселенском законе в Древней Индии, в результате чего, как подчеркивает Б.Л. Огибенин, выражение «путь солнца» оказывается эквивалентен выражению «пути риты», в другом месте подчеркивается, что «путь закона стал управляться лучами» (РВ I, 136, 2); кроме того, само солнце одновременно описывается и как глаз Митры-Варуны, хранящих этот закон богов, и как «чистый, приятный лик закона» (РВ VI, 51, 1). С дневным светилом неоднократно связывается идея и победы над врагами, нередко воспринимавшихся как представители демонического начала. В обращении к Сурье, еще одному солнечному богу, гимн так воспевается излучаемый им свет:

Убивающий недругов, убивающий Вритру, лучнее всех
 убивающий дасью
 Свет родился, убивающий асуров, убивающий
 соперников.
 (РВ X, 170, 2)

Про Всех-Богов говорится, что «они жгут врага, словно солнце землю» (РВ VII, 34, 19), а верховного громовержца Индру просят: «Одолой для нас племена дасов с помощью солнца!» (РВ II, 11, 4). Обращаясь к богу огня Агни, индийцы славили его за то, что он выгнал племена аборигенов-дасью с их родины, создавая широкий свет

для ария, и, непосредственно в следующем четверостишии, этот же бог описывается как дневное светило, которое, рождаясь на высшем небсе, обходит, охраняя, свое владение за один день (РВ VII, 5, 6—7). Показательно, что через два гимна поэт отмечает, что свет Агни «ярко сверкает, словно солнце» (РВ VII, 8, 4), вновь возвращаясь к параллелизму между огнем земным и огнем небесным.

Завершая наш обзор солнечных божеств в индийской мифологии, следует отметить, что, несмотря на то, что подчас они наделяются достаточно значимыми характеристиками и определениями, в целом они занимают достаточно скромное положение в ведийской иерархии. Тремя главными богами ведийского периода являются громовержец Индра, бог огня Агни и олицетворение священного напитка Сома. За счет выдвижения на передний план Индры оказываются оттеснены на второй план бывшие верховные боги предшествующего периода Варуна и Митра. По сравнению с ними все остальные божества, как по своей значимости, так и по количеству посвященных им гимнов, занимают второ- и третьестепенное положение в ведийском пантеоне. Хотя индийские арии и осознавали свою светоносную сущность, обусловленные происхождением первого человека Ману от бога солнца Вивасвата, тем не менее этот бог так и не занял подобающего ему места в иерархии богов ни в ведийский, ни в более поздний период. Тем более это относится к Савитару и Сурье, двум другим солярным божествам. Более того: в отношении всех трех богов, олицетворявших дневное светило в Индии, мы видим те или иные действия, подчеркивающие их не совсем полноправное или даже подчиненное положение в сравнении с другими небожителями. Так, Вивасвата первоначально отвергает его собственная мать, и он не сразу принимается в число высших божеств-адитьев. У Сурьи Индра отнимает колесо солнца, а у Савитара Рудра отрубает его руки. Как видим, в двух последних случаях более воинственные боги с помощью грубой физической силы демонстрируют свое превосходство над солярными божествами. Правда, сам факт подобной демонстрации предполагает

то, что первоначально боги дневного светила занимали более высокое положение, чем то, какое наблюдается у них в ведийский период, поскольку подчеркивание своей мощи над изначально слабым божеством со стороны выдвигавшихся на первый план воинственных божеств попросту не имела бы смысла. Все эти факты косвенно свидетельствуют о том, что некогда бог солнца занимал более высокое положение, чем это имело место в эпоху Вед. Можно предположить, что история включения Вивасвата в класс адитьев более или менее точно отражает этот процесс — хотя бог солнца изначально и не относился к группе верховных божеств, однако он был включен в нее где-то на среднем этапе, еще до того, как ее численность достигла двенадцати небожителей и ее формирование было завершено. Выдвинувшийся впоследствии на первый план бог войны громовержец Индра оттеснил не только пару прежних верховных божеств Митру-Варуну, но, соответственно, также и бога солнца.

Общее и различное в солярной мифологии индоевропейцев

Подводя итог тому, что было сказано о культе солнца у индоевропейцев не только в этой главе, но и во всей книге, следует отметить, что, судя по всему, еще к доиндоевропейскому времени восходит связь ежедневно восходящего-возраждающего и заходящего-засыпающего-умирающего дневного светила с Жизнью и Смертью. Это архаическое представление, связанное с погребальным культом каменного века, воспринимается впоследствии и индоевропейцами, и следы этой одновременной связи с обеими основополагающими началами мы видим в славянской, индийской и отчасти греческой традициях. К общеиндоевропейскому наследию относится и связь солнца с всевидящим небесным глазом, от которого не скроется ни плохое, ни хорошее, и, как логическое следствие этого, с Правдой как главным нрав-

ственным принципом жизни общества. К эпохе индоевропейской общности явно относится представление о солнце, которое на своей колеснице ежедневно объезжает небо и на ночь опускается в океан. Однако данный красочный образ мог возникнуть только после приручения коня и изобретения колесницы, что, судя по археологическим данным, произошло незадолго до распада самой этой общности. Стоит отметить, что из-за географических особенностей, мало приспособленных для использования колесниц, данный образ солнца на Руси не получил особого развития. Почти у всех индоевропейских народов дневное светило оказывается связано с конем, а в ряде локальных традиций — еще и с волком. Точно так же общиндоевропейский характер имеют представления о солнце как незримом предводителе воинов. Совмещение в образе одного мифологического персонажа представлений о военном предводителе и предводителе нравственном, неразрывно связанном с Правдой, справедливостью и праведным судом, естественным образом вело к установлению тесных связей между солнцем и земным правителем, однако эта функция небесного патрона князя или царя оказывается достаточно рано отнята у дневного светила богом-громовержцем, оказавшимся в исторический период верховным богом языческого пантеона и, соответственно, небесным аналогом земного владыки в Греции, Риме, у хеттов, на Руси и в Индии. Несмотря на это, следы былой связи бога солнца с земным правителем и в исторический период сохраняются в мифе о сыне бога солнца Вивасвата, ставшего основателем Солнечной династии в Индии, и тесной связи с дневным светилом у русских Рюриковичей. Несмотря на исключительное значение дневного светила для жизни всего живого на Земле, в исторический период бог солнца занимает главенствующее положение лишь у массагетов в Азии и у жителей острова Родос, другими словами, локальных второстепенных областей, занимаемых ираноязычными народами и греками. Данными об иерархии в сабинском пантеоне мы не располагаем, а мифологию хеттов мы не можем привлекать в полной мере из-за сильного индое-

европейского влияния на этот народ. В германо-скандинавской и древней римской мифологии бог дневного светила не играл вообще сколько-нибудь заметной роли, а у остальных индоевропейских народов он занимал второ- или даже третьестепенные позиции в соответствующих пантеонах. Более того: в иранской религии после реформы Заратустры и балтийской мифологии мы видим процесс последовательного снижения значения роли бога солнца и, в более слабой форме, можем наблюдать аналогичный процесс и в индийской мифологии. Тенденции противоположного процесса возрастания значения солнечного божества наблюдаются в Греции и Риме лишь к концу античной эпохи, что обычно связывается исследователями с восточными влияниями и усилением власти императоров. Даже если взять этот достаточно формальный признак положения бога дневного светила в иерархии языческих богов, то на этом общем фоне тот факт, что Дажьбог занимает в пантеоне Владимира 980 г. третье место, выглядит достаточно впечатляюще. Данный факт становится еще более значительным, если мы учтем, что стоящий на втором месте в этом пантеоне Хорс также был богом дневного светила, заимствованный славянами у своих южных ираноязычных соседей. Если мы примем во внимание это обстоятельство, то получится, что бог солнца занимает в древнерусском пантеоне второе место после верховного бога-громовержца Перуна.

