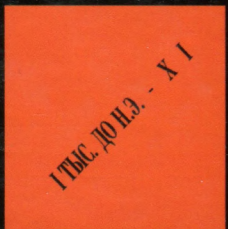


С.В. Алексеев

Э П О Х И

РУССКАЯ ИСТОРИЯ



С.В. Алексеев

ПРАСЛАВЯНЕ

ОПЫТ
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЙ
РЕКОНСТРУКЦИИ



ПРАСЛАВЯНЕ



С.В. Алексеев

Праславяне

Опыт историко-культурной реконструкции

УДК 29;23/28
ББК 83.3;86.37
А 47

Алексеев С.В.

А 47 Праславяне. Опыт историко-культурной реконструкции. — М.: Академический проект, 2015. — 430 с. — (Русская история: эпохи).

ISBN 978-5-8291-1793-1

Книга посвящена рассмотрению одной из основных проблем в изучении древнего славянства — проблеме происхождения славянских народов. Автор дает общее представление о славянской истории с древнейших времен до появления ранних государств и цивилизации. Основой для данной работы являлись конкретные данные, полученные к настоящему времени лингвистикой и археологией, а также имеющиеся письменные источники.

Издание предназначено для историков, этнологов, фольклористов и представителей других гуманитарных специальностей.

УДК 29;23/28
ББК 83.3;86.37

ISBN 978-5-8291-1793-1

© Алексеев С.В., 2015
© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2015

Предисловие

Происхождение — одна из сложнейших проблем в изучении древнего славянства. Наверное, ни один другой период в истории славянских народов не вызывает столь разноречивых суждений даже по самым простым вопросам. Во всяком случае, «очевидного» и «правильного», устоявшегося здесь наработано наукой гораздо меньше. Как и в случае с любой другой спорной проблематикой, объем исторической литературы, посвященной началам славянства, поистине необозрим. И это при весьма скудном или, как минимум, сложном для толкования источниковом материале.

На заре критической науки, во времена Н. М. Карамзина и П. Шафарика, подлинное изучение праславянской эпохи было еще невозможно. Высказывавшиеся в трудах первой половины XIX в. догадки на этот счет представляют интерес в основном лишь для историка науки. Тем не менее, уже первые шаги, к примеру, языковедческих исследований позволили сделать верные умозаключения о родственных связях древнего славянства.

Появившийся в начале XX в. классический труд Л. Нидерле «Славянские древности» — первое обобщение на уровне современных научных подходов с использованием данных археологии и языка. Целую эпоху в свое время составила работа Т. Лер-Сплавинского «О происхождении и прародине славян» (1946). Нельзя не отметить и обобщающую монографию М. Гимбутас «Славяне» (1971). Выводы, содержащиеся в этих трудах, могут устаревать, но для своего времени они являлись выдающимися сводками наработанного наукой. В 1979 г. вышла работа В. В. Седова «Происхождение и ранняя история славян», основные положения которой получили развитие в дальнейших трудах этого видного исследователя. С лингвистической точки зрения проблему славянской прародины и древнейшей славянской культуры исследовали О. Н. Трубачев и З. Голомб, пришедшие во многом к противоположным выводам. Праславянский период, так или иначе, рассматривался и в некоторых работах по истории отдельных групп славянских народов. В частности, проблемы происхождения славян затрагивались в работах польских историков — Й. Гассовского, Х. Ловмянского и др. Немало места этой тематике уделено и в творчестве русских авторов, занимавшихся древнейшей историей Восточной Европы — Г. В. Вернадского, Б. А. Рыбакова, П. Н. Третьякова и др.

Особого упоминания заслуживают труды по воссозданию праславянской культуры, мифологии, картины мира. Самым первым трудом такого рода, выполненным на уровне науки начала XX в., могут считаться те же «Славянские древности» Л. Нидерле. Перспективность сравнительных методов продемонстрировали классические работы В.Я. Проппа и Е.М. Мелетинского. Традиции сравнительного исследования фольклора на конкретно славянском материале развили Б.Н. Путилов, А.Н. Виноградова, В.А. Гошовский, И.И. Земцовский, Ю.З. Круть. Собственные реконструкции общеславянской религии предлагали Х. Ловмянский и Б.А. Рыбаков. По мере углубления языковедческих исследований в основу сравнительных методик кладутся их результаты. В этом смысле большое значение имели работы В.В. Иванова, Н.И. Толстого, В.Н. Топорова. Под руководством Н.И. Толстого было начато ныне завершенное издание этнолингвистического словаря «Славянские древности». Различным аспектам реконструкции древнеславянской культуры посвящены работы Т.А. Агапкиной, А.К. Байбурина, Н.Н. Велецкой, А.В. Гуры, А.Ф. Журавлева, Г.С. Масловой, Б.А. Успенского.

Большинство письменных источников по «праславянской» проблематике вошло в том I «Свода древнейших письменных известий о славянах» (М., 1991; редколлегия — А.А. Гиндин, С.А. Иванов, Г.Г. Литаврин, И.С. Чичуров). В комментариях к «Своду», которые сами могут основательно претендовать на роль обобщающего исследования, поставлен ряд важных, до сих пор не вполне решенных научных проблем.

В настоящей работе мы начинаем обобщение и анализ материалов по рассматриваемой эпохе. Это естественное предварение к уже вышедшему исследованию по истории славян в V–VIII вв. Некоторую информацию, содержащуюся в нем, мы с неизбежными изменениями повторим здесь. В совокупности автор рассчитывает дать общее представление о славянской истории с древнейших времен до появления ранних государств и цивилизации. Основой для написания данной работы являлись конкретные данные, полученные за прошедшее время лингвистикой и археологией, а также имеющиеся письменные источники. Требующиеся отсылки к трудам предшественников даются в примечаниях. В то же время в Прологе необходимо будет рассмотреть существующие научные теории происхождения славян, «забегая вперед» в изложении исторических фактов. Для этого мы дадим и обзор источников о славянах в первые века нашей эры.

Открывается изложение в нашей работе началом I тысячелетия до н.э., к каковому времени современные языковедение и археология, как правило, относят складывание праславяинства. Естественно,

не обойдется без экскурсов в предшествующий период. Изначально в качестве верхней границы нашей «прелюдии» предполагался IV в. н.э., что достаточно объяснено ранее вышедшей частью «Славянской Европы». Однако — к чему мы еще вернемся — уложить весь требующийся материал в рамки одной монографии оказалось маловероятно. Потому мы выделили для нее собственно праславянский период, в наиболее узком из возможных смыслов этого слова, период пребывания первых славяноязычных племен на их предполагаемой прародине.

Рассматриваемый здесь период славянской истории по традиции можно в известном смысле определить как «доисторию». Современные событиям письменные источники в эту эпоху, скорее всего, отсутствуют. О причинах такого состояния пойдет речь в нижеследующем источниковом обзоре.

Письменные источники

Первая проблема, с которой сталкивается исследователь, приступающий к изучению самых ранних этапов истории любого народа,— это ограниченность или даже полное отсутствие письменных источников. Именно по этой причине первобытная история вплоть до XX в. оставалась по сути «немой» для исследователей.

В случае с праславянами о полном отсутствии письменных источников речь не идет. Однако количество их невелико, а истолкование является предметом постоянных споров. Повторим — это проблема отнюдь не только ранней славянской истории. При самом гармоничном сочетании научной трезвости и оптимизма общее число иностранных письменных источников, которые можно привлечь, едва ли достигает полутора десятков. Это сочинения античных греко-римских авторов, некоторые труды средневековых латинских историков, памятники германского эпоса. При довольно широком хронологическом и географическом разбросе сведения их крайне отрывочны. Целостной картины на основе их одних не создать. Впрочем, делать это и нелогично.

Скудость письменных известий в совокупности с естественным для любого человека желанием «подробностей», «живой истории», не раз провоцировала историков славянства на излишне вольный поиск «славянских» сообщений. Еще более увлеченно занимались этим дилетанты. Этот занимательный процесс, однако, не учитывал довольно простого обстоятельства. Немногочисленность свидетельств античных авторов объяснялась не отсутствием на карте славян или их «незаметностью», а узостью античного кругозора.

Античные авторы пишут о праславянах едва ли меньше, чем о балтах, и определенно не меньше, чем о древних финно-уграх. Вспомним, что подробные сведения о германцах появляются не раньше рубежа нашей эры, а у Геродота, к примеру, они вообще не фигурируют (хотя балтославянские и угро-финские племена наверняка есть). Вывод прост — огромные просторы Восточной и Центральной Европы, на которых происходило зарождение и первоначальное расселение славян, в основном неведомы античным авторам. Так же, как до рубежа нашей эры оставалась *terra incognita* Германия. Первые движения славян выпали из поля зрения античных писателей. Но и кельтов они заметили лишь тогда, когда те появились под Римом и Дельфами. Германцев — когда бастарны ворвались на Балканы, позже кимвры и тевтоны столкнулись с легионами Мариа у Альп, а по-настоящему

лишь после походов Цезаря на Рейн. Славян же — когда те вторглись в пределы Восточной империи в VI столетии.

Вместе с тем ответная реакция ряда западных и, что странно, некоторых новейших славянских ученых — «закрыть» славянскую тему в античных источниках — не менее неправомерна. При самом объективном рассмотрении вопроса трудно усомниться в том, что, скажем, «венеды» античных авторов имеют некое отношение к славянству. Наша собственная позиция в этом вопросе гораздо определеннее и традиционнее. О ее убедительности читатель может судить еще по предшествующим работам. Априорное зачисление всех восточноевропейских племен в «иранцы», «балты» или «финны» абсолютно ничем не лучше их априорного же «славянства». Пожалуй, даже хуже, поскольку иногда слишком очевидно построено на нежелании рассматривать гипотезу о славянстве того или иного племени.

Начинать источниковый обзор следует с труда Геродота, древнегреческого «отца истории» (V в. до н. э.). В любом случае, его подробное описание «Скифии» в четвертой книге монументальной «Истории» — единственный письменный источник, позволяющий судить об историческом фоне Восточной Европы того времени. Том самом фоне, на котором происходило зарождение славянства. Геродот касается и племен лесной и лесостепной полосы, среди коих в ту пору не могло не быть балтославянских. Конечно, это отнюдь не означает их автоматического славянства. Но место среди разноразличных предков славян некоторым Геродотовым племенам определенно может найтись.

Стоит отметить, что сведения о глубинах «Скифии» из труда Геродота повторялись затем во многих географических и исторических сочинениях античности, даже имевших более новую информацию по вопросу. Такие заимствования из Геродота не представляют почти никакой самостоятельной ценности. Объяснялась ситуация тем, что вплоть до начала христианской эры свежих данных о лесных областях Восточной и Восточно-Центральной Европы в античном мире попросту не было. Крупнейший географ эпохи Страбон на рубеже нашей эры честно признавался в отсутствии у него подобных сведений. Его познания о северо-востоке Европы ограничивались правым берегом Эльбы, который он считал крайним пределом Германии.

Более определенное, хотя и крайне отдаленное, знакомство античности с праславянами относится уже к римской эпохе. С рубежа нашей эры, с началом проникновения римлян вглубь Центральной Европы, у латинских писателей появляются отрывочные упоминания проживающих на Висле и Балтике венедов. Не ранее, чем появились внятные сведения о самих Висле и Балтике. Первым о венетах гово-

рит Гай Плиний Секунд Старший в написанной в 70-х гг. I в. «Естественной истории». Довольно смутные сведения об отдаленных северо-восточных землях появились в Риме после упомянутой Плинием поездки за янтарем в принадлежавшую тогда германцам приморскую «Австравию». Общие географические сведения Плиния мало расширяются позднейшими авторами. Корнелий Тацит в своей «Германии» (98 г.), обобщая известные данные о германцах, сообщил и некоторые этнографические сведения об их соседях. В том числе описывает он, чрезвычайно кратко, и «венетов».

Из всего вышесказанного ясно, насколько беспочвенны попытки привязать появление славян как таковых к появлению их на страницах трудов античных авторов. Молчание письменных источников не дает и малейших оснований полагать, что до I и тем более до V в.н.э. славян не существовало как особого «народа». Стремление отождествить возникновение славян на исторической арене с первым упоминанием их в письменных памятниках выглядит наивно и необоснованно. На земле имеются сотни этносов, впервые упоминаемых в письменных источниках в XVIII и XIX вв., но появившихся задолго до этого. Совершенно понятно, что упоминания венедов в античных памятниках появляются сразу после открытия античным миром северо-восточных областей Европы. Раньше там не упоминаются не только венеды, но и кто бы то ни было.

Писавший по-гречески уроженец Египта Клавдий Птолемей, знаменитый астроном и географ, неоднократно упоминает о расселении венедов на Висле и Балтийском море в своем «Географическом руководстве» (ок. 30–70-х гг. II в.). Он называет и некоторые другие племена, которые могут иметь то или иное отношение к происхождению славян — «ставаны», «вельты». Любопытное упоминание Птолемеем «сербов» в сарматских степях связано, правда, не собственно с историей древних славян, а лишь с происхождением племенного названия сербов. То же можно сказать и о личных именах «Ант» и «Хорват», отмеченных в первые века нашей эры в надписях Приазовья.

Уже Корнелий Непот (I в. до н.э.), как иногда полагают, дает первый пример путаницы «венеды» — «инды», упоминая плавание последних по северным морям. Более определенный пример мы имеем в сочинении рубежа III/IV вв. «Имена всех провинций», где «индии» названы среди соседних варварских племен между готами и армянами. Тем не менее, связывать оба эти упоминания с «венетами» можно лишь с изрядной долей осторожности.

Другой памятник позднеантичной картографии — «Певтингерова карта», создававшаяся на протяжении III–IV вв. Здесь мы находим «венедов» и «венедо-сарматов», а также несколько пред-

положительно славянских географических названий в Придунавье. Последнее более проблематично, но ничего невероятного здесь нет. Следует добавить и факт упоминания венедов в титулатуре римского императора середины III в. Волузиана.

На первый взгляд, виднейший латинский историк IV в. Аммиан Марцеллин в своей «Римской истории», доведенной до 378 г., не сообщает ничего имеющего отношение к славянам. Однако уже давно сопоставление его сведений о гуннском вторжении в Восточную Европу с данными «Гетики» Иордана позволило сделать важные выводы об истории антов — племен в VI в. славяноязычных.

Созданное в середине VI в. сочинение «О происхождении и деяниях гетов» («Гетика») — основной труд историка остготов Иордана. Большую часть своих сведений о прошлом готов Иордан почерпнул из сочинения римлянина Кассиодора, служившего готским королям и написавшего в начале VI в. их историю. Сокращением труда Кассиодора и является, собственно говоря, «Гетика» Иордана. Готские исторические предания, передаваемые Кассиодором и Иорданом, сохранили достаточно подробные воспоминания о венедах и антах. Здесь мы можем видеть начальную стадию развития готского эпоса о «державе» Эрманариха и борьбе с гуннами, следы которого обретаются во многих средневековых записях германских сказаний.

Следует отметить, что для изучения славянской истории имеют значение не только прямые упоминания имени венедов или антов. Многие события не могут быть объяснены без привлечения сведений о соседних племенах, в первую очередь германских. Потому значимы известия о скирах, бастарнах, вандалах, ругиях, бургундах, готах, гепидах, лангобардах — германских племенах, занимавших земли между Одрой и Днестром. Такие известия, до эпохи Великого Переселения народов немногочисленные, позволяют, тем не менее, пролить свет на древнейшую историю славян. Так и излагаемая Иорданом и Кассиодором готская «переселенческая сага» имеет отношение к событиям славянской истории.

Труд византийского историка середины VI в. Прокопия Кесарийского «Война с готами» ценен для слависта, прежде всего, как источник данных о славянах того времени. Однако и для нашей темы Прокопий важен, поскольку наряду с Иорданом свидетельствует о едином со «склавиными» происхождении антов и об их славяноязычии.

Трудившийся в Италии второй половины VII в. анонимный автор «Происхождения рода лангобардов» передает лангобардскую «переселенческую сагу». Среди народов, с которыми контактировали древние лангобарды, предположительно фигурируют и анты.

Отголоски готского эпического цикла сохранились во многих памятниках германского эпоса. «Каталог народов» из англосаксонской поэмы VII в. «Видсид», в котором фигурируют и «виниды», отчасти связан с ним. Записанная в XIII в. исландская «Сага о Хервер» включает, уже в существенно преобразившемся виде, фрагменты многих эпических сказаний. То же можно сказать о «Саге о Гаутреке», а также о латинских «Деяниях данов» Саксона Грамматика. Во всех этих памятниках можно видеть следы преданий о событиях, отраженных у Иордана и достоверно описанных Аммианом Марцеллином, — крушении готского королевства под ударами гуннов, борьбе готов с захватчиками. Любопытно, что часто фигурирует в германском эпосе в связи с этими событиями и славянская тема. Можно назвать еще норвежскую «Сагу о Тидреке», созданную в начале XIII в. на основе немецких эпических поэм «бернского» или «готского» цикла. Однако «славянские» сведения германского эпоса могут отражать события как почти тысячелетней давности, так и позднейшие. Помимо же этого, могут они отражать и общие географические представления эпохи записи. Потому подходить к подобным сведениям следует с осторожностью, ни в какой мере не принимая их за документальное изложение событий.