Еще более важным критерием, чем формальное положение в пантеоне, для определения истинного положения солнца в самом сокровенном мироощущении того или иного народа, является тот факт, как каждый индоевропейский народ осознавал свое происхождение, свое предназначение в этом мире и связывал вопрос о своем собственном бытии с дневным светилом. Как было показано в исследовании о Дажьбоге, если и не изначально, то, во всяком случае, явно преобладававшим мифу о происхождении людей от солнца у тех народов, у которых он возник, был миф о происхождении человеческого рода из растений или, в качестве варианта, из деревьев. Его следы мы видим в кельтском мифе о

Талиесине, греческом мифе о Девкалионе, славянском мифе о превратившихся в цветы Иване-да-Марье, связи с растительностью индийского Ямы и его племянника Икшваку, римском мифе о происхождении первого поколения людей от дуба, скандинавская «Старшая Эдда» прямо называет первую человеческую пару Аск и Эмбля, т.е. ясень и ива, в то время как родоначальником континентальных германцев был Манн, сын порожденного землей бога Туистона, а у иранцев первая человеческая пара Марття и Марттянаг возникает из куста ревеня. Поскольку данный растительный миф о происхождении человека фиксируется почти во всем индоевропейском мире и является более архаичным по сравнению с мифом о происхождении людей или, на более поздней стадии, правящей династии от солнца. В силу этого об общеславянском характере солнечного мифа говорить не приходится. Однозначно о существовании мифа о происхождении людей от дневного светила мы можем говорить лишь для сабинов, славян, индийских ариев и, со значительной степенью достоверности, реконструировать его наличие у иранцев. Если исключить сабинов, то все остальные случаи распространения данного мифа приходятся исключительно на народы восточной половины индоевропейского мира. Тот факт, что ареал распространения мифа о своем солнечном происхождении достаточно точно совпадает с древнейшим диалектным членением индоевропейской общности на группы *kentom* и *satem*, позволяет предположить, что оба этих события были как-то связаны между собой, и датировать время возникновения солнечного мифа у восточной половины индоевропейской общности примерно III—II тысячелетиями до н.э. Ареал распространения солнечного мифа не совпадает с первичным диалектным членением лишь в двух случаях — у сабинов в западной половине индоевропейского мира, и у балтов в восточной. У последних мы уже констатировали процесс последовательного снижения значимости дневного светила, а что касается сабинов, то у них данный миф мог возникнуть самостоятельно или быть заимствован ими в ходе отмечающихся В.В. Мартыновым славяно-италийских линг-

вистических контактов, датированных исследователем XII—X вв. до н.э.³⁸⁴ Чем же можно объяснить тот в высшей степени принципиальный факт, что народы западной половины индоевропейского мира за исключением сабинов сохранили у себя более древний вариант общеиндоевропейского мифа о происхождении человека от земной растительности, а у народов восточной половины индоевропейского мира за исключением балтов, выводивших себя от месяца (т.е. опять-таки, не от растения или дерева, а от ночного светила), возник стадийно более поздний миф об их происхождении от бога солнца? Вряд ли это принципиальное различие можно в полной мере объяснить одними лишь социально-экономическими причинами. Если обратиться к эпохе письменной истории, то в этом отношении уровень развития италиков был примерно одинаковым, однако из всех народов Апеннинского полуострова данный миф присутствует лишь у сабинов, а если брать классические античные цивилизации Средиземноморья, то у них уровень социально-экономического развития был явно более высоким, чем у славян и массагетов. Если же обратиться к эпохе первоначального диалектного членения индоевропейской общности, когда, скорее всего, в восточной ее половине и возникает солнечный миф, то тогда, как можно предположить со значительной степенью вероятности, уровень социально-экономического развития общества был примерно одинаковым. Хотя эта тема и лежит за границами нашего исследования, однако, объективности ради, следует отметить, что поклонение дневному светилу и возведение к нему происхождения если не всего народа, то, во всяком случае, правящей династии не является принадлежностью лишь восточной части индоевропейского мира. Как уже отмечалось выше, наиболее ранние следы солнечного культа фиксируются у неандертальцев, которые, судя по всему, не имели непосредственного отношения к индоевропейцам. В историческую эпоху впервые поклонение солнцу, причем как единственному богу, вводит египетский фараон Эхнатон, правивший в 1419 — ок. 1400 гг. до н.э.; в связи с обзором хеттской мифологии также отмечалось, какое

значительное место дневное светило занимало в религии индоевропейского народа хатти. Эти примеры далеко не единственные. Так, живущие в Западной Сибири селькупы считают, что человек рождается в женщине, когда на нее падает луч утреннего солнца, и обозначают одним словом солнечный луч и человеческую дупу. Интересно отметить, что одновременно с этим у селькупов бывали представления о том, что человек некогда был покрыт шерстью и не отличался от животных, или о том, что человек появился из развилки березы. В Японии Аматаэрасу считалась как богиней солнца, так и прародительницей императоров этого островного государства. В Америке верховный инка считался сыном солнца и его представителем на земле, а само дневное светило возглавляло пантеон этого народа. Индейское племя чибча считали своим прародителем бога луны, однако почитали и его племянника бога солнца Суэ, к которому возводили свой род многие вожди. По мнению английского ученого Э. Хокарта, превращение солнца в верховное или одно из главных божеств присуще тем обществам, в которых увеличиваются функции священного царя. Хотя подобное положение дел действительно свойственно империи инков и Японии, абсолютизировать данное соотношение не следует: фигура священного царя присутствовала в древнеримской религии, однако культ солнца там не играл сколько-нибудь значимой роли; аналогичными священными правителями были и древнеегипетские фараоны, однако монотеистический культ солнца там много столетий спустя вводит лишь представитель XVIII династии Эхнатон, кардинально разорвавший с предшествовавшей религиозной традицией, сам этот культ практически не пережил своего создателя, и последующими поколениями Эхнатон был осужден как еретик. В свете развития мифологии как индоевропейских, так и индоевропейских народов можно высказать осторожное предположение, что усиление солнечного культа связано скорее не с социально-экономическим или политическим, а с духовным развитием того или иного народа, частным выражением которого и может стать усиление функций священного царя в обществе. На

примере индоевропейской мифологии мы видим, что часть народов в своем сознании прерывают свою тотальную зависимость от Матери-Земли, выражавшуюся в мифе об их происхождении из растения или дерева, и обращают свой духовный взор не просто к Небу, а к его главному лучезарному светилу, источнику жизни, с которым они начинают осознавать свое кровное родство. Земля, колыбель человечества, становится слишком тесной для этих народов и их возросший дух устремляется к первоисточнику света, в котором теперь они видят своего божественного отца. Подтверждением высказанного предположения о том, что солнечный миф является в первую очередь показателем духовного развития для создавших его народов, служат и общие тенденции последующего развития восточной и западной половины индоевропейского мира в исторический период. Если Иран и Индия дают нам в первую очередь пример духовного развития, а затем уже материального, то прямо противоположную картину в первую очередь развития материальной культуры и светской рационалистической мысли мы видим сначала в античной Греции и Риме, а затем, начиная со Средневековья и вплоть до наших дней, и в современной западноевропейской, германо-романской цивилизации. Разумеется, это не означает, что духовного развития в западной половине индоевропейского мира не было, однако оно явно слабее аналогичного развития в восточной половине этого мира. Остановливаясь лишь на наиболее ярких примерах, стоит отметить, что если в Индии и Иране к исторической эпохе сохранилось мощное жреческое сословие, то на западе оно фиксируется лишь у кельтов, да и у них впоследствии уничтожается при римском завоевании. Самостоятельное, несмотря на внешние влияния, духовно-религиозное развитие в Греции по сути дела оканчивается в эпоху Пифагора и его последователей, после чего там возобладала светская рационалистическая философская мысль. В Иране мы видим одну из первых монотеистических религий, возникшей в результате деятельности Заратустры, в Индии благодаря Будде возникает буддизм как первая мировая религия, а у восточных славян воз-

никает идея Святой Руси как сверхцели исторического бытия целого народа. С другой стороны, прямо противоположную картину мы видим на западе, где сначала греско-римский, а затем и германский мир принимают другую мировую религию, семитскую по своему происхождению. При этом следует учесть, что, как было показано в пятой главе, миф о солнце-предводителе воинов присутствовал у большинства индоевропейских народов. Из этого следует, что практически у всех народов этой языковой семьи была возможность приобщиться к светоносному божественному началу не только в военной сфере, но и во всех сторонах своего бытия и, после необходимой духовной работы над собой, превратиться во истину в детей солнца. Однако возможностью этой воспользовалась только восточная половина индоевропейского мира, предки современных индийцев, иранцев и славян. Что же касается западной половины индоевропейцев, то она предпочла пойти другим путем, культивировать в себе другие начала и приобщаться совсем к другим богам. Всем индоевропейцам был предоставлен шанс пойти по пути, указанном богом солнца, но далеко не все смогли или захотели пойти по нему. И делая выбор на самой заре своей истории, по какому духовному пути ему идти в качестве самостоятельного народа после распада индоевропейской общности, каждый народ тем самым выбирал себе свою будущую судьбу.