Устная историческая память славян, как и германцев, едва ли простиралась сколько-нибудь далеко за грань тысячелетия. В славянских исторических сочинениях средневековья можно найти лишь смутные отголоски древнейших этногонических мифов. Следует к тому же иметь в виду, что древнейшие предания о расселении славян были заслонены (опять же, как и у германцев) бурными событиями эпохи Великого переселения народов. Именно тогда складывается устойчивое предание о дунайской прародине славян. Тем не менее, в начале XII в. киевский летописец Нестор еще помнил, что до оседания на Дунае славяне существовали «многое время». А в «Богемской (Чешской) хронике» его современника Козьмы Пражского при желании можно увидеть отголоски древнейшей общеевропейской традиции о приходе в Европу с Востока. Отголоски древнейших преданий о близости и родстве славян с германцами — тоже при желании — можно увидеть в польской хронике Богухвала (XIII в.). Не с полной решительностью можно использовать и древнерусское «Слово об идолах» XII в. с его своеобразной краткой историей славянского язычества для воссоздания истории действительной. Тем не менее, все эти источники привлекать к рассмотрению, по меньшей мере, желательно.

Уникальное свидетельство бытования героического эпоса о праславянской эпохе сохранилось в древнерусской поэме «Слово о полку Игореве». Симптоматично, что оно также связано с эпохой

Великого переселения народов, более того, с теми же разрушительными событиями, что и германский «готский цикл». Упоминания «времени Бусова» и «Бусовых (?) вранов» на страницах «Слова» сопоставляются с легендой Иордана об антском «короле» Бозе.

В славянских преданиях нового времени подобных сведений уже не найти. Впрочем, с темой современного фольклора мы вступаем в обширную область источников «исторической антропологии». Это неизбежное и важнейшее для любого современного исследователя первобытной истории поле научной деятельности заслуживает само по себе особого рассмотрения.

«Историческая антропология»

Уже сравнительно давно стало понятно, что воссоздание первобытной истории возможно лишь с привлечением обширного комплекса данных, поставляемых разнородными специальными областями исследований. Первой из таких областей явилась еще в XVIII–XIX столетиях археология, однако недостаточность ее методов для реконструкции целостной исторической картины была изначально ясна. В первой половине XX в. науке стал доступен более широкий спектр методов «исторической антропологии». Формулируется принцип «антропологической триады» как основы для изучения истории и культуры первобытных обществ. К триаде были отнесены данные археологии, этнографии (включая фольклористику) и физической антропологии (к которой на сегодняшний день следует добавить генетику). К концу XX в. «триада» превратилась в «тетраду» — по мере роста значимости языковедческих исследований. Историческое знание пополнилось целой группой принципиально новых типов источников, позволяющих представить мир дописьменного (и не только) прошлого в недоступной прежде полноте.

Ценность источников этого рода, впрочем, порождает и определенные научно-теоретические сложности. Огромный объем разрабатываемого материала вкупе с использованием узкоспециальных методов его обработки приводит к тому, что «антропологический» источник доступен, как правило, лишь при условии описания. То есть, в конечном счете, через посредство интерпретации другим специалистом. Это в меньшей степени относится к источникам фольклорным и этнографическим, чуть в большей — к археологическим. В наибольшей степени это касается языковых источников и физической антропологии, включая генетику. При всей мечтаемой «нерасчлененности гуманитарного знания», на практике представители разных его областей лучше знакомы именно со своими методами — или только с ними. Филолог, привлекая для сравнения археологический материал, едва ли будет сам лабораторно перепроверять данные радиоуглеродных или дендрохронологических датировок. Историк-археолог, учитывая итоги работ по датированию языковых явлений, вместе с тем едва ли станет заново воспроизводить всю логику рассуждений, начиная с самого словесного «сырья». Исследователь истории культуры, даже владея в целом инструментарием коллег из разных областей, во многих случаях вынужден верить им «на слово». В трудах подобного уровня ссылки на авторские работы

«антропологического» характера наравне с изданиями «обычных» источников — неизбежность.

Это определяет своеобразие источников «исторической антропологии». С одной стороны, они представляют собой объективную данность, существующую независимо от вводящего их в оборот исследователя. С другой стороны, «работать» как источники они начинают в полную силу только в интерпретированном, «описанном» виде. Некоторые формы использования этих типов источников вообще как бы отсутствуют вне сознательной деятельности ученого. Тем не менее, это отнюдь не лишает их источникового статуса. Методы специальных областей знаний, оперирующие «антропологическими» данными, обоснованы глубоко и неоднократно, подчас в острой полемике. Существующие же разногласия в интерпретациях позволяют квалифицированному современному гуманитарии составить непредвзятый взгляд на любую действительно спорную проблему.

Как уже сказано, повествовательный фольклор нового времени не сохранил памяти о «конкретной» истории древнейшей поры славянства. Это, однако, отнюдь не означает, что изучение его ничего не дает для постижения праславянской эпохи. Совсем наоборот. Просто идти следует от тщательного сравнительно-исторического исследования целых пластов славянского фольклора. Только такое исследование позволяет выявить наиболее архаичные, действительно общеславянские сюжеты, а то и текстовые фрагменты — а значит, воссоздать частицу праславянской культурной реальности. Иными словами, речь в том числе о сравнительной текстологии фольклора — задача, часто ставящаяся в последние десятилетия его исследователями. Конечно, решение ее осложняется огромным объемом исследуемого материала, несовершенством многих изданий. Однако некоторые выводы на протяжении XX в. уже делались. Так, замечателен вклад сравнительной фольклористики в реконструкцию славянской мифологии. Имеются довольно серьезные основания использовать фольклор для реконструкций общественного строя, — и мировоззрения, общих культурных категорий. Возможно выйти таким путем и на «конкретную» историю. Противопоказаний к этому нет. Следует лишь соблюдать научную корректность и осторожность.

Но в отсутствие сводных изданий или баз данных по большинству славянских фольклорных традиций общее исследование такого рода — задача не одного специалиста. Создание таких сводов, которые только и могут являться надежной основой для сопоставлений, — неперемнное предварительное условие. На сегодняшний же день оно остается делом будущего, причем не самого ближнего. Проблема доступного для обработки представления славянского фоль-

клора далека от решения. Не всегда в этой ситуации возможно адекватно подобрать сопоставительный материал.

Больше уже на сегодняшний день дает сравнительное изучение сюжетов фольклора. Так, большая работа проделана как в отечественной, так и в зарубежной науке по выявлению и картографированию сказочных и мифологических сюжетов. В то же время следует иметь в виду, что «международные» сюжеты и мотивы сказок и мифов восходят в основном ко времени неизмеримо более давнему, чем век железа и «варварская» пора Европы. Анализируя их распространение, мы можем установить состав общеславянских сказочных сюжетов, но чаще всего не собственно славянских. Известных древнейшим славянам, доставшихся им от индоевропейских или иных предков, но не созданных ими самими, не отражающих прямо их культуру и общественную жизнь. Последняя задача — выявление славянского «вклада» в сказочную, к примеру, сюжетику — может быть решена наблюдением за интерпретациями «мировых» сюжетов в славянском фольклоре. Их конкретные сочетания, формы их передачи в большинстве случаев как раз и будут искомым «вкладом».

Многие черты духовной (скажем, обрядность) и материальной культуры славян нового времени имеют древнее и даже праславянское происхождение. Однако только сопоставление с археологическим (по возможности) и языковым материалом позволяет говорить о таком происхождении утвердительно. Тем более это следует отнести к формам общественного быта — например, общинной организации. Наиболее древние черты славянской культуры и общественного строя сохранили до нового времени черногорцы. Однако сами эти черты в сумме гораздо моложе праславянской эпохи, восходя самое большее к раннему средневековью.

Вполне сопоставимы — потенциально — с фольклором и обрядностью по своему историко-культурному значению памятники народного изобразительного искусства. Многие элементы орнамента являются общими для разных славянских народов, что позволяет возводить их к общеславянской эпохе. Однако этот ценнейший для реконструкции культуры и духовной жизни древних славян материал остается во многом несистематизированным. Академические и монографические издания исходных источников сравнительно редки. Впрочем, можно признать систематизированными и проанализированными уже достаточно детально восточнославянские, болгарские, польские материалы.

Давней традицией в реконструкции общества, культуры и быта первобытных народов является обращение к «догосударственным» этносам, сохранившим первобытный уклад для нового времени.

Однако адекватный материал для сравнения со славянскими древностями подобрать трудно. Думать, очевидно, следует, в первую очередь, о родственных индоевропейских народах. Но подавляющее большинство индоевропейцев встретили новое время, эпоху профессиональных этнографических исследований, как народы городской цивилизации и сложившейся государственности, исповедующие развитые религии. В Европе сохранялись, в лучшем случае, пережитки раннегосударственной эпохи — например, у тех же черногорцев, у албанцев или горных шотландцев. Немногим архаичнее были культура и общество восточноиранских народов — осетин, ягнобцев, памирцев. Лишь культура некоторых изолированных народов Центральной Азии — нуристанцев, дардов Гиндукуша, гималайских малых этносов — может быть отчасти использована для понимания индоевропейских обществ II–I тысячелетий до н. э. Условия их жизни, естественно, весьма серьезно отличались от лесной полосы Европы тех лет, и едва ли без оговорок можно прилагать этот сопоставительный материал к древним европейцам. Но, по крайней мере, его привлечение более логично, чем свободный поиск аналогий в обществах Тропической Африки, Океании, Сибири или Северной Америки.

Своеобразный дополнительный материал для воссоздания верований и общественного строя предоставляют индоевропейские религиозные памятники, созданные в предгосударственную и дописьменную эпоху, но записанные потомками. Существовавшие во многих культурах традиции изустной передачи поэтических сакральных текстов обеспечили достоверность такой записи на «мертвых» уже языках. Для рассматриваемого периода это индоарийские Веда (XV–VIII вв. до н. э.) и ведическая литература (IX–VI вв. до н. э.), иранская Авеста (XII–VI вв. до н. э.). Однако из них лишь ведический корпус вполне адекватно отражает реалии догосударственной первобытности. Авеста содержит разновременные напластования, вбирая в себя элементы не только раннегосударственных, но и уже великодержавных времен. Стоит напомнить, что древнейший памятник европейской литературы — поэмы Гомера относятся к VIII в. до н. э. и являются образцом уже нарождающейся письменной культуры, хотя и с устным источником. Раннегосударственные, отчасти даже «письменные» общества предстают и в памятниках германского или кельтского эпоса, к тому же сохранных лишь средневековой записью.

Имеет смысл вкратце набросать здесь типологию «первобытных» индоевропейских обществ, чтобы потенциал их использования как сравнительного материала при изучении праславян стал яснее. Нуристанцы изолировались (пусть не стопроцентно) в горах Гиндукуша

от других арийских племен в начале — первой половине II тыс. до н.э. Мы разделяем точку зрения тех ученых, которые считают, что общественный строй и культура «кафиров» к XIX в. во многом (если не во всем) сохраняли доведический облик. Это делает их весьма полезными для воссоздания индоевропейских древностей как таковых. Горные дарды отделились от индоиранцев несколько позднее, в середине — второй половине II тыс. до н.э., то есть уже в эпоху «Ригведы», и сохраняли связи с Индией. Дардские культуры Гиндукуша демонстрируют стадии развития общества, весьма напоминающего ведическое или авестийское с простейшей сословной системой и зачаточной монархией. Наиболее развитые из дардских обществ являются уже, по сути, предгосударствами, вполне сопоставимыми с индийскими царствами эпохи ранних упанишад (VIII–VI вв. до н.э.). Сходен и уровень развития части горных этносов Гималаев (западные пахари). Такие общества, конечно, не следует сопоставлять с обществами европейцев раннего железного века, еще весьма далекими от государствообразования. В то же время другие группы гималайских племен (тхару, данувал, дараи, кумал) выглядят архаичнее даже нуристанцев — например, у них отсутствовала до недавнего времени собственная металлургия.

Еще одним вполне «первобытным» индоевропейским обществом являлось к началу этнографических исследований общество осетин. Однако это пример вторичного возврата к первобытным порядкам после крушения в XIII–XIV вв. Аланского царства. Очевидно, осетинский материал также имеет смысл привлекать лишь при реконструкции предгосударственных и раннегосударственных этапов развития других индоевропейских обществ. То же самое, причем еще с большими основаниями, можно сказать о некоторых других иранских «бесписьменных» народах — горцах Памира и Припамирья, дейлемитах-заза в горах Загроса. Исламизация этих этносов еще в средние века, распространение в их среде арабо-персидской книжности и права, естественно, существенно видоизменили их «первобытный» уклад. При изучении раннеславянских древностей этот материал может привлекаться разве что как «сопоставительный к сопоставительному» (тому же осетинскому или дардскому, например).

Большое значение для воссоздания истории древних славян имеют бурно развивающиеся в последние десятилетия исследования в области физической антропологии и генетики. На сегодняшний день они уже открывают недоступные прежде возможности для исследования происхождения славянских народов, их внешних контактов, путей переселений.

Значительный объем информации о древнейших этапах истории славян предоставляют археологические источники. В настоящее время существуют качественные обобщающие работы отечественных и зарубежных археологов. Однако даже обширный и обобщаемый вещественный материал остается во многом безгласным и вызывает огромные споры в интерпретации — особенно с точки зрения увязывания с теми или иными племенами. Уже первые археологи, занявшиеся проблемой происхождения славян, быстро зашли в тупик. Набор элементов, из которых состояла славянская культура VI–VII вв. н. э., устанавливался просто. Проблема заключалась в том, что именно такой набор не известен ни одной из существовавших до V в. на востоке и в центре Европы археологических культур. По отдельности элементы иногда обнаруживались. В сумме — крайне редко. И даже в этом случае они наличествовали не в чистом виде. Последние исследования, кажется, позволяют отодвинуть границу к IV в. н. э., но не ранее, оставляя историю складывания праславянства столь же археологически туманной. Уже с начала XX столетия стал ясен разнородный характер ряда археологических культур железного века. Это затрудняет привлечение данных археологии для воссоздания именно славянской культурной и социальной истории эпохи древности.

Здесь неоценимую помощь оказывают материалы, собранные за прошедшее время языкознанием. Реконструкция праславянского языка позволяет с высокой долей уверенности воссоздать культурный облик и общественное устройство праславян. Сумма фактов языка по сути и представляет искомый «документ», способный «озвучить» вещественные остатки прошлого. Словарный состав любого языка — своеобразный перечень существенных для общества и человека деталей окружающей жизни. Значимость такого перечня как источника вполне понятна. Установление же происхождения и смысла составляющих данный реестр слов обеспечивает нас переводом его в наши понятия. Этимологические исследования проливают свет на развитие славянской культуры и общества, на контакты славян с соседними народами. Для уточнения путей переселений славян, решения проблемы «прародины» большое значение имеет изучение происхождения речных и иных местных названий. Наконец, установление генеалогии и хронологии славянских языков приводит к важнейшим выводам об этапах складывания и ранней истории славянства. Очевидно, что история «языка» неотделима от истории «народа», и вехи складывания «языка», особенно в первобытную эпоху, являются и вехами складывания «народов», для каковых «свой» язык служил неизбежным отличителем от «чужих».

Следует особо остановиться на результатах сравнительно-культурологических исследований, немало дающих для изучения древнеславянской истории. Сопоставление обширного славянского и неславянского материала позволяет точнее представить сущность духовной культуры древнейших славян. Развитие языкознания дало сравнительному изучению славянских (и неславянских) культур новый импульс. В последние десятилетия реконструкция подобными методами общих черт духовной культуры и мифологии продвинулась далеко. В трудах этого уровня, по сути, осуществляется синтез данных, поставляемых этнографией, языкознанием, фольклористикой. Этот синтез, в свою очередь, раскрывает новые возможности «антропологических» источников, так что его результаты обретают самостоятельное, вполне «источниковое» значение.

Но при всей значимости сравнительных исследований отношение к их результату-реконструкции как к своеобразному «третичному» антропологическому источнику возможно лишь с большими оговорками. Помимо естественных причин, связанных с субъективностью любой авторской позиции, в нашем случае речь идет о крайней сложности самого «первичного» материала. «Праславянская» эпоха предстает в реконструкциях часто как нерасчлененное либо слабо расчлененное целое. Более рациональным является привязка к раннему средневековью — наиболее четко воссоздаваемому прошлому славянской общности, поре ее конечного распада. Однако переходные этапы от индоевропейского или балтославянского прошлого остаются не вполне раскрытыми. Известная ограниченность возможностей использования «первичного» материала (ввиду его объема, в первую очередь) накладывает ограничение и на результат сравнительного исследования. Велико искушение, например, в этой ситуации увидеть в некоем пересечении западно-восточнославянского или южно-восточнославянского материала «праславянское». Однако очевидно, что если речь идет о «совпадении» явлений в пределах только двух славянских языковых групп, то отражает такое совпадение более поздний исторический пласт, чем собственно «праславянская» эпоха. Древние явления скорее удержались бы на периферии у какого-то единственного народа. Даже если «совпадение в хотя бы двух традициях» имеет прямые индоевропейские параллели, это может говорить лишь о заимствовании явления одной из групп праславян. Например, неизвестные западным славянам «индоевропейские» явления в культуре южных и восточных могли быть восприняты предками последних от иранцев, балтов или иных индоевропейских же соседей. В нашем исследовании мы попытаемся избежать подобных подводных камней, ставя реконструкцию на почву исторических

и археологических фактов, сверяя ее с хронологией. Но надо признать, что при ограниченности исследовательских возможностей пороги в данном русле познания едва ли вполне обходимы.