Разумеется, мы не можем утверждать, что более высокий уровень духовного развития народов восточной половины индоевропейского мира был обусловлен мифом об их солнечном происхождении, однако сам этот миф является, на мой взгляд, достаточно наглядным показателем степени их развития в этой области. Именно неравномерность духовного развития двух половин индоевропейской общности накануне ее распада и привела к тому, что западная ее часть сохранила растительный миф, а у восточной появился миф о своем солнечном происхождении. В исторический же период на это духовное развитие наложились иные факторы. В последующем, с развитием социально-политической структуры общества и усилением в нем власти

сначала вождей, а затем царей правители пытаются монополизировать этот миф, выводя от бога солнца лишь свою династию, однако следы первоначального происхождения от дневного светила всего народа все равно остаются в его мифологии.

Закачивая анализ солярной мифологии у индоевропейцев, отметим, что наиболее объективно о роли в их мироощущении дневного светила мы можем судить лишь только тогда, когда мы сопоставим формальное положение бога солнца в пантеоне с самоощущением каждым народом своего происхождения и своей внутренней сущности в аспекте того, была она связана с дневным светилом или же нет. При наложении друг на друга обоих этих критериев на первом месте оказываются массагеты, считавшие солнце единственным достойным почитания богом, своим владыкой и, судя по всему, возводившие к нему свое происхождение. На втором месте оказываются наши предки, считавшие себя внуками Дажьбога, который в древнерусском пантеоне 980 г. оказывается на третьем месте при том, что второе занимал заимствованный от ираноязычных кочевников солярный бог Хорс. Третье место занимают индийские арии, также считавшие себя потомками бога солнца Вивасвата, но у которых ни данный бог, ни два других солярных бога не занимали высоких положений в ведийском пантеоне. Наконец, в результате реформы Заратуштры, введшего поклонение одному лишь Ахура Мазде и не включившего дневное светило даже в число семи Амеша Спента, составлявших его ближайшее окружение, на четвертом месте оказались оседлые иранцы, которые тем не менее сохранили в своей мифологии образы Вивахванта и его солнцеподобного сына Йимы, но впоследствии выводившие свой род уже не от него, а от возникшей из куста ревеня первой пары. По изложенным выше причинам в это сравнение не попадают сабины и хетты. Совокупность этих двух критериев показывает, что у наших далеких предков был один из наиболее развитых среди всех индоевропейцев солнечный культ, оказавший огромное влияние почти на все стороны жизни нашего народа и во многом предопределивший его судьбу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приведенный в книге материал показывает, что культ солнца у славян был весьма развит, а его многочисленные проявления буквально пронизывали большинство сторон жизни наших предков, что позволяет их оценивать как результат единого мироощущения, базирующегося на чувстве своей глубокой сопричастности дневному светилу. Оно было для славян-язычников и подателем животворящего тепла, благодаря которому и было возможно наличие отдельных благ жизни, и их защитником, и гарантом их воскресения после смерти. Перед нами не редкие и единичные данные, а достаточно большое количество фактов, которые в своей совокупности красноречиво свидетельствуют о проникнутости мироощущения наших далеких предков светоносным солнечным началом, их стремления как можно полнее выразить его в своей духовной и материальной жизни. В исследовании о Дажьбоге было показано существование у славян их главного мифа о происхождении от бога солнца, благодаря чему каждый славянин потенциально являлся носителем божественной светоносной сущности. С учетом этого основного мифа славянского язычества совсем не удивительно оказывается узнать, что, по народным представлениям, наиболее благоприятным временем для зачатия могучего потомства оказывается ночь на Ивана Купалу, т.е. накануне дня летнего солнцестояния, а брак между мужчиной

и женщиной в отечественной традиции в качестве божественного образа имел брак между солнцем и луной. Колыбель новорожденного украшалась солнечными знаками, равно как и многие предметы домашнего обихода, такие как стулья, столы, ковны, солонки, гребни и т.п. Сам дом, его окна, ведущие во двор ворота были подчас богато украшены солнечным орнаментом. Вышивкой с солнечными знаками богато украшались одежда и полотенца, а также эти знаки наносились на такие орудия труда, как топоры, формочки для литья металлов, веретена и прялки. Более того: дневное светило считалось незаменимым помощником во всех основных видах крестьянского труда — скотоводстве и пахоте, а ассоциации с ним присутствовали в прядении и ткачестве. Солнечные знаки встречаются нам на различных амулетах и украшениях, а о части славянских святилищ археологи уверенно говорят, что они были ориентированы на восток. Огромную роль дневное светило играло и в народном календаре, в котором даже после принятия христианства основные праздники были приурочены к тому или иному положению солнца. Летние и зимние солнцестояния определяли время проведения языческих обрядов русалий и праздника Ивана Купалы, которые церковь долго старалась искоренить. Как показывают данные языка, именно с дневным светилом для наших предков был тесно связан и их главный эстетический принцип красоты. Когда же земная жизнь человека заканчивалась и он умирал, в том случае если покойника не сжигали, то его клали головой на запад, лицом к восходящему солнцу.

Однако культ солнца оказал сильнейшее влияние не только на земледельцев и скотоводов, производителей материальных благ, но и на все остальные сословия славянского общества. Естественно, дневное светило было одним из главных объектов поклонения славянских волхвов. Об этом говорит не только ориентация отдельных святилищ, но и немногочисленные известия восточных авторов. Лишь благодаря им мы знаем о существовании где-то в горах славянского храма — астрономической обсерватории.

О том, что в ходе этих наблюдений славянским волхвам удалось раскрыть многие тайны дневного светила, наглядно свидетельствуют данные о знании ими истинной причины солнечных затмений, о периодическом прохождении Венеры по диску Солнца, запечатленном ими в священном тексте, ставшем впоследствии известным под названием духовного стиха о «Голубиной книге», а также знания о том, что на 17/30 июня солнце «застаивается». Все эти уникальные знания христианское духовенство постаралось уничтожить во время насаждения в нашей стране своей веры. Что же касается воинов, то у них мы видим солнечную символику на различных видах наступательного и оборонительного оружия, а также, в ряде случаев, приурочивание походов или других боевых действий к тем или иным праздникам, посвященным дневному светилу. Наконец, именно в их среде бытовал миф о солнце-предводителе воинов, незримо ведущего воителей света на битву со тьмой. Земным предводителем воинов был князь, который, согласно славянскому мироощущению, должен был быть неразрывно связан с правдой — еще одним универсальным принципом, соотносимым нашими предками с дневным светилом. В силу этого нет ничего удивительного, что с солнцем была тесно связана и династия русских князей. Подробно эта связь была рассмотрена в исследовании о Дажьбоге, а здесь мы просто отметили, что гривна в качестве одного из атрибутов власти также несет на себе солярную символику. Эта же символика проглядывает и в ритуальных жестах с мечом, запечатленных на страницах нашей летописи. Подводя итог вышесказанному, мы видим, что солнечный свет буквально пронизывает все мироощущение Дажьбожьих внуков, находя свое зримое отражение в различных материальных предметах, связанных со всеми основными сторонами жизни русского общества, причем вне зависимости от его социального деления — разнообразную солярную символику мы видим как у князей, так и у простых крестьян. Все это говорит о глубокой внутренней сопричастности русского и других славянских народов дневному светилу.

Приведенный в книге материал в ряде случаев позволяет определить хотя бы примерное время возникновения тех или иных представлений, связанных с почитанием солнца. Насколько мы можем судить, связь дневного светила с представлениями о жизни и смерти возникла еще в каменном веке, поскольку уже захоронения неандертальцев ориентированы по линии восток — запад. Представления об астральном браке солнца и луны также весьма древние, поскольку встречаются уже в мальтийском календаре, созданном обитателями Сибири 24 тысячи лет назад. Также из верхнего палеолита идут истоки орнаментальной традиции, которые впоследствии лягут в основу выпивки как славянских, так и других индоевропейских народов. Еще большее число сюжетов можно отнести к эпохе индоевропейской общности. Развивая представление о связи солнца с загробным миром, в эту эпоху складывается миф о погружающемся в море дневном светиле. Общеиндоевропейская традиция относила начало Нового года к марту месяцу, и точно так же многие народы этой языковой семьи отмечали день летнего солнцестояния. У некоторых народов солярные персонажи оказываются одновременно связанными как со скотоводством, так и с волками. Когда индоевропейцами был приручен конь, а затем изобретено колесо, дневное светило стало ассоциироваться с двумя этими революционными нововведениями, а после их соединения возникло представление о солнце, перескающем небо на запряженной конями колеснице. Распространенность гривны почти по всему индоевропейскому миру говорит о том, что она стала знаком власти в эпоху единства этих народов, и тогда же возникает зафиксированный у большинства индоевропейских народов миф о солнце как незримом предводителе воинов.