Однозначное ориентирование только на археологический материал, объяснимое в конце XIX в., простительное в первой половине XX, является непозволительным для историка второй половины XX — начала XXI столетия. Методы лингвистики, например, в том числе хронологические и этимологические, не менее основательны, чем методы других наук. Словарный запас языка — источник не менее конкретный и значащий, чем факты материальной культуры. Скажем, теснейшие контакты между славянами и германцами легко подтверждаются сотнями славяно-германских изоглосс и десятками взаимных заимствований. И все-таки заметно, что историческая наука проходит еще процесс осознания современной лингвистики. В еще большей мере это относится к иным областям знания. Использование, скажем, новейших, последних нескольких лет достижений генетики в историческом контексте вообще способно вызывать неоднозначную реакцию в среде коллег. Что же, точно так в начале минувшего века история проходила процесс осознания археологии в сравнении с «письменным» источниковедением. Но процесс этот должен быть пройден, тем более что непредвзятый исследователь всегда может поверять работу коллег по материалам смежной отрасли знания.

С точки зрения современной исторической науки недостаточно установить происхождение тех или иных реалий и материальных особенностей жизни общества. Установление «родословной», скажем, древнеславянского горшка или даже керамического комплекса в целом еще не означает установления прародины славянства. Это лишь установление происхождения элементов материальной культуры, которые могли быть людьми унаследованы, пусть с большей вероятностью, а могли быть и заимствованы. Только в сумме с лингвистическими и антропологическими археологические постулаты начинают работать, говорить в полный голос. Язык — неотъемлемая принадлежность народа, этноса как такового, чего не скажешь ни об одном явлении материальной культуры. Физический облик и иные генетические черты передаются от человека к человеку только через кровь и плоть. А целью исторического исследования, по крайней мере, в конечном счете, в итоге является история не керамики (при всей ее важности для этой конечной цели), а именно народа. Впрочем, точно так же странно определять местонахождение «языковой прародины», не беря в расчет археологические данные. Совершенно понятно, что особость и преемственность этноса не может не остав-

лять следов в виде особенности и преемственности его материальной культуры. Лингвистический анализ имеет не меньше ограничителей, чем археологический. Языкознание устанавливает словарный состав праязыка, а возможно, и размещение его носителей на момент их разделения на новые языковые группы, но не ранее. Между тем от рождения до распада языковой общности могут проходить века. Чисто лингвистическая «прародина» — место начала распада, а не рождения праязыка. Для установления предыстории вероятных его носителей, их предшествующих перемещений не обойтись без археологических и антропологических данных. Единственным же убедительным основанием для суждений о принадлежности археологической культуры являются сведения письменных источников, лингвистики и антропологии в сумме.

Для подлинно исторических выводов квалификация «только» археолога, «только» лингвиста, «только» текстолога уже недостаточна. Требуется способность оперировать в качестве полноценных источников всем многообразием доступных исследованию реалий. Требуется некоторое возвышение над «полевым» уровнем. Сводя воедино результаты «полевых» и «кабинетных» исследований, достижения разных областей научного знания, историк-культуролог способен воссоздавать целостность. Отсюда огромное значение такого подхода для «большой» истории, если та ставит задачу реконструкции первобытного прошлого. Последнее есть в значительной степени именно прошлое культуры. В наше время изучение древнейшего славянства выходит на подобный уровень обобщений.

Работа над этой книгой продолжалась более пяти лет. За это время содержание ее далеко вышло за предполагавшиеся рамки «преюдии», объем привлекаемых материалов — и как следствие самого текста — многократно возрос. Многое, начиная со структуры труда и кончая конкретными авторскими концепциями, претерпело серьезные изменения. Самое главное — для автора стало совершенно ясно, что работа по воссозданию праславянского прошлого не может ограничиться рамками историко-археологического обзора. Так определился жанр и характер этой книги — историко-культурная реконструкция. Точнее — опыт таковой, поскольку последняя точка была бы поставлена рано даже в том случае, если бы все потенциальные источники были исчерпаны. Объем же материала определил хронологические рамки работы, оставляющие обширное поле для продолжения труда.

Пролог к вопросу о прародине

Географический фон

Земли, рассматриваемые обычно в качестве прародины славян, расположены в пределах двух прилегающих друг к другу равнин — Восточно-Европейской (Русской) и Среднеевропейской. Наиболее обширна Русская равнина, занимающая большую часть Восточной Европы. Она прорезана значительными водными артериями. Среди них Днестр, Южный Буг, Днепр с притоками Десной и Припятью, Дон с Северским Донцом, Неман, Западная Двина и другие.

Около трети Восточно-Европейской равнины — на юге ее и на юго-востоке в приволжских областях — занимают степи, к северу сменяющиеся лесостепью. Это низменная область, характеризующаяся более сухим климатом. В течение первой половины I тысячелетия до н. э. граница лесов и степей начала сдвигаться к югу. Следующий период наступления лесов падает на вторую четверть I тысячелетия нашей эры. В лесостепи земля несколько поднимается к Приднепровской и Подольской возвышенностям, возрастает влажность. На севере лесостепи и в лесной полосе, занимающей большую часть равнины, климат умеренный. Немалая часть равнины (высота на площади до 200 м над уровнем моря) — возвышенности. В интересующих нас землях это, прежде всего, уже упомянутые Подольская (высочайшая точка 471 м) и Приднепровская (322 м). К ним примыкает Волынская. Северная их часть находилась в древности еще в лесной (в полном смысле слова) зоне. В ней до середины I тысячелетия до н. э. преобладали широколиственные леса, затем потесненные хвойными. С другой стороны, имелись и низменные, заболоченные области. Таково Полесье, охватывающее обширную территорию в бассейне Припяти, Верхнего и отчасти Среднего Днепра.

На северо-западе равнину прорезает Балтийская гряда, образуемая мореной ледникового происхождения. В районе Вильнюса и северо-западных областях Белоруссии, то есть между истоками Немана, его притока Вилии и Березины, гряда разрастается в довольно обширную холмистую возвышенность (до 345 м над уровнем моря). Эти возвышенные места также поросли лесом. Климат здесь влажнее, чем на основной территории равнины. Балтийская гряда тянется вдоль побережья Балтийского моря через древнюю Пруссию и Поморье на запад вплоть до Эльбы (Лабы). Здесь высочайшая точка расположена близ низовьев Вислы (329 м).

К югу и частично к западу от Балтийской гряды простирается Среднеевропейская равнина, на востоке смыкающаяся с Русской в районе Полесья. На юго-востоке она ограничена возвышенностью, продолжающей Воыно-Подольскую и переходящей в предгорья Карпат. Климат Среднеевропейской равнины на рассматриваемой территории близок к лесной полосе Восточной Европы. Основные водные артерии здесь с запада на восток — Эльба (Лаба), Одра (Одер), Висла с притоком Западным Бугом. Крупных озер нет. Низменный участок с болотами и относительно большими озерами располагался на землях древней Пруссии, в долине Нарева, северного притока Западного Буга.

К югу от Среднеевропейской равнины и юго-западу от Восточно-Европейской лежит единая горная система Европы. Ближайший к равнинам крупный горный массив — Карпатские горы, к которым непосредственно примыкают возвышенности (Воынская, Подольская и др.), образуя единое целое. Горы в верховьях Эльбы и Одры образуют ряд связанных между собой хребтов и возвышенностей (Судеты, Рудные горы и др.), занимающих территорию современной Чехии и значительную часть Германии. На юге, за Дунаем, прорезающим всю горную «полосу» Европы, эти возвышенности переходят в Альпийские горы. На востоке Судеты смыкаются с Карпатским хребтом. Высочайшая точка Карпат — гора Герлаховски-Штит (2655 м) недалеко от истоков Вислы, следующая по высоте — Молдовяну (2543 м) над Олтом, притоком Дуная, в современной Румынии. Рельеф Карпат значительно отличался от знакомого жителям Центральной и Восточной Европы.

С другой стороны, в долине Дуная, при слиянии с крупнейшими его притоками образуются две обширные низменности со степным климатом — Нижнедунайская и Среднедунайская. Первая занимает практически все нижнее течение Дуная, включая приморские области к югу от его дельты (Добруджа), низовья северных притоков — Олта, Сирета, Прута и др. На востоке она переходит в степи Восточной Европы. Среднедунайская низменность охватывает долину притока Дуная Тисы, междуречье Тисы и Дуная, Дуная и другого, южного притока — Савы, значительную часть долины Савы. Обе названные низменности ограничены с юга Балканскими горами.

Уже в начале бронзового века у племен Восточной и Центральной Европы господствовало производящее хозяйство. Как в лесостепной, так и в лесной полосе распространились ранние формы земледелия наряду с имевшим большое значение скотоводством. Основным отличием лесной зоны было то, что здесь гораздо большую роль в хозяйстве играли охота и рыбная ловля. Тем не менее, и лес-

ные племена в основном вышли из «охотничьей» эры. Бронзовый век и начало железного — пора бурного развития металлургии, появления «металлургических провинций» в отдельных областях Европы.

Человек все активнее вмешивается в жизнь природы — и впервые становится источником серьезных в ней изменений. Развитие земледелия в подсечно-огневой форме ведет к широким вырубкам в лесной полосе на протяжении всего I тысячелетия до н.э. — первой половины I тысячелетия н.э. Правда, эта же форма земледелия вполне позволяла лесным массивам восстанавливаться после ухода людей. Гораздо критичнее для лесов были лесополье с периодическим возвратом земледельцев на вновь поросшие уже лесом пажити или перелог, вовсе не допускавший восстановления лесной растительности. Расчисткой лесных пространств сопровождалось и само расселение различных племен по Северной, Восточной и Центральной Европе.

На протяжении раннего железного века климат был в целом неблагоприятен к человеку. Резкие похолодания на севере, засухи на юге не раз приводили к хозяйственному упадку. В VII–VI вв. до н.э. суббореальный период, отличавшийся сухим прохладным климатом, сменился более влажным и холодным субатлантическим, продолжающимся донине. В начале нашей эры происходит временное потепление, но к V в. н.э. климат оставался прохладным. Климатические изменения служили важным, хотя и не единственным, стимулом племенных передвижений.

Свидетельства языка

На основе одних письменных источников можно было бы составить следующую картину истории праславян. В первых веках нашей эры «венеды» жили по Висле от самых низовий или к востоку от нее. Там же, к юго-востоку от Вислы по направлению к степи (и к югу от «венедов»), Птолемей помещает своих «ставанов». Источники III–IV вв. как будто отмечают движение венедов на юг и юго-восток, к римским границам. Наконец, для IV в. готским преданием (по Иордану) отмечается широкое расселение «венедов» в Центральной и Восточной Европе с выделением из их числа антов. Последние применительно к IV в. вроде бы помещаются где-то в Поднепровье или в Причерноморье.

Название «венеды», по мнению подавляющего большинства лингвистов, неславянское по происхождению¹. Это одно из древнейших индоевропейских племенных названий, отмеченное в Малой Азии («энеты»), у Адриатики («венеты», «Венеция»), в кельтских приальпийских («винды») и галльских («венеты») областях. Проникло это название, как иногда полагают, и в Ютландию («вендилы», «ванда-

лы»). Переселившаяся в Европу часть венетов связана с так называемым древнеевропейским массивом племен, особенно с италиками и иллирийцами. При этом какая-то часть венетов растворилась в среде кельтов, германцев и славян. Твердо известно, что «венедями», «виндами», «венетами» называли славян их соседи. Но судя по устойчивости этого названия у германцев, а также по независимому бытованию его у эстонцев (*Vänä*), какая-то часть славян называла себя так еще в раннее средневековье. Вероятно, это были славяне полабско-поморские. Предпринимались попытки полностью опровергнуть связь античного названия «венеды» со славянами. Но перед лицом прямых показаний источников они не выглядят убедительно². Конкретное же объяснение именованию славян «венедями» надо искать в истории праславянства.

Языковая предыстория и ранняя история славян на сегодняшний день выглядит следующим образом³. Славянские языки относятся к индоевропейской языковой семье, к древнеевропейской ее ветви. С другой стороны, на более раннем этапе расчленения индоевропейской семьи балтославяне вместе с древними ариями (индоиранцами) относились к восточной, так называемой *satəm*ной ее группе. Обособление балтославянской (изредка именуется «славянобалтийской») языковой общности относят к началу, а выделение праславянского языка — к самому концу II либо к первой половине I тысячелетия до н.э. Балтославянские диалекты рассматриваются как предки позднейших балтийских и славянских языков. Вместе с тем многие особенности языков позволяют делать выводы о давнем существовании внутри балтославянской общности «протославян» или даже об отсутствии самой общности⁴. В последнем случае особая языковая история славянства отодвигается как минимум к рубежу III–II тысячелетия до н.э., ко времени распада индоевропейского единства. Но это кажется все же чрезмерным. Балтийские и славянские языки насчитывают сотни схождений-изоглосс, находящихся гораздо более отдаленные параллели в других древнеевропейских языках или даже не находящихся вовсе. Причем речь идет не только об общих словах, но и об общих, к примеру, моделях словообразования.

Размещение древних балтославян примерно определяется по составу изоглосс с другими индоевропейскими языковыми группами. В качестве ближайших соседей балтославян, в контакте с которыми развивались их диалекты, выступают германцы, иллиро-фракийцы и иранцы. Германские и иллирийские диалекты относились к той же древнеевропейской общности. Но от других ее членов балтославяне отличались наличием изоглосс с иранцами. Таким образом, балтославяне занимали промежуточное положение между древнеевро-

пейцами и иранскими степными кочевниками, контактируя и с теми, и с другими. Это, в свою очередь, довольно четко размещает балтославян II тысячелетия до н. э. на географической карте в Восточной Европе. В пределах этого пространства отдельные балтославянские группы передвигались с места на место по землям сородичей. Поэтому в балтийских языках могли сохраняться изоглоссы с германскими, отсутствующие в славянских. Так же, кстати, могут быть объяснены и некоторые сохраненные праславянские изоглоссы с арийскими языками. В науке рассматриваются версии, согласно которым балтославянский являлся прямым продолжением индоевропейского, от которого уже отпочковывались другие языковые группы⁵.

Наиболее приметным отличием праславянского от индоевропейского являлось изменение фонетического строя с вокального (основанного на сочетаниях гласных) на консонантный (с преобладанием согласных звуков). С другой стороны, праславянский язык удержал многие грамматические черты позднего индоевропейского — в том числе систему склонений и спряжений. На первом этапе своего развития праславянский сохранял больше черт близости к балтославянскому и балтийским, чем в дальнейшем.

Место рождения славянства следует расположить ближе к древнеевропейскому ареалу. Дело в том, что балтославяне — не единственные предки славян. Именно поэтому балтославянский язык — как особый язык, а не как сумма родственных диалектов — трудноуловим. Столь же трудноуловим и самостоятельный протославянский диалект. Однако одна черта его на завершающем этапе развития вполне очевидна. Славянские языки содержат лишь немногим меньше изоглосс с южными древнеевропейскими языками — итальяскими и, насколько они известны, иллирийскими, чем с балтийскими. Это побуждает не без условности видеть в рождении славянства на рубеже II/I тысячелетий до н. э. или немногим позднее (до V в. до н. э.) слияние двух начал, балтославянского и некоего «иллирославянского». Некоторые исследователи допускают влияние и итальяское⁶. Внешнее южное влияние на возникновение праславянского признается и сторонниками его выделения прямо из «периферийно-балтийской» общности. Даже если речь идет не столько о слиянии разных групп, сколько о круге контактов протославян, все это нельзя упускать из вида по сразу бросающейся в глаза причине. Именно с венето-италийским или венето-иллирийским началом, и только с ним, можно связать восприятие славянами (и их соседями применительно к ним) названия «венеды»⁷.

Имеется также весьма немалое количество строго славяно-германских изоглосс. Это побуждает сдвигать предполагаемую пра-

родину к северу, ближе к предполагаемой территории прагерманцев — ближайших сородичей балтославян. На такое же размещение указывает и особая близость праславянского к западнобалтийским языкам — прусскому и родственным. Западнобалтийские народы тысячелетиями жили в одной и той же области к юго-востоку от Балтийского моря. Они являлись частью обширной «периферийно-балтийской» области, включавшей также родственные племена Восточной Европы. В отличие от «срединных» балтийских групп, предков литовцев и латышей, «периферийные» контактировали с германскими и другими «внешними» племенами. Это — дополнительное объяснение относительно немногочисленных славяно-арийских изоглосс. Строго говоря, ограниченность информации о периферийно-балтийских языках просто не позволяет категорично утверждать, что и они этих изоглосс не разделяли.

Дальнейшее развитие праславянского языка проходило также в постоянных контактах с соседями, о чем свидетельствуют пласты языковых заимствований⁸. Поскольку значительная часть языков, с которыми контактировал праславянский, ныне «мертвы», мы можем судить в основном о заимствованиях в праславянский. Однако отмечены, например, заимствования из праславянского в западногерманские языки (на англосаксонском материале). Очень сложно определить древние заимствования из балтийских в славянские и обратно — ввиду теснейшего родства двух языковых групп.