Данные сравнительной мифологии показывают, что хоть элементы солярного культа в той или иной степени были присущи практически всем индоевропейским народам, однако далеко не у всех впоследствии сложился развитый солнечный культ, и бог дневного светила занял видное место в соответствующем пантеоне.

не в исторический период. Анализ показывает, что водораздел в этом вопросе в основном совпал с границей первоначального диалектного членения индоевропейских языков на группы *kentom* и *satem*. Племена, образующие восточную половину индоевропейского мира, в гораздо большей степени по сравнению со своими западными собратьями почитали дневное светило, и в историческую эпоху именно у индийцев, иранцев и славян фиксируется миф о происхождении их народов от бога солнца, подчеркивающий их светоносную внутреннюю сущность. В западной же половине индоевропейского мира, за исключением италийского племени сабинов, этот миф отсутствует и составляющие ее народы сохраняют более древний общиндоевропейский миф о происхождении человека от земной растительности. Боги солнца точно так же не занимают сколько-нибудь значимого места в их пантеонах, особенно в начальный период их исторического развития. Устремленность же восточной половины индоевропейского мира к дневному светилу объясняется, на мой взгляд, большей степенью духовного развития составляющих ее народов.

Собранные в книге примеры показывают, что миф о происхождении от Дажьбога не был лишь достоянием одного жреческого сословия, а глубоко проник во все слои общества, кардинальным образом преобразовав мироощущение наших далеких предков. Это была коллективная духовная эволюция всего народа, не ограничивавшаяся рамками одних лишь светских и духовных правителей. Не угасающая на протяжении многих столетий устремленность славян к высшему небесному свету нашла свое отражение во многих сотнях проявлений материальной и духовной культуры нашего народа. Внешне эти проявления были никак не связаны между собой, однако внутренне они были незримо объединены в одно целое единым мироощущением Дажьбожьих внуков, подчеркивавших связь с божественным первопредком и свою сопричастность солнечному свету множеством самых разнообразных образов. Созданная этим мироощущением мощная культурная традиция, уходящая отдельными своими корнями в

эпоху индоевропейской общности, а то и каменного века, была столь сильна, что в основе своей она вынесла тысячелетнее навязывание догм чужеземной религии. Хотя на уровне сознания многое было утрачено, однако многие элементы, генетически восходящие к культу солнца, сохранились в народном быту как минимум до начала XX века, часть христианских праздников и образов была приспособлена к старым представлениям, и, что самое важное, в глубине своей души народ наш сохранил стремление к свету и правде. Приведенные в книге данные показывают, что, несмотря на все старания христианства, славянские народы сквозь века сумели пронести свое исконное мирочувствование, пронизанное светом солнечного света.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Гиляров Ф.* Предания русской начальной летописи. М., 1878. С. 62.

² *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 89.

³ Там же. С. 314.

⁴ *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 47.

⁵ *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2 // Записки императорского Московского археологического института. М., 1913. Т. 18. С. 69.

⁶ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865. С. 66; *Срезневский И.И.* Об обожании солнца у древних славян. СПб., 1846. С. 3.

⁷ *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 47.

⁸ Там же. С. 48.

⁹ *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 111.

¹⁰ *Святский Д.О.* Очерки истории астрономии в Древней Руси. Ч. 1 // Историко-астрономические исследования, вып. VII. М., 1961. С. 81.

¹¹ *Боровский Я.Е.* Мифологический мир древних киевлян. К., 1982. С. 15.

¹² Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2 // Записки императорского Московского археологического института. М., 1913. Т. 18. С. 35.

¹³ Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T. 2. Kultura duchowa. Cz. 1. Warszawa, 1967. С. 443.

¹⁴ Фаминцын А.С. Божества древних славян. СПб., 1995. С. 162, 172.

¹⁵ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865. С. 83.

¹⁶ Фаминцын А.С. Божества древних славян. СПб., 1995. С. 128, 178.

¹⁷ Десятьин Г. Украинский Гелиос // Киевская старина, 1882. Т. 4. С. 178.

¹⁸ Бейлис В.М. Народы Восточной Европы в кратком описании Мутаххара ал-Макдиси (X в.) // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1969. Т. 2. С. 309.

¹⁹ Крюков В.Г. Сообщения анонимного автора «Ахбар аз-Заман» («Мухтасар ал-аджаиб») о народах Европы // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1981 г. М., 1983. С. 200—201.

²⁰ Срезневский И.И. Об обожании солнца у древних славян. СПб., 1846. С. 11.

²¹ Народный месяцеслов. Сост. Г.Д. Рыженков. М., 1989. С. 82.

²² Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 139.

²³ Ковалевский А.П. Аль-Масуди о славянских языческих храмах // Вопросы историографии и источниковедения славяно-германских отношений. М. 1973. С. 84.

²⁴ Сахаров И.П. Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. 2. Кн. 7. С. 41—42.

²⁵ Соколова В.К. Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начала XX века. М., 1979. С. 259—260.

- ²⁶ *Срезневский И.И.* Исследование об языческом богослужении древних славян. СПб., 1848. С. 45.
- ²⁷ Матерь Лада. М., 2004. С. 419.
- ²⁸ *Седов В.В.* Языческая братчина в древнем Новгороде // КСИИМК, вып. 65. 1956. С. 141.
- ²⁹ *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 497—498.
- ³⁰ *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. М., 1986. С. 337.
- ³¹ Народный месяцеслов... С. 49.
- ³² *Святский Д.* Астрономические явления в русских летописях. Пг., 1915. С. 51.
- ³³ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.—Л., 1950. С. 21.
- ³⁴ *Святский Д.* Астрономические явления... С. 21.
- ³⁵ *Афанасьев А.И.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 735.
- ³⁶ *Гальковский И.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 212.
- ³⁷ Там же. С. 212.
- ³⁸ *Святский Д.О.* Очерки истории астрономии в Древней Руси. Ч. 1 // Историко-астрономические исследования, вып. VII. М., 1961. С. 90—91.
- ³⁹ Повести Древней Руси. Л., 1983. С. 390.
- ⁴⁰ ПВЛ. Ч. 1. М.—Л., 1950. С. 304.
- ⁴¹ Былины. Л., 1984. С. 217.
- ⁴² Там же. С. 217—218.
- ⁴³ ПВЛ. С. 110.
- ⁴⁴ *Святский Д.О.* Очерки истории астрономии в Древней Руси. Ч. 1... С. 91.
- ⁴⁵ *Якушкин П.* Путевые заметки из Новгородской и Псковской губерний. СПб., 1860. С. 119.
- ⁴⁶ *Татищев В.Н.* История российская. М., 1995. Т. 2—3. С. 85.
- ⁴⁷ *Десятыи Г.* Украинский Гелиос // Киевская старина, 1882. Т. 4. С. 178—179.
- ⁴⁸ *Безсонов П.* Калики персхожис. Вып. 2. М., 1861. С. 286.

⁴⁹ *Серяков М.Л.* «Голубиная книга» — священное сказание русского народа. М., 2001.

⁵⁰ *Срезневский И.И.* Об обожании солнца у древних славян. СПб., 1846. С. 8.

⁵¹ *Святский Д.О.* Очерки истории астрономии... Ч. 1. С. 79.

⁵² *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1967. Т. 2. С. 366.

⁵³ *Преображенский А.Г.* Этимологический словарь русского языка. М., 1958. С. 361.

⁵⁴ *Коринфский А.А.* Народная Русь. Смоленск, 1995. С. 482.

⁵⁵ *Богданович А.* Пержитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 115.

⁵⁶ *Горький А.М.* Собрание сочинений. М., 1951. Т. 13. С. 316—317.

⁵⁷ *Фамицын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995. С. 165.