Наиболее тесные контакты праславяне имели с западногерманскими, а затем с переселившимися в Восточную Европу восточногерманскими племенами. Имеется группа древних (скифских?) и более поздних (алано-сарматских) иранских заимствований. Отмечены заимствования из иллирийских, фракийских и кельтских языков. Контакты с романскими, тюркскими, греческим и древненемецкими языками относятся уже к раннему средневековью. Среди праславянских слов есть отдельные неизвестного доиндоевропейского (?) происхождения. Эта проблема тоже требует решения, хотя в принципе допустимо, что кое-где праславяне оказывались первыми индоевропейскими обитателями. Оговоримся, что речь не идет об известных финно-угорских языках — заимствования из финно-угорских ограничиваются восточнославянскими языками. Даже если ранние контакты имели или могли иметь место, достоверных примеров ранних заимствований в обоих направлениях нет⁹. Притом что заимствования из индоевропейского языка эпохи его распада в финно-угорских отслеживаются.

Зарождение и становление праславянского языка, как уже говорилось, относят ныне к первой половине I тысячелетия до н.э., самое позднее к V в. до н.э.¹⁰ К середине I тысячелетия до н.э. праславян-

ский как особый язык уже существовал. В течение дальнейшей его эволюции произошло разделение на западную и восточную группы диалектов. В середине I тыс. н.э. восточная группа распадается на северо-восточную и южную. В самом общем виде западная группа является предшественницей западнославянских языков, северо-восточная — восточнославянских, южная — южнославянских. Реальная картина сложнее, но уже в основном выходит за рамки этой книги.

Раннее диалектное членение ясно указывает на довольно обширную территорию, населенную славянами. Общие языковедческие соображения, наблюдения за словарным составом, заимствованиями приводят либо к поискам прародины в Дунайском регионе¹¹, либо к размытому помещению ее между течениями Днепра и Одры¹². Последнее, во всяком случае, кажется соответствующим историческим данным о праславянах. Первоначальную область восточных диалектов обычно помещают по Днепру, а западных — по Висле, Одре и Западному Бугу с выходами к Лаббе и Дунаю.

Встречается еще освященная больше временем, чем правильно-стью метода, традиция условно помещать прародину в зоне наибольшего расхождения языков. Для славян это линия Карпаты — Полесье, стык современных славянских языковых групп. Здесь сохранилось немало архаичных пережитков в области языка и народной культуры¹³. Но ясно, что с учетом многочисленных племенных передвижений эпохи Великого Переселения народов это вряд ли основание для выводов о предшествующей поре. И в любом случае надо помнить, что очерчиваемая такими способами языковая «прародина» будет лишь местонахождением носителей языка перед его распадом, а не в самом начале его истории¹⁴.

Очертить «исконную» прародину может отчасти помочь словарный состав протославянского продолжения индоевропейского. Достоверные продолжения названий диких животных и растений в праславянском не слишком многочисленны. Из названий диких млекопитающих — «волк», «рысь», «лиса», «вепрь», «олень», «лось», «тур», «зубр», «веверица» (белка), «выдра», «бобер», «мышь», «еж», «суслик». Из названий птиц — «ястреб», «орел», «журавль», «ворон / ворона», «дрозд», «тетерев», «гусь», «лебедь», «утка». Из названий пресмыкающихся, земноводных — «уж», «желва» (черепаха), «жаба». Из названий рыб — «лосось», «пескарь». Из названий насекомых, членистоногих, червей — «пчела», «муха», «оса», «шершень», «гнида / вошь», «муравей», «рак», «вермь» (червь). Из растительных наименований — «дерево», «желудь», «береза», «граб», «ясень», «осина», «ветла / ива», «ель», «ольха», «орех», «яблоня / яблоко», «вереск», «мох». Можно добавить важнейшие понятия

неживой природы — «гора», «небо» (облачное), «течь» (о воде), «море», «ветр», «снег», «дождь» (плохая погода), «жар», «вар» (жара)¹⁵.

Следует помнить, что это лишь перечень понятий индоевропейского, которые остались актуальны для предков славян до момента зарождения нового языка. Уже за счет совпадений с соседними диалектами список можно несколько расширить — скажем, названиями куницы, росомахи, осетра, шмеля, клена, липы, болота. Очевидно, что это в целом соответствует условиям лесной полосы Европы или познаниям живущего в ней человека — но едва ли более. Следует помнить и еще об одном — это список реалий, наверняка известных праславянам, но не исчерпывающий список всех им известных реалий. Скажем, позднейшее германское происхождение названия «бук» и правда может свидетельствовать, что прародина славян не доходила до буковых лесов Центральной Европы. Но может оно свидетельствовать и об ином — о том, например, что славяне временно покинули на каком-то этапе эту территорию, а название дерева забылось. Или вообще о том, что первоначально бук не выделялся из класса «грабов». Могут быть и иные варианты¹⁶. Единственное, что тут можно сказать с твердостью, и то относительной, — что на момент заимствования (но не ранее) германцам бук был известен лучше или просто использовался ими чаще в сравнении со славянскими соседями.

Еще один путь определения славянской прародины — исследования в области водных названий (гидронимов). Гидронимика — наиболее консервативная часть географического именослова. Речные названия сохраняются веками, переходя от народа к народу. Потому они часто используются для историко-языковых изысканий.

Наиболее плотный пласт собственно славянских гидронимов выделяется на Правобережье Днепра, особенно в Северо-Восточном Полесье. Они находятся в окружении воспринятых славянами гидронимов фракийского, иранского, балтийского, германского происхождения¹⁷. На этом основании иногда делается вывод о происхождении славян из бассейна Припяти. На самом деле для таких выводов недостаточно оснований. Скопление исключительно или почти исключительно славянских гидронимов с высокой долей вероятности свидетельствует о другом. А именно — когда славяне пришли на эти земли, они были необитаемы. Логично искать прародину не в «чисто славянских» гидронимических зонах, а там, где славяне наследовали древнеевропейскую и доиндоевропейскую гидронимику. Наблюдения за праславянской гидронимикой в этом ключе приводят как будто к помещению прародины в междуречье Вислы и Одры. От-

сюда праславяне, как следует из этих построений, двигались на восток к Среднему Поднепровью¹⁸. Слои «периферийно-балтийской» или «балтоидной» гидронимии II тысячелетия до н. э. — то есть более раннего, чем обособление праславянского языка, периода, — мы обнаруживаем при этом в поморских областях того же междуречья. Аналогичный «балтоидный» дославянский слой, однако, отмечен и в Припятском Полесье. При наличии там и там древней балтославянской или «балтоидной» гидронимии чисто балтская редка или сомнительна¹⁹.

Стоит обратить внимание на названия крупнейших рек интересующей нас в связи с «прародиной» области. С учетом многочисленных передвижений славянских племен, в том числе возвращений на прежние места, именно названия больших речных артерий вопреки языковому обыкновению могли оказаться более памятными и устойчивыми. Покидая какую-то местность, славяне забывали многие названия малых рек, тогда как крупные сохранялись в фольклоре. Так в былинах Русского Севера нового времени помнились, к примеру, Днепр и Дунай. Даже если мелкие реки и забывались (можно привести пример с опять же былинной Почайной), то едва ли могли быть «узнаны» — в отличие от крупных — при возвращении.

Итак, названия крупных рек рассматриваемых здесь областей Восточной и Центральной Европы. Бесспорно славянское среди них — только одно, «Припять»²⁰. С несколько меньшей уверенностью к этому же разряду следует добавить «Буг»²¹ и «Варта»²². К группе древнеевропейских названий предположительно доиндоевропейского происхождения относится «Висла»²³. «Одра», возможно, германское заимствование — гораздо более возможно, чем в случаях с Вислой и Бугом. Заимствование из кельтского через язык-посредник — «Дунай»²⁴. Столь же определенными заимствованиями, но из иранского и через фракийское посредство являются имена рек «Днепр» и «Днестр»²⁵.

С учетом этих наиболее заметных примеров и сказанного выше об общей географии водных названий Восточной Европы вырисовывается следующая картина. Прародина славян, по данным гидронимии, может помещаться где-то в бассейне Вислы и впадающего в нее Западного Буга, на западе доходя до Одры, на востоке до Припятского края. При этом особое внимание обращает древнейшая балтославянская гидронимика, с одной стороны, Польского Поморья, с другой — Полесья. С прародины славяне двигались в раннюю пору своей истории на юг к Дунаю и Днестру и на восток к Днепру — где встречали других индоевропейцев. Нельзя не отметить, что эта картина совпадает с рисуемой письменными источниками.

Свидетельства археологии

Наполнить предоставляемую языкознанием и отрывочными данными письменных памятников картину конкретикой можно только с помощью материальных свидетельств, источников археологических. Общая археологическая история региона в интересующий нас период выглядит следующим образом²⁶.

В бронзовом веке огромные пространства лесостепной и лесной полосы Восточной и Центральной Европы занимают племена культур шнуrowой керамики. Их индоевропейская принадлежность не вызывает никаких сомнений. В позднем бронзовом веке на основе этой древней общности складываются две группы родственных культур. Восточная надежно отождествляется с балтославянами и отчасти с будущими фракийцами. Позднейшие балтийские и дако-фракийские культуры связаны происхождением именно с этим массивом. К западу от них во второй половине II тысячелетия до н. э. простиралась столь же несомненно индоевропейская зона культур полей погребений. Ее отождествляют с племенами древнеевропейского «ядра» — предками германцев, кельтов, иллирийцев и италиков. Это отождествление неоспоримо следует из позднейшего расселения этих племен на запад и юг Европы. Там с ними связано появление классических кельтских, германских, итальянских и иллирийских культур.

В Южной Прибалтике, в контактной зоне этих двух больших культурных массивов, в начале I тысячелетия до н. э. складываются культурные группы смешанного происхождения — западнопоморская и восточнопоморская. Они, как и соседняя западнобалтийская культура, возникли в результате переселений на север и на восток создателей самой крупной из культур полей погребений — лужицкой. Поморье относилось к периферии нордической культурной области. Последняя возникла на стыке культур полей погребений, восточных балтославянских и местных доиндоевропейских. Иногда с ней связывают происхождение германцев или какой-то их части. Но поморские группы в последнем доли не имеют — они были поглощены лужицким переселением. Изначально же поморско-береговая культура ранней бронзы, относящаяся к кругу шнуrowой керамики, принадлежала балтославянским племенам. Через культуру западнобалтийских курганов к ней восходит и позднейшая культура пруссов.

Поморская культура железного века, сложившаяся в VII–VI вв. до н. э. на основе восточнопоморской группы, носит своеобразный характер. Она заметно отличается от своих соседей — и от породившей ее лужицкой культуры, и от возникшей также под лужицким

влиянием культуры западнобалтийских курганов. К последней надежно возводятся культуры позднейших западнобалтийских племен (пруссов, куршей и др.). В середине I тыс. до н.э. создатели поморской культуры расселяются на юг, занимая основную территорию лужицкой культуры по Висле, Одре и Западному Бугу. Местное население смешивается с ними, завершив создание нового единства. Новая культура получила в науке название культуры подклешевых погребений. Она помещается в основном по Висле и на восток от Вислы, захватывая и некоторые области Припятского бассейна.

Дальше к востоку, в Верхнем Поднепровье, в первой половине I тыс. до н.э. развивалась милоградская культура. В основе ее лежали местные культурные группы, восходившие к культуре шнуровой керамики. На карте Геродотовой Скифии эта культура достаточно точно соответствует племенам невров. Южнее, в Среднем Поднепровье и Верхнем Поднестровье, сложился к середине I тыс. до н.э. ряд довольно развитых культурных групп, испытывавших мощное степное влияние. Их отождествляют со скифами-пахарями, а также (в днепровском Левобережье) с гелонами и будинами либо с меланхленами Геродота.

В III–II вв. до н.э., в условиях упадка старой Скифии, с запада в эти земли проникают новые племена. Это были, прежде всего, носители поморской и подклешевой культур. Вместе с тем в движении участвовали также западные племена, принадлежащие к кельтской латенской и германской ясторфской культурам. На севере все они смешиваются с «милоградцами». Результатом слияния разных племен в лесостепном Правобережье, южном Полесье и Поднестровье стало появление зарубинецкой культуры. В первые века нашей эры под давлением кочевников зарубинецкая культура приходит в упадок, население отчасти сдвигается к северу. В Приднепровье это породило в итоге киевскую культуру, предшественницу колочинской раннего средневековья. В Подесенье итогом смешения с местными племенами стало появление почепской культуры. Это прямая предшественница позднейшей и более северной мощинской, каковая надежно связана с летописной голядью, племенем «балтийским». В Полесье, по мнению ряда исследователей, появляются со временем памятники, называемые «протопражскими». Их недостаточная исследованность признается и сторонниками такого определения.

Между тем на западе в результате новых переселений на месте подклешевой культуры появляется пшеворская. Происходит это во II в. до н.э., и «внешняя» часть создателей новой культуры надежно опознается. Это те же латенские кельты и ясторфские германцы.

Культура пшеворская отчетливо соединяет в себе на вершине расцвета два элемента — германский и местный, при поглощении все менее заметного кельтского. Пшеворская культура просуществовала до V в. н.э. Именно она занимала Повисленье в пору упоминания античными авторами венедов. Исключение представляла лишь Нижняя Висла. Здесь поморскую культуру сменила оксывская (тоже с ощутимым германским элементом), а в I в. н.э. появилась вельбарская культура. Ее без всяких колебаний надо связывать с германскими племенами готов и гепидов. Об этом, помимо четких исторических сведений и культурного типа, свидетельствуют находки рунических надписей.

Следует упомянуть также культуру Поянешты-Лукашевка, которая связана с зарубинецкой и пшеворской рядом общих черт. Она сложилась в Поднестровье и Прикарпатье в результате слияния ясторфских (германских) и местных племен. Культура увязывается с воинственным племенем бастарнов или певкинов, хорошо известным по источникам III в. до н.э. — I в. н.э. Это основной аргумент против встречающегося отождествления с бастарнами более северной зарубинецкой культуры. Выход сторонникам такого отождествления иногда приходится искать в «объединении» культур, что в свою очередь вызывает новые, вполне обоснованные возражения.

На основе пшеворской культуры и, возможно, некоторых восточных влияний в IV–V вв. н.э. развилась прешовская культура в Словакии. Ее расцвет падает на время упадка пшеворской культуры и резкого сокращения населения на ее основной территории. Упадок этот связан с Великим переселением народов и особенно с захватившим всю варварскую Европу гуннским нашествием. Прешовские племена на позднем этапе испытали влияние гуннов.

Другой, подобно пшеворской, тоже разнородной культурой являлась сложившаяся к началу III в. н.э. черняховская. Она сменила зарубинецкую в южной части ее территории и захватила степную полосу Северо-Западного Причерноморья, а также прикарпатские земли и низовья Дуная. В черняховской культуре отчетливо заметны сармато-аланский, гето-дакийский, пшеворский и зарубинецкий компоненты. На окончательное сложение культуры повлияли германцы, представленные вельбарскими древностями. Они сохраняют, тем не менее, внутри черняховской культуры определенную обособленность. Вельбарские и черняховские племена жили на одних территориях, смешиваясь между собой, но не сливаясь полностью.

Черняховская культура, как и пшеворская, погибла в результате гуннского нашествия, но раньше ее — в конце IV в. Уцелели лишь отдельные культурные группы, развивавшиеся самостоятельно. Вместе

с тем достойно замечания, что территория черняховской культуры почти точно совпадает с территорией позднейшей пеньковской культуры, принадлежащей славяноязычным антам VI–VII вв. Пеньковская культура содержит черняховское наследие, но наряду с другими элементами. С одной стороны, это культура «пражского типа», близкая распространенной западнее пражско-корчакской («словене» VI–VII вв.). С другой стороны, на опустевших землях черняховцев в V в. расселяются племена киевской культуры, отчасти напоминающей обе культуры «пражского типа». Соотношение всех этих культур — ключевой вопрос, четкий ответ на который позволил бы решить проблему славянской прародины.

Пражская или пражско-корчакская культура захватывает немалую часть территории пшеворской и определенно связана с ней. Однако прямая преемственность вполне может быть оспорена. Выше упоминалось о гипотетических во всех отношениях «протопражских» памятниках Полесья. Более старая, но не более бесспорная традиция — сопоставлять пражскую культуру с прешовской. Относительно уверенно можно говорить о преемственности с северными пшеворскими группами лишь в отношении суковско-дзедзицкой культуры. Последняя связана с «венедской» группой западных славян — предками полабских и многих польских племен.

С Висло-Одерским регионом археология, в согласии с лингвистикой и антропологией, иногда связывает происхождение и еще одной группы славян. В V в. на севере Восточной Европы появляются памятники культуры длинных курганов. Она существовала до IX в., и ареал ее распространения точно совпадает с землей летописных кривичей. С другой стороны, в последнее время частью археологов предлагается связывать происхождение культуры длинных курганов с северными группами киевской культуры. Все это напоминает, что сама по себе преемственность отдельных фактов материальной культуры в смешении с иными, чужеродными — довольно зыбкое основание для общеисторических построений. А именно такова картина складывания практически всех археологических культур раннего средневековья — ключевых для поисков праславян предшествующего времени.

Основные черты славянских археологических культур средневековья восприняты от разных культур предшествующей эпохи. Все они возникли в зоне «прародины» в разное время, в разных местах и обстоятельствах. Считать какую-то из этих черт, — будь то керамический набор, домостроительство, отопительные устройства или даже погребальный обряд, — специфически славянской недостаточно оснований.