⁵⁸ *Велецкая Н.Н.* О новогодних русалиях // Славянские и Русь. М., 1968. С. 400.

⁵⁹ ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 2001. С. 170.

⁶⁰ Стоглав. Казань, 1862. С. 188—189.

⁶¹ *Рыбаков Б.А.* Русалии и бог Симаргл-Персирут // СА. 1967. № 2.

⁶² *Шаповалова Г.Г.* Майский цикл весенних обрядов // Фольклор и этнография. Л., 1977. С. 111.

⁶³ *Святский Д.О.* Очерки истории астрономии в Древней Руси. Ч. 1 // Историко-астрономические исследования, вып. VII. М., 1961. С. 99.

⁶⁴ *Климишин И.А.* Календарь и хронология. М., 1990. С. 351—352.

⁶⁵ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 659.

⁶⁶ *Овидий.* Собрание сочинений. СПб., 1994. Т. 2. С. 399.

⁶⁷ *Срезневский И.И.* Об обожании солнца у древних славян. СПб., 1846. С. 3—4.

⁶⁸ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. СПб., 1909. Т. 1. С. 249.

⁶⁹ *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1997. С. 134.

⁷⁰ ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 2001. Стб. 855.

⁷¹ *Медынцева А.А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора. М., 1978. С. 79.

⁷² Славянский фольклор. М., 1987. С. 40.

⁷³ Псковские летописи. Вып. 1. М.—Л., 1941. С. 90—91.

⁷⁴ *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. 2. С. 38.

⁷⁵ *Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. LXXXVIII. № 3. СПб., 1910. С. 264.

⁷⁶ *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начала XX века. М., 1979. С. 231.

⁷⁷ Там же. С. 234.

⁷⁸ *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 168.

⁷⁹ *Карский Е.Ф.* Белорусы. М., 1916. Т. 3. Ч. 1. С. 185—186.

⁸⁰ *Шейн П.В.* Белорусские народные песни. СПб., 1874. С. 153.

⁸¹ *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды... С. 229—230.

⁸² *Толстая С.М.* Материал к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 138.

⁸³ *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды... С. 256.

⁸⁴ Там же. С. 256.

⁸⁵ Там же. С. 233—234.

⁸⁶ *Кабакова Г.И., Толстая С.М.* Зачатие // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 283.

⁸⁷ *Токарев С.А.* Календарный обычай и обряды // Атеистические чтения. Вып. 17. М., 1988. С. 42.

⁸⁸ *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды... С. 229.

⁸⁹ *Толстая С.М.* Материал к описанию полесского купальского обряда... С. 140.

⁹⁰ Толстая С.М. Солнце играет // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.

⁹¹ Толстая С.М. Материал к описанию полесского купальского обряда... С. 140.

⁹² Балов А.В. О характере и значении древних купальских обрядов и игрищ // Русский архив, 1911. Кн. 3. С. 18. Прим.

⁹³ Срезневский И.И. Об обожании солнца у древних славян. СПб., 1846. С. 5.

⁹⁴ Рождественская Т.В. Древнерусские надписи на стенах храмов. СПб., 1992. С. 78—79.

⁹⁵ Толстой Н.И. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 141.

⁹⁶ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2 // Записки императорского Московского археологического института. М., 1913. Т. 18. С. 78.

⁹⁷ Там же. С. 79.

⁹⁸ Там же. С. 80—81.

⁹⁹ Толстая С.М. Воскресенье // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 444.

¹⁰⁰ Ларичев В.Е. Мудрость змеи. Новосибирск, 1989. С. 237.

¹⁰¹ Чахаджиев С. Археологически данни за каландар в началото на каменномедната епоха // Археология. София, 1984. № 2—3. С. 6.

¹⁰² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 81.

¹⁰³ Сахаров И.П. Сказания русского народа. СПб., 1841. Т. 1. Кн. 3. С. 16.

¹⁰⁴ Там же. С. 16.

¹⁰⁵ Костомаров Н. Историческое значение южно-русского народного песенного творчества // Беседа, 1872. Кн. 4. С. 29.

¹⁰⁶ Сахаров И.П. Сказания русского народа... С. 17.

¹⁰⁷ Довнар-Запольский М.В. Исследования и статьи. К., 1909. Т. 1. С. 347.

¹⁰⁸ Там же. С. 348, 350.

- ¹⁰⁹ *Даркевич В.П.* Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА, 1960. № 4. С. 57—58.
- ¹¹⁰ *Окладников А.П.* Утро искусства. Л., 1967. С. 29.
- ¹¹¹ *Велецкая И.И.* О новгородных русалиях... С. 396.
- ¹¹² *Белова О.В.* Крест // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 651.
- ¹¹³ *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995. С. 164.
- ¹¹⁴ *Срезневский И.И.* Об обожании солнца у древних славян. СПб., 1846. С. 10.
- ¹¹⁵ *Безсонов П.* Белорусские песни. М., 1871. С. 29.
- ¹¹⁶ ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 2001. Стб. 280.
- ¹¹⁷ *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 487—488.
- ¹¹⁸ *Даркевич В.П.* Символы небесных светил... С. 61.
- ¹¹⁹ Здесь и далее все ссылки на «Ригведу» даются по изданию: Ригведа. Мандалы I—IV. М., 1989; Ригведа. Мандалы V—VIII. М., 1995; Ригведа. Мандалы IX—X. М., 1999.
- ¹²⁰ *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996. С. 209.
- ¹²¹ Народный месяцеслов / Сост. Г.Д. Рыжиков. М., 1989. С. 37—38.
- ¹²² *Святский Д.О.* Очерки истории астрономии в Древней Руси. Ч. 1 // Историко-астрономические исследования, вып. VII. М., 1961. С. 83.
- ¹²³ *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 19, 209.
- ¹²⁴ *Динев П.* Български фолклор. Ч. 1. София, 1959. С. 306.
- ¹²⁵ *Фаминцын А.С.* Божества древних славян, СПб., 1995. С. 169.
- ¹²⁶ *Гура А.В.* Брак // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 247.
- ¹²⁷ *Сумцов И.Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885. С. 131.
- ¹²⁸ Славянский фольклор. М., 1987. С. 78.

¹²⁹ *Куличий Ш., Петровий П.Ж., Пантелић И.* Српски мита-
лошки речник. Београд, 1970. С. 280.

¹³⁰ *Десятын Г.* Украинский Гелиос // Киевская старина, 1882.
Т. 4. С. 178.

¹³¹ *Десятын Г.* Украинский Гелиос // Киевская старина, 1882.
Т. 4. С. 178.

¹³² Загадки. Л., 1968. С. 21.

¹³³ *Снегирев И.М.* Русские простонародные праздники и сус-
верные обряды. Вып. 2. М., 1838. С. 127.

¹³⁴ *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 764.

¹³⁵ Там же. С. 469.

¹³⁶ *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды русских, украинцев
и белорусов XIX — начала XX века. М., 1979. С. 253—254.

¹³⁷ Там же. С. 254.

¹³⁸ *Шаповалова Г.Г.* Егорьевский цикл весенних календарных
обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор // *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор.* Л.,
1974. С. 134.

¹³⁹ *Волоцкая З.М.* Элементы структуры космоса в фольклор-
ной модели мира (на материале славянских загадок) // Исследо-
вание по структуре текста. М., 1987. С. 252.

¹⁴⁰ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу.
М., 1865. Т. 1. С. 417.

¹⁴¹ *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб., 1869. С. 148.

¹⁴² Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. СПб., 1909. Т. 1.
С. 114.

¹⁴³ *Воронов В.С.* Народная резьба. М., 1925. С. 12.

¹⁴⁴ *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 468—
469.

¹⁴⁵ Славянский фольклор. М., 1987. С. 106.

¹⁴⁶ *Тараканова С.А.* Каменные плитки с рисунками с городища
Капно // КСИИМК, 62. 1956. С. 153—154.

¹⁴⁷ Славянский фольклор. М., 1987. С. 94.

¹⁴⁸ Народный месяцеслов / Сост. Г.Д. Рыженков. М., 1989.
С. 37.