Ситуация в целом довольно парадоксальна. На землях, отводимых лингвистикой под прародину славян, в первое тысячелетие славянской истории существует некоторое количество археологических культур. При этом все они не имеют однозначного и общепринятого этнического определения — в разительное отличие практически от всех окружающих. Последние уверенно определяются как германские, иранские, балтийские и так далее. Уже одно это должно навести на мысли с одной стороны, о неоднородности «спорных» культур, с другой — о частичном как минимум тождестве «спорного», усложняющего картину элемента в них со славянами. Помимо того, возникает догадка и о неустойчивости этого элемента, о перемещениях его из одних регионов в другие²⁷. Однако наряду с позицией, принимающей эти послы, встречаются и иные. Мнения археологов могут разниться от однозначного приятия славянства тех или иных культур до столь же однозначного отрицания такового. В пользу принадлежности подавляющей части из вышеназванных культур к славянству приводились веские аргументы. С другой стороны, не менее веской представляется и аргументация, с помощью которой славянство буквально каждой же из этих культур в науке опровергалось. В итоге крайними оказываются позиции «славяне всюду» — и «славяне нигде», что представляется в равной степени абсурдным. Сам этот диапазон ясно указывает на недостаточность только археологических методов для положительного решения.

Итак, археологические данные сами по себе представляют сложную картину — как из-за многочисленных племенных передвижений и смешений, так и из-за разноплеменного характера наиболее важных культур. Такую картину, надо признать, нельзя считать типичной — она вызвана исключительно особенностями восточно-европейской истории. Восточная Европа между Западом и Востоком представляла собой центр встречных течений с обеих сторон, «столбовую дорогу» — или «проходной двор» — племенных движений. Правильное истолкование археологического материала, в свою очередь, невозможно без привлечения сведений языка и письменных источников.

Свидетельства антропологии

Выводы о древнейших судьбах славян позволяют делать и данные физической антропологии. Впрочем, с учетом новых рубежей, которые открывают перед антропологией генетические исследования, эти выводы едва ли можно считать окончательными.

Долгое время считалось, что основа европейского генофонда восходит еще к временам позднего палеолита²⁸. Однако со време-

нем стало ясно, что это касается лишь генов, передающихся по женской линии — тогда как «мужские» отражают более поздние процессы²⁹. Пришельцы позднейших эпох сливались с местной средой, но их лидерство в этом смешении закреплялось принятием средой языка. Как бы то ни было, следует иметь в виду, что археологические соотношения характеризуемых ниже материалов генетики довольно условны³⁰.

Весьма показательно, что население Чехии и Словакии оказывается генетически близко к некоторым германским народам, тогда как народы бывшей Югославии генетически довольно изолированы, тяготея скорее к грекам и баскам. В то же время в условный генетический кластер «славянских» народов вместе с жителями России и Польши попадает и население Венгрии³¹. Все это отражает многообразные и разновременные процессы, связанные с передвижениями славянских и неславянских народов, в том числе и в историческое время.

При картографировании генофонда генетики выделяют три главные компоненты его изменчивости. Первая определяется для Восточной Европы как «Запад–Восток». На Западе Европы аналогичная переменная разворачивается с юго-востока на северо-запад. «Ядро» восточноевропейского генофонда по данным этой переменной охватывает значительную часть Балкан, нынешних Польши и Украины. Более детальный анализ приводит к более узкому «ядру» — следу движения населения с Балкан в зону целого ряда земледельческих культур, начиная с трипольской IV тысячелетия до н.э. В рамках этого «ядра», впрочем, оказываются и позднейшие рожные культуры шнуровой керамики, и «скифообразные» группы времен Геродота³². Еще более детальный взгляд позволяет достаточно четко связать самое крупное из выделяемых «микроядер» либо с шнуровой керамикой Правобережья и Волыни, либо с позднейшей зарубинецкой культурой³³.

Вторая переменная («Лес–Степь») показывает движение населения по направлению запад–восток. Европейским «ядром» здесь оказывается уже Центральная Европа, точнее — области распространения лужицкой культуры, а позднее культуры подклешевых погребений. Переменная достаточно однозначно рисует движение волн восточного населения из евразийских степей и ослабление его эффекта к противолежащему «полюсу», указанному «ядру». Воздействию «ядра», встречному движению населения, оказывается подвержена и лесостепная полоса Правобережья Днепра. Причем крайний запад Полесья захвачен собственно «ядром». На северной периферии, в том числе в Польском Поморье, на европейское «ядро»

давит другой «полюс» сходных со степными влияний — ладого-онежский, определенно в той или иной степени соотносимый с западными финнами³⁴.

Третья переменная уже четче увязывается со славянами. Выявляемое с ее помощью «генетическое ядро» совпадает с зоной распространения археологических культур «пражского» типа в раннее средневековье в Восточной и Центральной Европе. «Сердцевину» его видят в зоне подольско-днепровских памятников черняховской культуры. Вместе с тем из вышеприведенных данных по первой и второй переменным делается вывод о проникании славянских антропологических типов в эту зону с запада и юго-запада. Складывание третьего «ядра» рассматривается как итог скрещения различных воздействий на Восточно-Европейской равнине. С другой стороны, сами сказывающиеся на нем влияния накапливались как минимум с неолитических времен³⁵.

С этими данными скорее расходятся выводы исследователей, на основании изучения «мужской» Y-хромосомы располагающих прародину славян в Среднем Поднепровье³⁶. Впрочем, соответствующий генетический признак характерен также и для балтов, что позволяет говорить о происхождении скорее балтославянской общности³⁷. Любопытно установление предположительно общего происхождения по «мужской» линии большинства северных (восточных и западных) славян, а также балтов. Особая же близость восточных и южных славян, их известная изолированность от западных подтверждают раннее разделение славян на две ветви. Но выясняется, что большинство южнославянских групп (население Болгарии, Сербии, Боснии и Герцеговины, Македонии, Черногории) имеет иное «физическое» происхождение. Это толкуется как свидетельство славянизации в раннее средневековье местных племен, притом что в Хорватии и особенно в Словении «праславянская» составляющая весьма заметна. Наконец, отмечено присутствие в Северной России «финского» ингредиента, что и так не вызывает сомнений. Интересен также след «балканского» (коренного?) населения в южной и центральной области славянского ареала.

Перейдем к более традиционному направлению антропологических исследований — изучению физического облика древних и современных людей. Краниология (изучение форм черепа) свидетельствует о распространении в Европе вместе с культурами шнуровой керамики ряда характерных расовых типов. Однако конкретные пути их воздействия на сложение физических типов славян невозможно проследить из-за распространения в железном веке ритуала трупожжения. Вместе с тем сопоставление как будто подтверждает

некоторые выводы лингвистов и археологов, в том числе о балтославянском единстве, о разноплеменном происхождении черняховской культуры³⁸.

Из пяти современных славянских расовых групп важно выделить первые две — беломоро-балтийскую и восточноевропейскую³⁹. Первая распространена в Польше, Белоруссии и Северной России. Ее представители характеризуются средними и короткими пропорциями черепа, светлой кожей и волосами, средними размерами лица. По сравнению с другими балтийскими расовыми группами они сохраняют незначительные черты уралоидной «примеси», проникшей в Европу еще в первобытное время. Восточноевропейская группа (большая часть русских, часть белорусов) отличается в первую очередь более темными волосами и глазами. Как устанавливается антропологами, основу ее составили люди со средним или длинным черепом, широким, средним или выше среднего лицом, сильным выступанием носа. Затем на них наслои́лся поток миграции с уралоидными чертами. Он увязывается с неолитической финно-угорской культурой гребенчатой керамики. Речь идет о событиях III тысячелетия до н. э. К этой первоначальной поре индоевропейского и финно-угорского расселения в Европе и следует относить начало складывания двух названных групп.

В то же время большинство восточных славян X–XII вв. н. э. обладают еще в основном всеми чертами исходного облика. Некоторые племенные группы особенно близки к сохраняющим те же черты балтам — что, впрочем, смешением с балтами и объясняется. Беломоро-балтийские же черты проявляются в этот период у жителей Польши, Полабья и Северной Руси. Что касается остальных славянских групп (днепро-карпатской, понтийской и особенно динарской в Черногории), то их появление связано с переселениями славян. Все они имеют яркие и древние неславянские параллели: днепро-карпатская в Альпийско-Карпатской области, понтийская в Северном Причерноморье, а динарская — на Балканах и Кавказе. Тогда как основные два типа встречаются лишь у балтов, финнов и смешавшихся с финнами поволжских тюрок. В целом признается, что складывание современного физического облика славян проходило на протяжении тысячелетий и под различными влияниями. Наиболее характерной расовой чертой славян признают относительно широкое лицо и на этом основании очерчивают прародину — гораздо более условно-обширную, чем археологическая или языковая⁴⁰.

Исследования в области одонтологии (антропологическое изучение зубной системы) позволяют пролить больше света на славянскую историю. При ограниченности возможностей анализа в «эпоху тру-

посождений» вместе с тем ясно, что с поморской археологической культурой связан очаг особого одонтологического типа. Этот тип, получивший название балтийского, отмечен затем в черняховской культуре. Он сохранился у поляков, русских Новгородчины, части юго-западных украинцев, а также западных литовцев и южных латышей. Признается возможная причастность его носителей и к происхождению германцев. Однако в целом от германского он отличается, оставаясь балтославянским явлением. Любопытно, что, пересекаясь территориально с беломоро-балтийским расовым типом, балтийский одонтологический тип не проявляет «восточных», финских по происхождению особенностей. В то же время скандинавский атланти-балтийский расовый облик, лишенный уралоидного следа, сохраняет «восточные» особенности в одонтологическом типе (северном грацильном). У восточных славян (южных русских, украинцев) представлен также среднеевропейский одонтологический тип. На данной территории он восходит к временам палеолита и мезолита. Отмечены в средневековье у восточных славян и иные одонтологические типы, с отчетливыми финскими корнями: североευропейский реликтовый и упомянутый выше северный грацильный⁴¹.

В целом, однако, одонтология подразделяет славянскую территорию на две большие области: северную (балтийский тип) и южную (южный грацильный тип). Последний тип восходит к временам трипольской культуры, хотя сложился в результате переселений на ее земли с юго-востока. Сохранился южный грацильный тип в Болгарии, Венгрии и Припятском Полесье. Очагом же «северной ветви славянства» по этому признаку оказывается Повисленье⁴².

Переводя весь этот материал в историческую плоскость, нельзя не связать наличие двух основных составляющих в славянстве с двумя праславянскими диалектами. Восточноевропейская и отчасти понтийская расовые группы, южный грацильный и среднеевропейский одонтологические типы связаны с восточной диалектной группой. При этом их происхождение уходит в прошлое далеко за пределы истории возникновения праславянского языка. Связанные же с зоной Поморье — Повисленье беломоро-балтийский расовый и балтийский одонтологические типы оказываются в сочетании специфически славянскими. Беломоро-балтийский расовый тип за пределами славянского мира находим у части западнофинских народов. Балтийский одонтологический тип представлен лишь у некоторых балтийских групп. Исторически сочетание того и другого будет связано с западной группой славянских диалектов и с последующими, уже в раннее средневековье, выселениями ее представителей на северо-восток.

То же деление на две группы показывает и дерматоглифика (исследование «рисунков» на коже кистей рук). По итогам исследований оказалось возможным выявить группировку славянских народов по этому генетическому признаку, отдельно для мужчин и женщин⁴³. Наиболее четка «мужская» схема. Мы видим здесь два кластера, к одному из которых относятся восточные славяне, чехи и болгары, к другому — поляки и словаки. Попадание чехов в первую группу легко объяснить передвижением с востока в VI–VII вв. н. э. на чешские земли племен хорватов, сербов, дулебов, лучан. Оно не могло не изменить антропологической ситуации. В остальном разбивка вновь соответствует двум группам славянских диалектов, одна из которых положила начало восточным и южным славянам, а другая — западным. В то же время следует оговорить, что восточные славяне оказываются — вследствие естественных процессов взаимного смешения — даже ближе к неславянским народам Восточной Европы (финским, балтийским), чем к болгарам.

«Женская» схема сложнее. Здесь польки и чешки оказываются в одном «кластере», но гораздо ближе к восточным славянкам. Словачки и болгарки (последние в наибольшей степени) — резко в стороне, сравнительно даже с расхождениями двух «кластеров» у мужчин. Ничего удивительного в этом, в принципе, нет. Схема указывает на сложное происхождение славянских народов — и особенно болгар. Привносимый иноплеменный элемент в первобытную эпоху всегда в большей степени женский. Это связано и с межплеменными браками, и с военными действиями, в том числе завоеваниями. В целом восточнославянская и польско-чешская группа и здесь отражают то же диалектное членение, но с учетом тесных межплеменных связей на раннем его этапе. Исторически теснейшее взаимодействие двух диалектных групп, иногда на одних территориях, продолжалось до раннего средневековья включительно.

Итак, антропологическая картина в общих чертах перекликается с археологической и с лингвистической. Очевидно, в будущем, по мере углубления исследований в этом направлении, историки начнут еще активнее привлекать данные антропологии к разработке праславянской и раннеславянской проблематики.

Теории происхождения славян

Трудности сопоставления археологического, антропологического, языкового и письменного источникового материала очевидны. Хотя не менее очевидны и их пересечения, позволяющие при объективном анализе сделать определенные выводы. Как бы то ни было, самостоятельное, а то и изолированное развитие разных областей

исторического знания создает дополнительные трудности. Число теорий славянской прародины и славянских расселений показательно велико.

Некоторые из этих теорий, построенные почти исключительно на археологическом материале, отражают на сегодняшний день пройденные этапы исторического знания. Это не означает «устарелости» всех выводов их создателей, крупнейших ученых своего времени. Давно устарела популярная некогда чисто «западная» теория происхождения славян. Она ограничивала прародину западнославянскими землями и связывала родословную славян с лужицкой или с тшинецкой археологической культурой II тысячелетия до н.э.⁴⁴

На время широкое признание в науке завоевал первоначальный вариант «западно-восточной» теории⁴⁵. Он вводил в число праславянских культур II тысячелетия до н.э. восточноевропейскую комаровскую (концепция тшинецко-комаровской культуры). Слабой стороной этой теории даже для ее времени являлась крайняя пестрота относимых к славянским культур, совершенно разных по своему облику. «Праславянами» могли оказываться почти все обитатели Центральной и части Восточной Европы уже столь далекого времени, что вызывало справедливые сомнения.

Наконец, первоначальный вариант «восточной» теории⁴⁶ связывал происхождение протославян и праславян с культурами Поднепровья или Прикарпатья. В частности, указывалась подкарпатская культура шнуровой керамики (III тыс. до н.э.). Далее родословная могла вестись к комаровской и позднейшим культурам восточноевропейской лесостепи, вплоть до зарубинецкой и черняховской. Прародина, таким образом, ограничивалась территорией современных Украины и отчасти Молдавии. Достоверность соотнесения «венедов» письменных источников со славянами в этом случае ставилась под сомнение.

Разработка этих теорий принесла значительную пользу исторической науке. Был накоплен огромный археологический материал, исследованы как предположительно славянские, так и неславянские культуры Восточной и Центральной Европы. С другой стороны, была поставлена задача согласования археологического и языкового материала. Такое сопоставление неизбежно вело ученых к выводу о том, что культура собственно праславян должна быть более однородна на первом этапе. Это противоречило широким построениям раннего варианта «западно-восточной» теории. С другой стороны, сам этот первый этап следовало относить к рубежу II/I тысячелетий до н.э., что свидетельствовало против всех трех прежних версий. Наконец, раннее диалектное членение славян указывало на неверность

«сужающих» теорий, как «западной», так и «восточной». Однако оно же — с точки зрения датировки — говорило против старой «расширяющей» теории. Языкознание относит это деление ко времени не ранее V в. до н.э.

Новый вариант «западно-восточной» теории, сформулированный в последние десятилетия минувшего века⁴⁷, давал ответ на многие вопросы. Согласно этой версии, первой достоверно славянской культурой являлась культура подклешевых погребений, возникающая из слияния поморской и лужицкой. Поморская культура при этом может и рассматриваться, и не рассматриваться как праславянская. Это во многом зависит от принятия той или иной датировки зарождения праславянского языка — рубежа II/I или середины I тысячелетия до н.э. Движение подклешевых и поморских племен на восток быстро расширило славянскую территорию. Тот или иной славянский элемент признается сторонниками этой теории за пшеворской, зарубинецкой, черняховской, а иногда и киевской культурой. В качестве основных источников славянских культур раннего средневековья рассматриваются пшеворская и черняховская, что совпадает с прежней «западно-восточной теорией». Привлекательной стороной этого варианта является широкое согласование археологического и языкового материала вкпе с объективным использованием письменных источников.

Основной альтернативой является новый вариант «восточной» теории, связывающий предысторию славянства преимущественно с территорией современной Украины. Появление новой «восточной» теории вызвано успешными исследованиями киевской культуры и близких ей культурных групп. По мнению многих исследователей, киевская культура переключается со славянскими раннесредневековыми в достаточной степени, чтобы быть их основной или единственной предшественницей. Предков славян более раннего времени при этом предлагается видеть в зарубинецких племенах (по крайней мере, это единственная убедительная из предложенных версий⁴⁸). Отождествление праславян с висленскими венетами в рамках «восточной теории» ставится под вопрос. Исходя из легко проводимой прямой линии «милоградская — зарубинецкая — киевская культура» славянами следует, очевидно, считать невров Геродота⁴⁹.