- ¹⁴⁹ Загадки. Л., 1968. С. 22.
- ¹⁵⁰ Волоцкая З.М. Элементы структуры космоса в фольклорной модели мира (на материалах славянских загадок) // Исследование по структуре текста. М., 1987. С. 257.
- ¹⁵¹ Ефименко П.С. О Яриле, языческом божестве русских славян // Записки Русского географического общества. 1869. Т. 2. С. 90.
- ¹⁵² Майков Л. Великорусские заклинания. СПб., 1869. С. 86.
- ¹⁵³ Ефименко П.С. О Яриле, языческом божестве русских славян... С. 81.
- ¹⁵⁴ Шеппинг Д. Мифы славянского язычества. М., 1997. С. 218.
- ¹⁵⁵ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 183.
- ¹⁵⁶ Ефименко П.С. О Яриле, языческом божестве русских славян... С. 31.
- ¹⁵⁷ Безсонов П. Калики переходящие. Вып. 2. М., 1861. С. 396.
- ¹⁵⁸ Геродот. История. М., 1993. С. 213.
- ¹⁵⁹ Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индосвропсйский язык и индосвропсйцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 497.
- ¹⁶⁰ Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1994. Т. 1. С. 254.
- ¹⁶¹ Гомер. Илиада. Л., 1990. С. 35.
- ¹⁶² Античные гимны. М., 1988. С. 147.
- ¹⁶³ Гомер. Одиссея. СПб., 2000. С. 235—236.
- ¹⁶⁴ Геродот. История. М., 1993. С. 444.
- ¹⁶⁵ Павсаний. Описание Эллады. М., 2002. Т. 1. С. 148.
- ¹⁶⁶ Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индосвропсйский язык и индосвропсйцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 492.
- ¹⁶⁷ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 561.
- ¹⁶⁸ Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды // ЧОИДР, 1865. Кн. 2, апрель—июнь. С. 8—9.
- ¹⁶⁹ Буслаев Ф.И. Сочинения. СПб., 1910. Т. 2. С. 106.

- ¹⁷⁰ Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1988. С. 186—187.
- ¹⁷¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 671—672.
- ¹⁷² Хрестоматия по древней русской литературе XI—XVII вв. М., 1947. С. 74, 78.
- ¹⁷³ Агапкина Т.А., Валенцова М.М., Плотникова А.А. Май // Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 167.
- ¹⁷⁴ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 672—673.
- ¹⁷⁵ Калинин И.И. Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1997. С. 127.
- ¹⁷⁶ Зернова А.В. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // СЭ. 1932. № 3. С. 35.
- ¹⁷⁷ Виноградова Л.Н. Персжин // Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 683.
- ¹⁷⁸ Там же. С. 683.
- ¹⁷⁹ Тихоницкая И.И. «Спорица» в жатвенных обрядах и песнях, преимущественно белорусских // Язык и литература. Л., 1932. Т. 7. С. 61.
- ¹⁸⁰ Виноградова Л.Н. Персжин // Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 684.
- ¹⁸¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 4. С. 296.
- ¹⁸² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 3. С. 738.
- ¹⁸³ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 4. С. 297.
- ¹⁸⁴ Гильфердинг А. Собрание сочинений. Т. 4. История балтийских славян. СПб., 1874. С. 163.
- ¹⁸⁵ Там же. С. 168.
- ¹⁸⁶ Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Ч. 1. С. 472—473.
- ¹⁸⁷ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 4. С. 296.

- ¹⁸⁸ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 4. С. 296.
- ¹⁸⁹ Там же. С. 297.
- ¹⁹⁰ *Усачева В.В.* Колос // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 555.
- ¹⁹¹ Труды Этнографическо-статистической экспедиции в юго-западный край. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 3. С. 193.
- ¹⁹² *Усачева В.В.* Корень // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 596—597.
- ¹⁹³ *Иванов В.В.* Отражение индоевропейской терминологии близнецного культа в балтийских языках // Балто-славянский сборник. М., 1972. С. 205.
- ¹⁹⁴ *Тихоницкая Н.Н.* «Спори́на» в жатвенных обрядах и песнях, пресимуляцию белорусских // Язык и литература. Л., 1932. Т. 7. С. 61.
- ¹⁹⁵ *Усачева В.В.* Колос // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 555.
- ¹⁹⁶ *Даркевич В.П.* Символы небесных светил... С. 64.
- ¹⁹⁷ Загадки. Л., 1968. С. 22.
- ¹⁹⁸ *Жарникова С.В.* Архаичные мотивы северорусской орнаментики (к вопросу о возможных праславянско-индоиранских параллелях). Автореферат кандидатской диссертации... М., 1988. С. 19—20.
- ¹⁹⁹ *Онучков Н.* Печорские стихи и песни. СПб., 1908. С. 32.
- ²⁰⁰ *Маслова Г.С.* Орнамент русской народной выпивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 166.
- ²⁰¹ *Жарникова С.В.* Архаичные мотивы северорусской орнаментики... С. 21.
- ²⁰² Там же. С. 9—10.
- ²⁰³ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 515.
- ²⁰⁴ Загадки. Л., 1968. С. 21.
- ²⁰⁵ *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2 // Записки императорского

Московского археологического института. М., 1913. Т. 18. С. 25.

²⁰⁶ Белова О.В. Пседея // Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 392.

²⁰⁷ Георгиев П.П. Изображение на четирилико славянско божество из Преслав // Археология. София, 1984. № 1. С. 23.

²⁰⁸ Маслова Г.С. Орнамент русской народной выпивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 167.

²⁰⁹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 522—523.

²¹⁰ Вуд Дж. Солнце, Луна и древние камни. М., 1981. С. 106.

²¹¹ Церен Э. Библийские холмы. М., 1986. С. 371.

²¹² Гомер. Одиссея. СПб., 2000. С. 296.

²¹³ Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996. С. 210.

²¹⁴ Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 492. Прим. 1.

²¹⁵ Сахаров И.П. Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. 2. Кн. 7. С. 23.

²¹⁶ Седов В.В. Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья // МИА, № 163. М., 1970. С. 163.

²¹⁷ Панова Т.Д. Некрополи Московского Кремля. М., 2003. С. 14.

²¹⁸ Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Ч. 1. М., 1872. С. 33, 93, 94.

²¹⁹ Волоцкая З.М. Элементы структуры космоса в фольклорной модели мира (на материале славянские загадок) // Исследование по структуре текста. М., 1987. С. 257.

²²⁰ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 22.

²²¹ Виноградова Л.Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточно-славянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 22.

²²² Фамицын А.С. Божества древних славян. СПб., 1995. С. 161.

- ²²³ *Десятын Г.* Украинский Гелиос // Киевская старина, 1882. Т. 4. С. 179.
- ²²⁴ Славянский фольклор. М., 1987. С. 81.
- ²²⁵ *Ефименко П.С.* О Яриле, языческом божестве русских славян... С. 97.
- ²²⁶ *Десятын Г.* Украинский Гелиос // Киевская старина, 1882. Т. 4. С. 179.
- ²²⁷ *Ван-дер-Варден Б.* Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. М., 1991. С. 161.
- ²²⁸ Упанишады. Кн. 3. Чхандогья Упанишада. М., 1992. С. 101.
- ²²⁹ *Петров В.* Мітологсма «сонця» в українських народних віруваннях та візантійсько-гелліністичний культурний цикл // Етнографічний вісник. Кн. 4. К., 1927. С. 99.
- ²³⁰ Народные русские сказки А.И. Афанасьева. Т. 1. М., 1984. С. 112.
- ²³¹ *Соболев А.Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб., 2000. С. 54—55.
- ²³² Славянский фольклор. М., 1987. С. 102.
- ²³³ Хрестоматия по древней русской литературе XI—XVII вв. М. 1947. С. 60.
- ²³⁴ *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1. Ч. 2. С. 1318.
- ²³⁵ Повести Древней Руси. Л., 1983. С. 392.
- ²³⁶ *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1. Ч. 2. С. 1317.
- ²³⁷ Этимологический словарь славянских языков. Вып. 12. М., 1985. С. 97.
- ²³⁸ Там же. С. 125.
- ²³⁹ Там же. С. 100.
- ²⁴⁰ *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1. Ч. 2. С. 1355.
- ²⁴¹ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1967. Т. 2. С. 372.
- ²⁴² *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 5. СПб., 1899. С. 365.

²⁴³ *Петров В.* Міфологема «сонця» в українських народних віруваннях та візантійсько-гелліністичний культурний цикл // Етнографічний вісник. Кн. 4. К., 1927. С. 95.

²⁴⁴ *Срезневский И.И.* Об обожании солнца у древних славян. СПб., 1846. С. 8.

²⁴⁵ *Мишулин А.В.* Древние славяне в отрывках греко-римских и византийских писателей по VII в. н.э. // ВДИ. 1941. № 1. С. 248.

²⁴⁶ *Велецкая Н.Н.* О новогодних русалиях // Славяне и Русь. М., 1968. С. 398.

²⁴⁷ *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1967. Т. 2. С. 83.

²⁴⁸ Там же. С. 83.

²⁴⁹ *Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В., Шушарин В.П., Щапов Я.П.* Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 401.

²⁵⁰ *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений... С. 95.

²⁵¹ Памятники русского права. Вып. 2. М., 1953. С. 309.

²⁵² *Терещенко А.* Быт русского народа. Ч. 3. СПб., 1848. С. 76.

²⁵³ *Подобедова О.И.* Миниатюры русских исторических рукописей. М., 1965. С. 28.

²⁵⁴ Там же. С. 41—42.

²⁵⁵ ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 2001. Стб. 436.

²⁵⁶ *Одинцов Г.Ф.* К истории др.-рус. мечей // Этимология, 1982. М., 1985. С. 106—110.

²⁵⁷ *Велецкая Н.Н.* О новогодних русалиях... С. 397.

²⁵⁸ *Аристов Н.* Промышленность Древней Руси. СПб., 1866. С. 115.

²⁵⁹ ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 2001. Стб. 134.

²⁶⁰ *Корзухина Г.Ф.* Русские клады IX—XIII вв. М.—Л., 1954. С. 25.

²⁶¹ ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 2001. Стб. 927.

²⁶² *Арциховский А.В.* Культурное единство славян в средние века // СЭ, 1946. № 1. С. 88.

- ²⁶³ *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1. Ч. 1. С. 589.
- ²⁶⁴ *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 70.
- ²⁶⁵ *Дандамаев М.А., Луконин В.Г.* Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980. С. 326—327.
- ²⁶⁶ Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997. С. 65.
- ²⁶⁷ Воинские повести Древней Руси. Л., 1985. С. 132.
- ²⁶⁸ Там же. С. 130.
- ²⁶⁹ Там же. С. 198—199.
- ²⁷⁰ Там же. С. 258.
- ²⁷¹ Махабхарата. Дронaparва. СПб., 1992. С. 450.
- ²⁷² *Гомер.* Илиада. Л., 1990. С. 241.
- ²⁷³ Там же. С. 242.
- ²⁷⁴ Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро. М., 1976. С. 403—404.
- ²⁷⁵ *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 777.
- ²⁷⁶ Библиотека русского фольклора. Народная проза. М., 1992. С. 64.
- ²⁷⁷ Там же. С. 64—65.
- ²⁷⁸ *Виноградов В.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. 2. СПб., 1909. С. 25.
- ²⁷⁹ *Боровский Я.Е.* Византийские, старославянские и старогрузинские источники о походе русов в VII в. на Царьград // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 118.
- ²⁸⁰ *Константин Багрянородный.* Об управлении империей, М., 1989. С. 47.
- ²⁸¹ *Боплан Г.* Описание Украины (1630—1648) // Мемуары относящиеся к истории Южной Руси. Вып. 2. К., 1896. С. 346. Прим. 1.
- ²⁸² *Топоров В.Н.* О происхождении нескольких русских слов // Этимология, 1970. М., 1972. С. 29.
- ²⁸³ Воинские повести Древней Руси. Л., 1985. С. 464—465.
- ²⁸⁴ Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 2 (VII—IX вв.). М., 1995. С. 129.

- ²⁸⁵ *Боплан Г.* Описание Украины... С. 346.
- ²⁸⁶ Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 2 (VI—IX вв.). М., 1995. С. 121.
- ²⁸⁷ Загадки. Л., 1968. С. 21.
- ²⁸⁸ Сербские народные песни из собрания Вука Стефановича Караджича. М., 1987. С. 31.
- ²⁸⁹ *Веселовский А.Н.* Русские и вильтины в саге о Тидрике Бернском // ИОРЯС. 1906. Т. 11. Кн. 3. С. 31.
- ²⁹⁰ Былины. Л., 1984. С. 219.
- ²⁹¹ *Гильфердинг А.* Собрание сочинений. Т. 4. История балтийских славян. СПб., 1874. С. 162.
- ²⁹² *Седов В.В.* Международный симпозиум по славянскому язычеству в Югославии // СА, 1988. № 2. С. 288.
- ²⁹³ *Гельмольд.* Славянская хроника. М., 1963. С. 130.
- ²⁹⁴ *Гильфердинг А.* Собрание сочинений... С. 171.
- ²⁹⁵ *Геродот.* История. М., 1993. С. 79.
- ²⁹⁶ *Ефименко П.С.* О Яриле, языческом божестве русских славян... С. 82.
- ²⁹⁷ Загадки. Л., 1968. С. 22.
- ²⁹⁸ *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 204.
- ²⁹⁹ *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб., 1869. С. 124.
- ³⁰⁰ *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995. С. 321.
- ³⁰¹ Там же. С. 228.
- ³⁰² *Голан А.* Миф и символ. М., 1993. С. 222.
- ³⁰³ *Геродот.* История. М., 1993. С. 326—327.
- ³⁰⁴ *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 751—752.
- ³⁰⁵ Там же. С. 552.
- ³⁰⁶ Бой на калиновом мосту. Л., 1985. С. 12.
- ³⁰⁷ Там же. С. 8—9.
- ³⁰⁸ Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией матери. СПб., 1878. С. 29.

³⁰⁹ ПСРЛ. Т. 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000. С. 467.

³¹⁰ *Воронин И.И.* Владимир, Боголюбovo, Суздаль, Юрьев-Польской. М., 1967. С. 111.

³¹¹ *Филипповский Г.* Праздник иконы Владимирской Богоматери и древнерусские русалии // Наука и религия, 1991. № 6. С. 41.

³¹² Библиотека русского фольклора. Народная проза. М., 1992. С. 483.

³¹³ *Кузьмина Е.Е.* Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и Средневековье. М., 1977. С. 31.

³¹⁴ *Гильфердинг А.* Собрание сочинений... С. 205.

³¹⁵ Сербские народные песни из собрания Вука Стефановича Караджича... С. 421—422.

³¹⁶ *Рабинович М.Г.* Древнерусские знамена (X—XV века) по изображениям на миниатюрах // Новое в археологии. М., 1972. С. 177.

³¹⁷ *Ефименко П.С.* О Яриле, языческом божестве русских славян... С. 111.

³¹⁸ *Гильфердинг А.* Собрание сочинений... С. 215, 181. Прим. 695.

³¹⁹ *Ирасек А.* Старинные чешские сказания. М., 1987. С. 122.

³²⁰ Там же. С. 125.

³²¹ *Иванов В.В., Топоров В.И.* Свентовит // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 420.

³²² *Цезарь Г.Ю.* Записки о галльской войне. М., 1991. С. 113.

³²³ *Широкова Н.С.* Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб., 2000. С. 295.

³²⁴ *Шкунаев С.В.* Племена богипи Дагу // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 317.

³²⁵ *Шкунаев С.В.* Луг // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 75.

- ³²⁶ *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Балтийская мифология // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 154.
- ³²⁷ *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Звайгстикс // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 463.
- ³²⁸ *Седов В.В.* Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья // МИА, № 163. М., 1970. С. 171.
- ³²⁹ *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987. С. 32—33.
- ³³⁰ *Вергилий.* Собрание сочинений. СПб., 1994. С. 268.
- ³³¹ *Ван-дер-Варден Б.* Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. М., 1991. С. 163—165, 197.
- ³³² Античные гимны. М., 1988. С. 137.
- ³³³ Там же. С. 137.
- ³³⁴ Там же. С. 75.
- ³³⁵ *Чижевский А.Л., Шишина Ю.Г.* В ритме Солнца. М., 1969. С. 7.
- ³³⁶ *Платон.* Филеб; Государство; Тимей; Критий. М., 1999. С. 291.
- ³³⁷ Античные гимны. М., 1988. С. 70.
- ³³⁸ Словарь античности. М., 1989. С. 125.
- ³³⁹ *Пиндар.* Вакхили. Оды, фрагменты. М., 1980. С. 35.
- ³⁴⁰ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 50.
- ³⁴¹ *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 299.
- ³⁴² Античные гимны. М., 1988. С. 188.
- ³⁴³ Там же. С. 69.
- ³⁴⁴ *Платон.* Законы. М., 1999. С. 411.
- ³⁴⁵ *Кулишова О.В.* Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII—V вв. до н.э.). СПб., 2001. С. 60.
- ³⁴⁶ *Лосев А.Ф.* Аполлон // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 93.
- ³⁴⁷ *Платон.* Апология Сократа; Критон; Ион; Протагор. М., 1999. С. 648.