Данная теория привлекает внимание к сложности картины перемещений славян в IV–VI вв. н.э., особенно на северо-западе славянского мира. Действительно, непрерывность славянского пребывания в этих областях, степень значимости пшеворской культуры для происхождения западного славянства оцениваются весьма критично. Однако далеко не со всеми построениями авторов концепции можно согласиться.

Немало лингвистических фактов не укладываются ни в один из вариантов «восточной» теории. Во-первых, необъяснимыми остаются как «иллирославянский» элемент при рождении славянства, так и особенно «италийская» миграция. Ведь если древнейшие славяне — «милоградцы», то их происхождение восходит к единственному и по преимуществу балтославянскому источнику. То же самое с еще большей убежденностью можно сказать и об остальных предполагавшихся балтославянских предшественниках зарубинецкой или киевской культур, выбор каковых невелик.

Во-вторых, что существеннее и очевиднее, остается без объяснений раннее диалектное разделение славянства на две ветви. Оно подразумевает широкое расселение — никак не в пределах сравнительно небольшого ареала киевской культуры. Следует учитывать и то, что западные диалекты — прямые предки западнославянских языков.

В-третьих, лишь с большой натяжкой можно объяснить пласт западногерманских и общегерманских языковых влияний в славянском. Зарубинецкая культура не содержит настолько очевидного германского элемента, какой прослеживается в пшеворской, и явно удалена от германской прародины. Попытки прямо связать зарубинецкую культуру с германским племенем бастарнов не находят никаких подтверждений в говорящих о нем письменных источниках. Бастарны надежно отождествляются с культурой Поянешты-Лукашевка — в полном согласии со сведениями античных авторов.

В-четвертых, совершенно необъяснимыми остаются славянские заимствования в древнем западногерманском, причем отмеченные у никак не контактировавших с зарубинецкой культурой англосаксов. Эта проблема остается в силе даже при положительном решении предыдущей.

В-пятых, постоянное пребывание славян на Днестре делает невероятным вполне доказанное ирано-фракийское происхождение самого названия «Днепр». Если славяне были потомками первых индоевропейских жителей Поднепровья, то могли заимствовать название своей главной речной артерии разве что из забытого туземного языка⁵⁰. Но не у южных соседей. В противном случае придется допустить, что на какое-то время они долину Днестра покидали, но этого как раз «восточная» теория не допускает. Заметим, что аналогичное происхождение название «Днестр» ставило под удар и первый вариант «восточной» теории.

Наконец, все данные о зарождении праславянского языка в сумме позволяют достаточно четко разместить место этого зарождения на карте. Оно должно соседствовать в первой половине I тысячелетия до н. э. с областями германских, венето-иллирийских (или венето-ита-

лийских) и западнобалтийских прусских племен. Ни один регион Поднепровья этим условиям не соответствует. Из источников зарубинецкой культуры такому помещению соответствуют только подклешевая и далее поморская. А они имели продолжение отнюдь не только на востоке, но и на западе — в рамках пшеворской культуры.

Более того, возведение всех славянских племен раннего средневековья к киевской культуре противоречит и археологическому материалу. Возведение пражской культуры к киевской маловероятно. В суковско-дзедзицких древностях на территории Польши «киевское» влияние не прослеживается. Да и вообще, способные породить западное славянство в целом миграции земледельческих племен с востока на запад за весь интересующий нас отрезок времени археологически не заметны.

Лишь отчасти разрешает проблему выявление предположительно «протопражских» памятников предположительно же III(?)–IV вв. в Припятском Полесье. Славянская принадлежность их и участие в сложении славянских культур раннего средневековья не исключены. Однако считать эти немногочисленные и пока недостаточно исследованные памятники единственным источником пражско-корчакской культуры едва ли можно с уверенностью. Связь же их с суковско-дзедзицкими древностями не прослеживается также. В любом случае, на историю славянства за пределами I тысячелетия н.э., на исконные связи его с западными балтами и германцами эти памятники света тоже не проливают. Исследования их родословной только вновь приводят нас к проблеме зарубинецкой культуры — и ее отношения с более ранними, как на западе, так и на востоке.

Обратимся к внешне прочной генетической аргументации, упомянутой выше. Действительно, «родоначальники» северных славян могли проживать в Среднем Поднепровье. Но это «родоначальники» также и балтов. Среднеднепровская культура бронзового века давно истолкована как древнейшая балтославянская. Надо иметь в виду и поглощение славянами других балтославянских племен в древности и раннем средневековье. Немалая часть восточных (и южных) славян, несомненно, — потомки древнего населения Среднего Поднепровья, независимо от языка, на котором это население говорило. Таким образом, генетические исследования предположительно указывают нам на общую прародину балтославян. При этом на сегодняшний день не с меньшим основанием, на базе тех же генетических материалов, можно искать ее и в землях между Эльбой и Верхним Днепром.

Итак, приходится отклонить «восточную» теорию. Она оставляет практически без объяснения генезис древнейших славян в I тысячелетии до н.э. и происхождение славян западных. Сильной сторо-

ной ее является логичное объяснение славяно-иранским языковым схождениям. Но эта сильная сторона слишком перевешивается другими, неучтенными фактами. Значит, указанным схождениям надо искать иное объяснение.

«Западно-восточная» теория разрешает все перечисленные выше затруднения «восточной». Слияние «иллирославян» и балтославян на заре истории славянства оказывается тождественно слиянию лужицкой и поморской культур либо рождению самой поморской культуры под влиянием лужицкой. Итальяское воздействие находит археологические параллели как в тех же лужицко-поморских связях, так и в появлении на севере Европы культуры лицевых урн с корнями в Италии. Все эти факты вполне объясняют именование славян венедами. Нечего и говорить, что история поморской и подклешевой культур блестяще укладывается в хронологию первоначальных этапов праславянского языка. Разделение славян на две ветви оказывается следствием движения подклешевых, а затем пшеворских племен на восток, их участия в рождении зарубинецкой и черняховской культур. Это объясняет и факт заимствования речных названий «Днестр» и «Днепр». Западногерманские языковые контакты, как уже говорилось, в точности соответствуют фактам истории германо-славянской пшеворской археологической культуры.

Стоит заметить, что, помещая первоначальную прародину в Южной Прибалтике и Повисленье, «западно-восточная» теория вместе с тем не исключает и языкового родства славян с иранцами. Во-первых, данное родство восходит еще к балтославянской группе диалектов, пограничной между древнеевропейской и арийской группами. Во-вторых, отдельные небольшие общины выселенцев с востока или юга, необязательно балтославян, вполне могли принять участие в становлении первоначального славянства. Сложная история рождения и перемещений племен лужицкой культуры вполне допускает такую возможность. Эти варианты ввиду сравнительно небольшого числа достоверных изоглосс и их общеславянского характера наиболее вероятны. Но «западно-восточная» теория допускает и растворение в славянстве восточного балтославянского населения со своим языком, со своими диалектными чертами.

Что же касается киевской культуры, то обращение к раннесредневековым письменным источникам убеждает в балтийском языке какой-то части ее создателей. На рубеже V/VI вв. в лесостепи к востоку от Днепра кочевые племена соседствовали с «эстиями» — то есть с очевидными для германцев сородичами пруссов. Вплоть до IX в. включительно «остами», «эстами» («восточными») в представлениях германцев являлись именно балты. Заднепровскими «эстиями»

Иордана могут быть только племена сменившей киевскую колочинской культуры, которая и в самом деле весьма близка «балтийским» тушемлинской и мощинской. Славянская принадлежность колочинской и тем более тушемлинской культур, иногда допускаемая, еще более проблематична. О балтах в Поднепровье и Подесенье в зарубинецкий еще период свидетельствует и Птолемей. Он помещает наряду со ставанами в восточноевропейской лесостепи судинов (средневековые судовы, они же ятвяги) и галиндов (голядь). Все это лишний раз указывает на разноплеменное балтославянское происхождение зарубинецкой культуры. Значительная часть территории киевской культуры, в отличие от вроде бы «протопражского» Припятского Полесья, попадает в зону несомненно балтийской гидронимии.

В то же время следует понимать одно обстоятельство. Балтославянская общность распалась не прямолинейно на «балтов» и славян. Разделение периферийно-балтийских и славянских диалектов относится к более позднему времени, чем отделение их общих предков от срединно-балтийских. Восточные и западные периферийно-балтийские племена, строго говоря, не являлись «балтами» в том смысле, в каком ими являлись летто-литовцы. Во многом они продолжали оставаться балтославянами, а их языки — занимать промежуточное положение между срединно-балтийскими и славянскими. Причем генетически языки эти ближе именно славянским. С учетом же первоначального сохранения «балтоидности» и в славянском становится ясно, почему столь сложно разграничить славян и «балтов» Восточной Европы. Близкие между собой племена легко смешивались друг с другом, принимали участие в сложении культуры соседей. Это относится, кстати, не только к галиндам и судовам, но и к пруссам. Даже «балтийский» компонент таких археологических культур, как зарубинецкая и киевская, а позднее тушемлинская, колочинская, мощинская, по сути может смело определяться как балтославянский. Определение всех восточноевропейских балтославянских племен как «балтов» при любом решении вопроса отдает условностью.

Другое дело, что все балтийские языки, в отличие от праславянского, являлись более-менее прямым продолжением балтославянского, вне слияния с «южным» элементом. Об этом можно судить и по сохранению в них древних, отсутствующих в славянских, сходжений с германскими, и по близости балтийской и балтославянской гидронимии⁷¹. Но надо помнить и то, что восточные периферийно-балтийские племена вроде голяди исторически не имеют прямого отношения к современным балтам. Будучи родственны и им, и славянам языком, физически они являются предками немалой части именно современных славян. Подавляющая часть «балтов» была поглощена

славянами в процессе их расселения, и лишь немногие племена у Балтийского моря сохранили прежний язык. Эта малая часть на крайнем северо-западе и стала предками литовцев, латышей, а также пруссов. Остальные полностью ославянились и влились в состав белорусского, отчасти русского, украинского и польского народов. Эти современные славянские народы и являются подлинными наследниками как своих прямых предков — древних славян, так и древних «эстиев» Восточной Европы. С такой точки зрения древние «балты», основными потомками которых являются славянские народы, тоже могут в известном смысле претендовать на определение «праславяне».

В заключение несколько слов о самом этом слове. «Праславянский язык» — научный термин, означающий только ранний этап истории общеславянского языка, до начала его диалектного распада. Потому «праславяне» — всего лишь славяне на раннем этапе своей истории. Термин употребляется здесь условно, чтобы отличить их от «исторических» славян V и последующих веков, в том числе достоверно пользовавшихся уже самоназванием «словене». Это представляется достаточно оправданным.

Глава 1. Поморская колыбель

Исторический фон

В III—II тысячелетиях до нашей эры индоевропейцы заняли большую часть Восточной и Центральной Европы. На новых местах они смешивались с местными жителями, воспринимая отчасти их культуру, но сохраняя язык и основы своей религии — определяющие черты первобытной власти. Тем не менее, перемешивание с туземцами не могло не ускорить и без того неизбежный распад индоевропейского, а затем и древнеевропейского единства. Говоря о распаде больших племенных общностей в первобытную эпоху, следует помнить, что культурному обычно предшествует политическое обособление. На заре эпохи металла, когда варварский мир представлял собой разноцветье сотен мелких племен, это не представляло особой проблемы. Языковое обособление, в свою очередь, обычно же (не всегда) следует за культурным.

На просторах лесной полосы Восточной Европы владычествовали балтославяне. Северо-западная их ветвь представлена балтийской археологической культурой XV—VII вв. до н. э.⁵² Здесь присутствовали племена разного происхождения. С одной стороны, предки западных и срединных балтов, а отчасти и славян занимали значительную часть территории современных Латвии и Литвы, а также позднейшую Пруссию. Но в Прибалтике индоевропейцы встретили периодически пополнявшиеся переселенцами с севера и с востока общины финно-угорских племен. Это был передовой западный отряд распадающейся финско-волжской общности — предки нынешних саамов и отчасти прибалтийских финнов. В северной области балтийской культуры постепенно их число возрастало. Финно-угорское наследие мощно ощущалось и у самих прабалтов. При первом своем расселении в III тыс. до н. э. индоевропейцы заняли на время всю Прибалтику, достигли земель нынешних Финляндии и Швеции. Но на северных территориях они затем растворились в превосходящей массе уральских племен. «Балтийская культура» на деле представляла собой сочетание нескольких соседних культурных групп с разными обычаями и образом жизни. Среди них были предки периферийных балтов (будущая культура западнобалтийских курганов), срединных балтов (будущая культура штрихованной керамики), а также финно-угры.

К юго-востоку от «балтийцев», в Верхнем и Среднем Поднепровье, жили племена сосницкой культуры XV—X вв. до н. э.⁵³ Здесь

доиндоевропейские аборигены полностью смешались с балтославянами. Последние дали начало «днепровским балтам»⁵⁴. От них происходят племена подгорцевской, юхновской и днепро-двинской культур железного века. Они, благодаря Геродоту, известны нам по именам, притом что скифы и черноморские эллины воспринимали их как опасных дикарей. На карте Геродотовой Скифии к этой группе относятся слывшие оборотнями невры (в милоградском Верхнем Поднепровье⁵⁵) и так называемые андрофаги («людоеды»)⁵⁶.

К востоку от Днепра соседями балтославян были более отдаленные их сородичи, создатели бондарихинской культуры⁵⁷. Она существовала с XII по VII в. до н.э. Ее создатели, в жилах коих текла кровь выходцев из арийских степей, а также племен Поочья, на новых местах сблизилась с балтославянами. В I тысячелетии до н.э. прямыми потомками «бондарихинцев» являлись племена Среднего Дона и Среднеднепровского Левобережья. Это то ли Геродотовы будины, на землях которых стоял «город Гелон» (Бельское городище на Ворскле⁵⁸), то ли меланхлены. Какая-то часть «бондарихинцев» могла влиться и в число андрофагов.

Иные, хотя также индоевропейские, племена расселялись в Северном Прикарпатье и в лесостепи к западу от Среднего Днепра. Они принадлежали к тшинецкому культурному кругу, включающему тшинецкую и комаровскую культуры XV–XII/XI вв. до н.э.⁵⁹ Их возможно относить к ближайшим сородичам древних дако-фракийцев⁶⁰. Но тесные связи и их с балтославянами, а на северо-западе — с другими древнеевропейцами сомнений не вызывают. Эти племена стали основными предками известных Геродоту правобережных скифов-пахарей Днепровского бассейна, отчасти же — невров и земледельцев Левобережья.

На западе тшинецкая культура слилась с центральноевропейскими культурами полей погребений, войдя в крупнейшую из них — лужицкую. Именно потомки тшинецких племен, долго жившие в соседстве с причерноморскими ариями, могли принести на север некоторые впоследствии общие для иранских и славянских языков понятия. К сожалению, со стопроцентной уверенностью сказать этого нельзя. Если самые общие черты «лужицкого» языка и угадывать, то отличия его от ближайших родственников по древнеевропейской линии заведомо неизвестны. С той же, если не с большей вероятностью большинство изоглосс может восходить к тому из балтославянских диалектов, который стал основой праславянского языка.

Основными создателями лужицкой культуры⁶¹, сложившейся на протяжении XV–XIII вв., являлись восточные древнеевропейские племена. Исходя и из языковых свидетельств, и из последующей

истории центральных ее областей, следует считать творцами культуры в первую очередь венетов и иллирийцев. Точнее, речь следует вести о северных сородичах тех племен, которые позднее стали иллирийцами Задунавья и Адриатики. В XII в. до н. э. лужицкие племена занимали огромную территорию. Она охватывала центральные и южные области современной Польши, Чехию, Словакию, ряд областей Венгрии и Германии. Позднее, в первой половине I тысячелетия до н. э., древние венеты проникли и на восток от Западного Буга, оказав воздействие на некоторые местные племена. Среди прочего, они повлияли и на складывание неврской милоградской культуры. При этом на южной периферии лужицкой культуры конца II тысячелетия до н. э. уже начинали развиваться особенности будущих культур собственно иллирийских. Часть венетов растворилась в среде ранних кельтов и позже двинулась вместе с ними на запад. Другая часть на северо-западе слилась с германцами.

Культуры полей погребений, зародившиеся на востоке Центральной Европы, повсеместно сменяют в XV–XIII вв. до н. э. более древнюю индоевропейскую культуру курганных могил. Конец же II и начало I тысячелетия до н. э. были временем распада древней общности полей погребений, окончательного выделения кельтов, германцев, италиков. Причем в языковом отношении они обособились раньше, в рамках развития отдельных культур и культурных групп полей погребений. Западные области полей погребений в эти века представляют собой пеструю культурную картину. Здесь возникали в результате выселений на новые места и смешивались между собой десятки индоевропейских и доиндоевропейских народов. Очень медленно вынашивались новые, более устойчивые племенные объединения с действительно единой культурой.

На этом фоне выделяется нордический культурный круг, охватывавший Скандинавский полуостров, Данию и Северную Германию⁶². На протяжении бронзового века в эти земли волна за волной проникали, наращивая свое присутствие, древнеевропейцы. Впервые племена шнуровой керамики вторглись в Скандинавию не позднее середины III тысячелетия до н. э. Они приносили новые обычаи и навыки — одновременно перенимая на новых местах обычаи и навыки местных обитателей. Первые «нордики» не были ни индоевропейцами, ни финнами — они принадлежали, как увидим далее, к неизвестным по языку племенам, поглощенным затем теми и другими.

В итоге в первой половине I тысячелетия до н. э. на южной окраине нордического мира происходит перелом. В нынешней Северной Германии рождается ясторфская культура железного века — первая неоспоримо германская археологическая культура. Нордические

племена постепенно растворяются в германской среде, оставляя в наследство немало черт своей культуры и общественной жизни. Через Финляндию, Эстонию и северогерманские земли были связаны с нордическим кругом и балтославяне. Характерная черта нордических культур — погребения с каменными вымостками и ящиками-гробами — распространяется на юг. Она стала, в конце концов, приметной чертой и многих балтийских культур. Как увидим, то же наследие восприняли и создатели поморской культуры — предки славян. Речь идет уже не просто о культурных чертах — об области религиозной.

Создаваемую археологией и лингвистикой картину расселения индоевропейцев в Европе позволяют дополнить и даже несколько «оживить» новейшие исследования генетиков. Установлено, что значительная часть балтославян (особенно балтов и северных славян) принадлежит к потомкам одного мужчины, жившего, по подсчетам генетиков, не позже XX тыс. до н.э. Это эпоха еще доиндоевропейского ностратического языкового единства, по лингвистическим выкладкам, или верхний палеолит по археологической шкале. Представители зародившегося в столь давние времена и, естественно, непомерно разросшегося «клана» вошли в ядро расселявшихся на восток и на запад индоевропейцев, в первую очередь балтославян и ариев. В итоге передающаяся от отца к сыну Y-хромосомная линия (гаплогруппа) R1a представлена от Германии до Индии. Самый крупный очаг ее — балтославянский, надежно связанный с древней языковой общностью. К потомкам отнюдь не легендарного «праотца» принадлежит большая часть поляков и лужичан, около половины белорусов. К нему же восходит по крови наибольшая (в сравнении с другими гаплогруппами) часть русских, словаков, литовцев, украинцев, словенцев, чехов. У латышей, хорватов, боснийцев R1a — вторая по распространенности гаплогруппа. Весьма существенно представлена она и среди других славянских народов, а также у германцев и у неиндоевропейцев Восточной Европы, контактировавших на протяжении тысяч лет с балтославянами и их потомками⁶³.

Западнее и частично южнее балтославян расселялись носители другой, столь же широко распространенной «индоевропейской» гаплогруппы — R1b. Это были потомки крайне отдаленного родственника (в самом прямом смысле слова), но не потомка первого «праотца». Предок R1b жил, по преобладающей ныне генохронологии, в начале XVIII тыс. до н.э. Две родственные группы, составившие костяк праиндоевропейцев, перемещались по Евразии как порознь, так и вместе. В лесную полосу Европы они проникли совместно с юго-востока в IV—III тыс. до н.э. Если основу балтославян составила одна группа,

то романцев, германцев и кельтов — другая. К ней принадлежит абсолютное большинство ирландцев, англичан, итальянцев, испанцев (и неиндоевропейцев басков), французов, голландцев, бельгийцев. Кроме того, относительное большинство немцев, датчан, сардинцев, греков, арумынов; значительная часть шведов, норвежцев, румын, а также венгров и некоторых других финно-угров. Зато среди балтославян (кроме поляков) этот «клан» почти не представлен⁶⁴.

Происхождение индоевропейцев, вторгшихся в Европу, от двух родоначальников заставляет вспомнить о теории двух первоначальных «фратрий» индоевропейского общества. Одна из них, как полагают, могла выдвигать из своей среды жрецов, другая — воинов⁶⁵. Конечно, за тысячелетия племенных передвижений это разделение неизбежно размывалось. Особенно это должно было коснуться воинской «фратрии», ибо в ходе переселений воевать бывали вынуждены все. Однако с ядром первобытного «жречества» дело могло обстоять несколько иначе. В Индии гаплогруппа R1a остается связана, в первую очередь, с брахманским сословием⁶⁶. Если зайти в этих догадках дальше, то вспоминается и срединное положение балтославян между индоиранцами и древнеевропейцами. И в прабалтском, и в праславянском позже сохранялись многие базовые черты индоевропейского языка⁶⁷. Нельзя ли как-то связать эту языковую «срединность» с духовной функцией той «фратрии», от которой балты и славяне в значительной части произошли? Именно догадка — но имеющая некие основания.

Впрочем, о «чистокровности» балтославян говорить не приходится. Индоевропейские группы носителей R1 при вторжении в Европу рассекли надвое обширный массив коренного населения, расселившегося с Балкан в мезолите. Резко сократившиеся в числе (речь только о мужском населении), «старые европейцы» отступили к югу и к северу. К северной группе относились носители гаплогруппы I1 (в прежних работах I1a). Ее распространение напоминает «нордическую» культурную область бронзового века. Кровь древних «нордиков» представлена среди тех народов, которые позднее поглотили их. Их потомки — относительное большинство шведов и норвежцев, в меньшей части финские народы (финны, саамы, мордва). История носителей I1 в пору индоевропейского завоевания была трагична. Первое проникновение в Скандинавию индоевропейцев (принадлежавших к балтославянской линии R1a) в III тысячелетии до н.э. привело к смешению племен и, очевидно, созданию совместной культуры, как раз «нордической». Однако позднее на полуострове появились протогерманцы (гаплогруппа R1b), и их отношения с аборигенами сложились на первых порах совершенно иначе. Очевиден один

факт — все нынешние носители I1 принадлежат к единственной уцелевшей линии. Родоначальник ее жил в Скандинавии не ранее 2000 г. до н. э.⁶⁸

Балтославяне же, видимо, вообще лучше уживались с коренными жителями Европы. С самого начала они вобрали в себя других туземцев — жителей балкано-дунайского региона, создателей трипольской культуры. След этого — гаплогруппа I2a2 (прежде I1b). Предка ее помещают в горах северо-запада Балкан и датируют серединой VI тыс. до н. э. Но его предки и сородичи, в свою очередь, обитали на Балканах с палеолитической эпохи. Носителями родственной гаплогруппы (I2a1) являются, к примеру, многие баски и особенно сардинцы. Предки ее «праотца» выселились с Балкан на Сардинию к началу VII тыс. до н. э. В предыстории славян потомки «трипольцев» и родственных племен, очевидно, сыграли значительнейшую роль. Они расселялись вместе с балтославянами, начиная со Среднего Поднепровья и Поднестровья, на север и северо-запад, составляя немалый (хотя далеко не преобладающий) их процент. Венето-иллирийские же племена вообще образовались в значительной степени в результате перенимания индоевропейского языка балкано-дунайскими аборигенами. Во время славянского расселения в раннее средневековье выходцы из антских земель нынешней Украины встретят в землях по Адриатике далекую «родню». В итоге и сложилась, вероятно, нынешняя генетическая картина. Среди хорватов и боснийцев гаплогруппа I2a2 образует абсолютное большинство, у сербов и македонцев, а также румын, молдаван и их давних соседей гагаузов — относительное. Таким образом, она могла бы считаться южнославянской (и восточнороманской). Однако довольно заметно потомки «балканского предка» отмечены и среди других славянских народов — белорусов (вторая гаплогруппа по распространенности), украинцев (то же), русских, поляков. Аналогично обстоит дело среди албанцев⁶⁹.

Вернемся же в бронзовый век. Можно заключить, что в процессе упадка трипольской культуры существенная часть ее создателей влилась в племена балтославян и венетов, оседавших на завоеванных землях. Позднее схожая ситуация повторилась при движении венето-иллирийцев к Адриатике, причем здесь потомки аборигенов со временем оказались в большинстве. К концу II тысячелетия до н. э., очевидно, немалая часть как балтославян Поднепровья и более северных земель, так и венетов Висло-Одерского междуречья являлась неиндоевропейцами по крови.

Интересно, что этот процесс совершенно не затронул будущих «внутренних» балтов, летто-литовцев. Однако если их предки в ка-

кой-то момент и оказались ревнителями чистоты (мужской) крови, то потомки исправили ситуацию. В Восточной Прибалтике балты встретились с финскими племенами. Носители гаплогруппы N1с (ранее N3) составляют большинство финнов, она является самой распространенной у удмуртов, саамов, вепсов, марийцев, карел, эстонцев. В итоге за многие века соседства и смешения N1с стала второй по распространенности гаплогруппой у литовцев и первой — у латышей. При этом разница между R1a и N1с в обоих случаях крайне незначительна. Иной была ситуация у русских, смешение которых с финскими народами относится уже к средневековью. В русском генофонде Восточной Европы R1a тоже не образует абсолютного большинства, и N1с тоже вторая по численности — но с существенно большим отрывом⁷⁰.

Остается еще раз напомнить, что речь до сих пор шла только о мужских родословных линиях. Им закономерно уделять основное внимание, поскольку родство у индоевропейцев к моменту их появления в Европе считалось, несомненно, именно так⁷¹. Однако поэтому же индоевропейцы, как и многие иные завоеватели всех эпох, с готовностью брали жен из числа вытесняемых и покоряемых ими в Европе племен. По женским линиям (гаплогруппы митохондриальной ДНК) родословные индоевропейских народов Европы в основном восходят к населению, жившему здесь непрерывно еще с палеолита⁷². Правда, несколько «женских» гаплогрупп все-таки можно увязать и с расселением самих индоевропейцев. Из них ни одна не образует большинства ни в одной европейской стране⁷³. Абсолютно преобладающая в Европе (включая балтославянский ареал) гаплогруппа H восходит здесь именно к верхнему палеолиту⁷⁴. Таким образом, на самом деле «чистокровность» индоевропейцев в Европе оказывается более чем условной. В жилах ее нынешних обитателей течет кровь самых разных народов, осваивавших запад Евразии. Это вполне относилось уже и к тем индоевропейским племенам, которые заселяли Центральную и Восточную Европу в бронзовом веке.

Будущее Польское Поморье между Одрой и Вислой закономерно оказывалось на перекрестке влияний разных культур⁷⁵. Во второй половине II тысячелетия до н. э. в Поморье преобладали балтославяне. Они находились в ближайшем родстве с племенами, жившими к востоку от Вислы. Однако с юга шло венетское воздействие и проникновение. С запада, из-за Одры, уже могли приходить и почти наверняка приходили в Поморье предки германцев. Во всяком случае, почти все Поморье охватывается во II тысячелетии до н. э. культурами круга полей погребений. Помимо же всего этого, четко ощущается нордическое культурное влияние, шедшее и с запада, и с северо-востока,

и напрямую от первых, еще не германских мореходов Скандинавии. Впрочем, основными носителями нордической культуры к югу от Балтики являлись те же балтославяне. Речные названия «пруссского» или «балтоидного» облика распространяются далеко на запад от Вислы, за Одрю до подступов к Ютландии⁷⁶.

Мирные и немирные гости и выселенцы из иных краев привлекались в Южную Прибалтику не только поисками новых мест и путей переселений. Уже тогда величайшей престижной ценностью для набирающей силу знати разных уголков Европы стал балтийский янтарь. Великий Янтарный путь межплеменного обмена вел от варварских низовий Вислы до самых городов древнейшей Эллады. Но проникновение соседних племен с разных сторон в Поморье, превращение его в бурлящий разноплеменной «котел» имели гораздо более глубокие исторические следствия. Смещение балтославян и венетов в этих приморских землях положило начало цепочке исторических событий, породивших собственно славянство.

Северная венетская окраина

Проникновение лужицких венетов в Поморье началось в XII–XI вв. до н.э. Двигались они сначала преимущественно вниз по Одре, и первые памятники лужицкой культуры в этих землях обретаются в основном в Западном Поморье, вдоль реки⁷⁷. Постепенно, однако, приток населения с юга и число местных венетов возрастали. Теперь они двигались и по левому берегу Вислы. Прежнее население, не очень многочисленное, смешивалось с ними. В итоге к концу XI в. до н.э. лужицкая культура охватила все Поморье от Одры на западе до Вислы на востоке, и здесь возникли ее местные варианты⁷⁸.

В конце II — начале I тысячелетия до н.э. две волны венетских переселенцев устремились также на восток и северо-восток, за Вислу. Первая привела к образованию вармийско-мазурской группы лужицкой культуры на правобережье нижней Вислы. Вторая, еще более многочисленная, шла прямо со средней Вислы и из Висло-Одерского междуречья. Однако ситуация сложилась иначе, чем в Поморье. Оставив немало приметных черт своей культуры в наследство местным жителям, венеты Вармии и Мазур полностью растворились в их среде. На основе взаимодействия балтийской и лужицкой культур появилась новая, так называемая культура западнобалтийских курганов. С ней связано начало истории позднейших западнобалтийских племен — пруссов, куршей, отчасти галиндов и судовов (ятвягов)⁷⁹. Их языки отличала особая близость к славянским.

Что представляли собой эти передвижения племен? Для нашего современника, в том числе и для исследователя, переселения наро-

дов на уже занятые другими племенами земли неизбежно ассоциируются с войной. Лужицкие племена были неплохо организованы и не чужды военного дела. Об этом свидетельствуют и довольно многочисленные, хорошо укрепленные городища, которые начинают строиться как раз в пору широких расселений, и предметы вооружения — копья, стрелы, топоры, детали доспехов. Тогдашние венеты представляли собой множество небольших, но готовых в случае необходимости к военным трудностям племен. Таковы же были и другие древнеевропейцы той эпохи. Строение общества, зародившееся еще на прародине индоевропейцев⁸⁰, сохранялось в варварской части Европы до первых веков нашей эры.

Вообще ненаучный тезис об исключительном «миролюбии» древних земледельцев Восточной и Центральной Европы сравнительно с соседями нуждается в критике. Тем более что лестность его сомнительна. В варварском мире — о чем свидетельствуют и археология, и письменные источники, и фольклор — выживали только те племена, которые умели постоять за себя. А такое умение не могло вырабатываться только в оборонительных войнах. По мере же усиления племенной знати война становилась средством ее обогащения и самоутверждения — без войны невозможных. Восточноевропейские племена создали в итоге свои государства — значит, эти механизмы работали у них, как и у их сородичей. Суровая логика истории уже очень скоро вынуждала любых новых насельников отстаивать занятые земли — не от прежних обитателей, так от соседей. Она же вынуждала и расширять территорию по мере роста населения — отнюдь не только и скорее не столько на необитаемые пространства.

Тем не менее, вряд ли при проникновении венетов имели место серьезные столкновения. По крайней мере, это относится к редконаселенным тогда землям Восточного и Центрального Поморья. На западе, в низовьях Одры, где позднее строятся первые лужицкие укрепления-грады, дело могло обстоять несколько иначе. Но и то речь может идти не столько о стычках с местными жителями, сколько о вторжениях племен левобережья, предков германцев. В целом же можно сказать, что в Поморье места хватало пока всем, и приход новых обитателей, говоривших на близком языке и сходных обычаями, едва ли сильно возмутил местных жителей. К тому же редкость заселения и чересполосное жительство разных народцев затрудняло складывание в Поморье местных племен или племенных союзов, первобытных «царств». У венетов же, как говорилось, они уже имелись, по крайней мере на южной родине пришельцев.

Как бы то ни было, венеты быстро стали преобладать в Поморье. Уже к началу X в. до н. э. поморские земли входят в зону распростра-

нения лужицкой культуры, хотя и с яркими местными особенностями. Это указывает и на достаточно большой приток венетского населения, и на готовность местных жителей слиться с ним, перенимая его обычаи и навыки. На последнее как раз мог решающим образом повлиять лучше развитый политический и военный строй венетов. Не столько в смысле устрашения, сколько в смысле осознания пользы подобной организации. Впрочем, в первобытную эпоху (да и позднее) то и другое шли рука об руку.

Об установлении политической власти венетов однозначно свидетельствует и сам факт восприятия древнейшими славянами и применительно к ним соседями названия «венеды». В положившем начало славянству слиянии двух начал многое принадлежало древним балтославянам. Но властное лидерство было за «иллирославянами», за древними венетами.

Передвижения различных племен в пределах Поморья происходили на протяжении всего лужицкого периода, что несколько затемняет археологическую картину. Некоторые исследователи говорят о единой поморской группе лужицкой культуры, которая затем, на рубеже IX/VIII вв. до н.э., распалась на две, западнопоморскую и восточнопоморскую⁸¹. Однако более устоялась точка зрения, согласно которой с самого рубежа тысячелетий в Поморье существовали две отличающиеся друг от друга культурные группы — западная и восточная (кашубская)⁸². Притом если первая из них прожила до самого исчезновения лужицкой культуры, то на основе второй сложилась в итоге самостоятельная поморская культура. Это не отменяет общих черт двух групп населения на раннем этапе — в первую очередь, выразительного сохранения у них курганных погребений⁸³. Последние крайне редки у лужицких племен, зато очень характерны для балтийской и нордических культур. Но и происхождение, и судьбы восточнопоморских и западнопоморских племен действительно складывались по-разному — не только археологически, но и в целом исторически.