- ³⁴⁸ Античные гимны. М., 1988. С. 271—272.
- ³⁴⁹ *Иванов В.В.* Истанус // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 571.
- ³⁵⁰ *Иванов В.В.* Хеттская мифология // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 591; *Иванов В.В.* Истанус // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 571.
- ³⁵¹ Луна, упавшая с неба. М., 1977. С. 67.
- ³⁵² Там же. С. 161.
- ³⁵³ Там же. С. 105—108.
- ³⁵⁴ *Геродот.* История. М., 1993. С. 188.
- ³⁵⁵ Там же. С. 79.
- ³⁵⁶ *Лысенко Н.Н.* Асы-аланы в Восточной Скифии. СПб., 2002. С. 433. Прим. 7.
- ³⁵⁷ *Брагинский И.С.* Из истории персидской и таджикской литератур. М., 1972. С. 54.
- ³⁵⁸ *Брагинский И.С.* Иранская мифология // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 562.
- ³⁵⁹ Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата / Пер. с авест. И. Стеблин-Каменского. М., 1993. С. 54—56.
- ³⁶⁰ Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994. С. 150.
- ³⁶¹ *Геродот.* История. М., 1993. С. 54.
- ³⁶² *Кошелев Г.А.* Ранние этапы развития культа Мифры // Древний Восток и античный мир. М., 1972. С. 78.
- ³⁶³ *Топоров В.Н.* Митра // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 156.
- ³⁶⁴ *Кузнецов Б.И.* Древний Иран и Тибет. История религии бон. СПб., 1998. С. 234.
- ³⁶⁵ *Топоров В.Н.* Митра // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 156.
- ³⁶⁶ *Ван-дер-Варден Б.* Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. М., 1991. С. 211.
- ³⁶⁷ *Брагинский И.С.* Из истории таджикской и персидской литератур. М., 1972. С. 72—75.
- ³⁶⁸ История таджикского народа. М., 1963. Т. 1. С. 177.

³⁶⁹ *Литвинский Б.А.* Кангюйско-сарматский форн. Душанбе, 1968. С. 41.

³⁷⁰ *Лелеков Л.А.* Йима // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 599.

³⁷¹ *Дрезден М.* Мифология Древнего Ирана // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 345.

³⁷² *Брагинский И.С.* Каюмарс // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 630.

³⁷³ *Брагинский И.С.* Из истории таджикской и персидской литератур. М., 1972. С. 114.

³⁷⁴ *Елизаренкова Т.Я.* Примечания // Ригвсда. Мандалы I—IV. М., 1989. С. 573.

³⁷⁵ *Законы Ману.* М., 1960. С. 177.

³⁷⁶ *Бируни.* Избранные произведения. Т. 2. Индия. Ташкент, 1963. С. 337.

³⁷⁷ *Dowson J.* A classical dictionary of Hindu mythology. L., 1961. P. 199.

³⁷⁸ *Гришцер П.А.* Савитри // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 395.

³⁷⁹ *Топоров В.Н.* Сурья // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 478.

³⁸⁰ *Топоров В.Н.* Савитар // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 395.

³⁸¹ *Песни, собранные П.Н. Рыбниковым.* СПб., 1910. Т. 3. С. 277.

³⁸² *Десятин Г.* Украинский Гелиос // Киевская старина, 1882. Т. 4. С. 178.

³⁸³ *Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 54.

³⁸⁴ *Мартынов В.В.* Славянский, итальянский, балтийский // Славянс. Этногенез и этническая история. Л., 1989. С. 38.

Содержание

ВСТУПЛЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ	
О КУЛЬТЕ СОЛНЦА У СЛАВЯН	5
Славянские источники о почитании бога солнца	5
Восточные источники о культе солнца у славян	10
Астрономические наблюдения за солнцем славянских жрецов	12
Открытие славянскими волхвами истинной природы солнечных затмений	21
ГЛАВА 2. СОЛНЦЕ И КАЛЕНДАРЬ	30
Солнце и народный календарь	30
Март и начало года у индоевропейцев	36
Праздник Ивана Купалы	40
Солнце и недельный цикл	54
Солнце и древнейшие календари	57
ГЛАВА 3. СОЛЯРНАЯ СИМВОЛИКА	
В НАРОДНОМ БЫТУ	59
Солнце и небесный брак	59
Крест как языческий солярный символ.....	63
Солнце как защитник ото зла.....	74
Солнечная символика жилища и предметов быта	76
Дневное светило и скотоводство.....	86

Егорий-Ярило.....	87
Аграрная подоснова культа первых русских святых	98
Солярная символика женских орудий труда и украшений	111
Солнце и погребальный ритуал	124
Солнце как главный эстетический принцип славянского мира	139
ГЛАВА 4. СИМВОЛИКА ДНЕВНОГО СВЕТИЛА	
В ВОЕННОЙ СФЕРЕ И СИМВОЛАХ ВЛАСТИ.....	143
Солярная символика оружия.....	143
Ритуальные жесты с мечом в древнерусской традиции	149
Этимология слова меч.....	155
Гривна как солярный символ	159
ГЛАВА 5. СОЛНЦЕ — ПРЕДВОДИТЕЛЬ ВОИНОВ	
Основной индоевропейский миф о Солнце — предводителе воинов	165
Яблоко как солнечный символ	179
Связь коня и солнца у индоевропейцев.....	183
Солнце как знамя	197
ГЛАВА 6. СОЛНЕЧНЫЙ КУЛЬТ	
У ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ	202
Солярные боги в кельтской мифологии	203
Германо-скандинавская мифология	207
Солярные божества у балтов	207
Римская мифология	209
Солярные боги в греческой мифологии	212
Хеттская мифология	219
Солярная мифология ираноязычных кочевников	223
Иранская мифология.....	227
Солярные боги индийской мифологии	241
Общее и различное в солярной мифологии индоевропейцев.....	267
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	276
ПРИМЕЧАНИЯ.....	282

Научно-популярное издание

Неведомая Русь

Серяков Михаил Леонидович

КУЛЬТ СОЛНЦА У ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Выпускающий редактор *Н.М. Смирнов*

Художник *И. Савченко*

Корректор *Б.С. Тумян*

Дизайн обложки *Е.А. Забелина*

Верстка *Н.В. Гришина*

ООО «Издательство «Вече»

Юридический адрес:

129110, г. Москва, ул. Гиляровского, дом 47, строение 5.

Почтовый адрес:

129337, г. Москва, а/я 63.

Адрес фактического местонахождения:

127566, г. Москва, Алтуфьевское шоссе, дом 48, корпус 1.

E-mail: veche@veche.ru

<http://www.veche.ru>

Подписано в печать 16.01.2013. Формат 84×108 1/32

Гарнитура «Тетрагра LGC Uni». Печать офсетная. Бумага офсетная.

Печ. л. 9,5. Тираж 3000 экз. Заказ № 1589.

Отпечатано в ОАО «Рыбинский Дом печати»

152901, г. Рыбинск, ул. Чкалова, 8.

e-mail: printing@yaroslavl.ru www.printing.yaroslavl.ru



Михаил СЕРЯКОВ

КУЛЬТ СОЛНЦА У ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Новая книга известного исследователя славянского язычества М. Серякова посвящена культу солнца у наших далеких предков и, в определенной степени, является продолжением его труда «Даждьбог — прародитель славян».

У славян солнце было одним из основных объектов поклонения. Накануне крещения в пантеоне Владимира 980 г. древние летописи фиксируют даже двух солярных божеств — Хорса и Даждьбога, занимающих второе и третье место после верховного громовержца Перуна. По мнению многих исследователей, Хорс был заимствован славянами у их южных ираноязычных соседей и является примером скифского религиозного влияния на верования наших далеких предков. Даждьбог, согласно «Слову о полку Игореве», был предком либо только русских князей, либо всего русско-го народа.

Автор убежден, что великий солнечный миф не был одной лишь абстрактной идеей, на протяжении столетий он самыми разными способами проявлял себя в жизни наших далеких предков, являясь ее духовным стержнем.

ISBN 978-5-9533-3364-1



9 785953 333641