Ситуация на западе и на востоке Поморья принципиально и изначально отличалась. На западе на момент прихода венетов жило довольно разношерстное по происхождению население. В нем угадываются прагерманцы, какие-то еще близкие им географически древнеевропейцы, а также финно-саамы⁸⁴. С востока проникали балтославяне, занявшие в конечном счете Центральное Поморье. К тому же раньше появились здесь и сами лужицкие племена. В итоге именно они стали цементирующим ядром для всего этого многоплеменного сгустка народа. Лужицкая культура на западе оказалась чрезвычайно устойчивой и надолго пережила эпоху своего расцвета. Можно не

сомневаться, что за несколько веков обитатели Западного Поморья стали венетами не только по имени и по культуре, но и по языку. Разница в древнеевропейских наречиях, становящихся настоящими языками, в ту пору резко возрастала. Так что в качестве языка взаимного общения в подобном племенном конгломерате мог быть принят только язык преобладающего племени, то есть венетских пришельцев.

В Восточном Поморье, как сказано, обстановка была иной. Здесь венеты встретили однородное, хотя и немногочисленное, балтославянское население, компактно жившее в низовьях Вислы и поддерживавшее сношения с сородичами на том берегу. Эти сношения, кстати, стали мостом для венетского влияния дальше на восток. Однако в целом создавались условия для растворения венетов в среде местного населения, а не наоборот. Имелись и сдерживающие факторы. Численность венетских переселенцев была для этой местности велика, а язык их еще довольно близок к языку местных обитателей. Только поэтому они не просто потонули в балтославянском море, как это произошло дальше на восток. В общении двух еще распознававших свое родство и поддерживавших давние связи народов стали рождаться новая культура и новый язык. В это единство вбирались и другие составляющие — как минимум, проникшая с запада прагерманская. А одним из названий небольшой группы общин или племен на запад от Нижней Вислы стало древнее «венеты», «венеды». Оно долго держалось как самоназвание именно на северо-западной окраине славянского мира. И так же называли славян их германские соседи — к началу нашей эры, во всяком случае, едва ли отличая их от еще помнившихся тогда в преданиях венетов лужицких.

Несколько раз уже поднимался вопрос «арийского» компонента при сложении праславянского языка. Остановимся на нем подробнее. На первый взгляд, характер славяно-арийских изоглосс приводит к мысли о каком-то особом характере этого компонента. Действительно, среди них немало терминов религиозных и этических⁸⁵. Таковы, например, *atra ([священный] огонь), *bolgo (благо⁸⁶) и *bogъ (бог, удача). Этим список не исчерпывается, хотя некоторые другие примеры (скажем, *nebo [облачное] небо) менее однозначны. Но яркие образцы «религиозной» речи, как выясняется при ближайшем рассмотрении, заслоняют собой более «простые», обиходные слова. Среди славяно-арийских изоглосс — вполне бытовые обозначения яйца (*ajъse; впрочем, здесь еще можно найти мифологические смыслы), дров (*drъvo), обычный союз *a — и немало других⁸⁷.

Вероятнее всего, уместно говорить преимущественно об особенностях лужицкого венетского наречия. Тшинецкие племена, уже века назад влившиеся в число лужицких, жили в пограничье с арийскими

степями⁸⁸. Кстати, давнее присутствие в этих степях племен индо-арийского диалекта⁸⁹ помогает объяснить отдельные славяно-индийские изоглоссы без иранских соответствий. Следует, впрочем, помнить и о возможностях утраты того или иного слова в доступных изучению языках.

Похожее происхождение могут иметь и славяно-греческие изоглоссы (например, *agnědъ «тополь», *avogъ «вязанка сена» — или гораздо более выразительное *darъ «дар»). Отдельные же слова трудно истолковать иначе, чем как исконно славяно-кельтские (например, *br'uxo «живот, брюхо» — впрочем, с арийскими параллелями, *brusna «грудь»). Остается еще раз напомнить, что речь идет не о заимствованиях в собственном смысле слова. Изоглоссы праславянского с другими индоевропейскими языками — общие явления, веками сохранявшиеся в родственных диалектах под взаимным влиянием. Находившийся в сердце древнеевропейской языковой общности диалект лужицких венетов накапливал такие явления вполне естественным образом и оставил их в наследство славянам. Может речь идти и о гораздо более давних контактах западных балтославян или их части с соседними индоевропейцами, в пору древнейших общих переселений в северном и западном направлении. Лингвисты говорят о «двуединстве», прочных и тесных взаимосвязях древнего балтийского или балтославянского ареала с доходившим до долины Вислы фракийско-иллирийским. Именно на основе культурных и языковых взаимосвязей Севера и Юга, взаимопонимания в самом широком смысле слова развилась торговля по Янтарному пути⁹⁰.

В начале X — середине VII в. до н.э. лужицкая культура захватывала уже все Поморье. На севере ее распространение ограничивало лишь Балтийское море. Западной границей стала Одра, а восточной — Висла. Граница поморских групп лужицкой культуры с южными ее же племенами проходила севернее Варты. На востоке лужицко-поморские памятники первоначально не распространялись южнее дельты Вислы и верхнего течения ее притока Вды. Южная граница западнопоморской группы начиналась от истоков Гвды, притока впадающей в Варту реки Нотеци, и упиралась в Одру примерно у современного города Цедыня. Местами южная граница «поморцев» могла достигать Нотеци, которая вместе с Вартой отделяет позднейший Поморский край от остальной Польши⁹¹.

Ядром западнопоморской группы были земли в низовьях Одры, ранее и плотнее всего населенные лужицкими венетами. К середине VII в. до н.э. местами венеты здесь уже переходили Одру⁹². Центральные области Поморья между реками Парсентой и Вепшей от-

носились разными исследователями то к западной⁹³, то к восточной группе⁹⁴. К востоку от Вепши, во всяком случае, на Кашубской возвышенности в нынешнем Гданьском Поморье, жили уже «восточные поморцы». Таким образом, венеты предпочитали держаться ближе к крупнейшим рекам, к Одре и Висле, по которым и пришли в эти земли и где встретили прежних насельников.

Первые века венетской истории в Поморье были еще заполнены передвижениями возросшего и продолжавшего увеличиваться населения. Часть венетов переселилась, как уже упоминалось, на восток за Вислу, где постепенно слилась с балтами. Другие переправлялись через Одру, прежде всего на месте будущего Щецина, где в середине VII в. до н. э. возникло одно из первых западнопоморских городищ⁹⁵. Первое поселение в этом районе было неукрепленным⁹⁶, однако затем венетам пришлось столкнуться с враждебностью прагерманцев. Эта враждебность и могла вызвать к жизни строительство над Одрой, по обоим ее берегам, сразу нескольких градов на протяжении довольно короткого отрезка времени⁹⁷.

Венеты были основным населением Поморья и принесли с собой все основные черты своей культуры. Однако вторым по значимости компонентом в Поморье этого времени являлись балтославяне. Их расселение на раннем этапе отмечено повсеместным распространением каменных курганов и могильных строений вполне балтийско-нордического облика. Они есть как на востоке, так и на западе Поморья⁹⁸. Однако судьбы балтославян на востоке и на западе Поморья сложились по разному. На западе они влились в состав созданного венетами разноплеменного единства и постепенно утратили свою самобытность. На востоке же Поморья балтославяне вместе с венетами явились создателями единства иного, которое в будущем получит имя славян. Если зарождение праславянского языка имело место в начале I тысячелетия до н. э. (принимаемая дата распада балтославянской общности⁹⁹), то произойти это могло только здесь¹⁰⁰. История восточнопоморской группы лужицкой культуры — пролог к истории славян. А сами низовья Вислы, которые потом столетиями связывались у античных авторов с именем венеков, стали колыбелью древнейшего славянства. Как минимум — его материнским лоном, откуда начался путь предков славян к более южной «прародине».

Протославяне: хозяйство и быт

Воссоздание образа жизни первопредков славян должно покоиться на двух основаниях. Во-первых, представления о нем дает не слишком богатый, но выразительный археологический материал. Во-вторых, принимая лужицкое Поморье за место рождения сла-

вянства, мы обретаем дополнительный источник — данные праславянского языка. Те понятия, которые восходят в нем к балтославянскому и (условно) «иллирославянскому», тем более к индоевропейскому, присутствовали изначально. То есть при самом складывании языка в первой половине I тысячелетия до н. э. А значит, отражают реалии жизни носителей языка.

Но следует помнить и о том, что сама возможность такой реконструкции довольно ограничена. Благодаря двухвековой работе лингвистов мы имеем цельную (хотя разнящуюся у разных ученых¹⁰¹) картину жизни древнейших индоевропейцев и гораздо более четкую картину жизни славян на раннем этапе существования их языка. Однако промежуточные стадии, как раз в силу родства индоевропейских языков и сложных перемещений их носителей, для нас несколько затуманены. Разница между различными вариантами словаря балтославянских соответствий, например, может составлять многие десятки слов¹⁰².

Хозяйственная жизнь и быт протославян воссоздаются четче всего (в сравнении с остальными сферами их повседневности) благодаря археологическим данным. Впрочем, довольно обильна и исходная, с индоевропейскими корнями, хозяйственная терминология. Она отражает известные нам и по вещественным остаткам стороны хозяйственной жизни земледельцев лесной полосы рубежа бронзового и железного века. Сверх же того — отражает стороны жизни, археологически не улавливаемые или едва улавливаемые.

Находки орудий земледельческого труда и обработки зерна на памятниках лужицкой культуры вообще и ее поморских групп в частности не оставляют никакого сомнения в ведущей роли для них земледелия. Скотоводство было крайне важно для древнеевропейцев в эпоху их переселений, но теперь его роль неизбежно снижалась, тем более что оседание владельцев в холодных лесах не могло не ударить по стадам. Занятия земледелием тоже были в этой полосе затруднены, но имевшие соответствующие навыки древнеевропейцы преодолевали трудности. За века они развили способную обеспечить их потребности систему лесного земледелия. Основана она была во многих местах и века спустя, до нового времени, на подсечно-огневой форме. Лес вырубался и выжигался под посев, а затем участок обрабатывался до полного истощения — два-три года. Затем осваивался новый. Впрочем, эта форма земледелия не могла оставаться единственной и в наиболее освоенных местностях начинала сочетаться с простейшими формами залежей и перелога. В этих случаях заброшенный участок оставляли лишь на время, на несколько лет, до восстановления плодородия почвы. Но для лу-

жицких племен XII–VII вв. до н.э. лесное земледелие не являлось еще неизбежностью. Снижение уровня рек позволяло освоить плодородные и сравнительно мягкие поймы, от леса свободные.

Древнейшая славянская терминология земледелия вообще связана с простейшими его формами, на что не раз обращалось внимание¹⁰³. Своей древностью выделяются два понятия, имеющие точные соответствия в других европейских языках. Слово **nīva* изначально имело значение «новь, новый участок под пашню»¹⁰⁴. Праславянское слово **ogmu* еще отчетливее связано с подсекой, означая «пашню на границе с лесом = вырубленное в лесу пространство»¹⁰⁵. С обработкой лесных почв связан и балтославянский по происхождению глагол **grebtī* — со значениями как «грести-рыхлить [граблями и т.п.]», так и «рыть»¹⁰⁶.

Материалы по лужицкой культуре в целом показывают довольно большое разнообразие злаков¹⁰⁷. В праславянском языке сохранились индоевропейские названия пшеницы-полбы («жито», «пырей»)¹⁰⁸, а также древнеевропейские названия ржи и овса¹⁰⁹. Слово **kolś* «колос» тоже восходит к протославянской эпохе¹¹⁰. Есть версия, что индоевропейское наименование ячменя как основного злака отразилось в слове **jēvinь* «овин», обозначении сушилки для зерна вообще¹¹¹. Из волокнистых культур протославянам известен лен¹¹².

На развитии земледелия бронзового века в лесной полосе негативно сказывалось сразу два фактора, помимо суровой природы. Первым из этих негативных факторов была невозможность широко поставить на службу земледельцу металлургию — по причине сравнительной редкости меди и сплавляемых с ней в бронзу металлов. Жесткие почвы не всегда поддавались обработке с помощью деревянных орудий, а металлического сырья не хватало. В частности и поэтому, а не только из-за непрестанной борьбы за выживание северные индоевропейцы отставали от южных сородичей. Революционное значение имел приход железного века — но он был еще впереди. Вторым негативным фактором являлось недостаточное количество тяглового скота. Все это, помимо прочего, замедляло становление плужного земледелия. Независимо от того, были ли с ним знакомы индоевропейцы на своей прародине¹¹³, их потомкам в лесной полосе пришлось начинать все во многом заново. Если предположения о плужном земледелии у индоевропейцев верны, то логично заключить, что их прежние орудия просто не годились для северных почв.

Славяне сохранили в своих языках индоевропейское обозначение процесса пахоты **orati* и родственное обозначение самого пахаря **ortajь*¹¹⁴. Сохранили они и название древнейшего орудия плужного типа — **ordlo* «рало»¹¹⁵. Это простейшее пахотное орудие, делавшее-

ся из цельного дерева (пня) с заостренным корнем. При этом в роли дышла выступал ствол дерева, а в роли ральника — корень, которым вспарывали почву. В качестве рукоятки могли использовать вколотенную сверху палку¹¹⁶. Характерно, что исходно балтославянским понятием **leteš* обозначалась именно деревянная конструкция, рассекающая почву¹¹⁷. На известнейшем археологическом памятнике лужицкой культуры — Бискупинском городище в Великопольше — найдено два деревянных орудия. Их можно определить и как рала, и как предшествующие тягловому ралу бороздовые палки, «ручные сохи»¹¹⁸.

Рало годится преимущественно для мягких почв и, кроме того, требует тягловой силы. Есть основания думать, что во многих лесных, горных и лесостепных областях Европы в процессе расселения индоевропейцев оно оказалось утрачено. Словом **ordlo* у древнейших славян, как и, к примеру, в Италии, обозначалось простейшее приспособление для «разрыва» почвы — кол с крюком-клювом или однозубая мотыга¹¹⁹. В свою очередь, не менее древнее слово «соха» обозначало тогда двузубую мотыгу, более пригодную для жестких почв¹²⁰. Во всяком случае, специальные названия для собственно мотыги у славян возникли позже¹²¹.

В разрыхленную почву бросали семена. Основная терминология сева («сеять», «семя») унаследована праславянским от индоевропейского¹²². Ранней осенью¹²³ наступало время жатвы. Убирали злаки с помощью серпов (еще один индоевропейский термин¹²⁴). В Поморье конца бронзового века серп — единственное металлическое орудие земледельца, не считая небольших топоров и ножей, которые применялись в самых разных целях. Лезвия серпов насаживали на деревянные рукоятки. Находки бронзовых серпов в могильниках обеих поморских групп лужицкой культуры не единичны¹²⁵, что свидетельствует о широком их распространении.

Затем следовали обмолачивание и веяние зерна. Название главного орудия веятеля (и не только) — **lorata* — из числа древнейших индоевропейских¹²⁶. Хранили урожай в каких-то из хозяйственных ям, которые иногда обнаруживаются археологами на площади поселений¹²⁷. В целом при малой урожайности проблема хранения излишков стояла не так остро, как проблема экономии — на самой грани необходимого.

Для помола зерна использовались примитивные зернотерки в виде ступы или плитки с каменным пестом либо более сложная конструкция — каменные жернова. Последние делались из двух изогнутых дисков с деревянным рычагом сверху¹²⁸. И песты, и жернова известны поморским группам лужицкой культуры¹²⁹. Названия этих

первобытных приспособлений (*melnъ, *žgъnovъ), как и глагол *mel-ti «молоть», восходят к балтославянской эпохе и далее. Результат помола обозначался не менее древним по происхождению словом «пшено». К дославянской эпохе восходит и само слово «зерно»¹³⁰.

Слова типа «оратай» отмечают важное изменение в области разделения труда, происшедшее в ходе расселения индоевропейцев в Европе. Изначально, что показано на материале многих первобытных обществ, земледелие было женским делом. Однако развитие пахоты неизбежно влекло за собой переход этой то ли обязанности, то ли привилегии в руки мужчин. За женщинами теперь оставалась лишь уборка урожая¹³¹. Среди индоевропейцев начальную стадию этого процесса можно было наблюдать в новое время у кафиров Гиндукуша (ныне нуристанцев)¹³². Земледелие у них, в принципе, считалось женской обязанностью, и вовсе непрестижной (по крайней мере, с точки зрения мужчин). Мужская сила привлекалась только для обмолота зерна. Однако и претенденты на религиозный статус при посвящении, и жрецы в начале сельскохозяйственного сезона совершали символические земледельческие работы. Этим выказывался их особый статус, ставящий их как бы по ту сторону мирских ограничений, в том числе половых. В «миролюбивом» и обладавшем религиозным авторитетом племени прасун мужчины занимались земледелием уже полноценно, как минимум на запретных для женщин священных полях. Некоторые исследователи считают прасун остатком жреческой «фратрии» среди кафиров.

Сопоставляя эту картину с древнеевропейской ситуацией, можно с уверенностью сказать, что трудные условия земледелия в лесной полосе чрезвычайно ускорили пересмотр освященного обычаям древнейшего порядка. При этом могли находиться и «идеологические» оправдания. Не исключено, кстати (хотя здесь мы сугубо на почве догадок), что относительно «миролюбивые» балтославяне в первоначальной куда меньшей по численности индоевропейской общности в Европе играли ту же роль, что прасун Гиндукуша. Как бы то ни было, не вызывает сомнений, что уже в протославянскую эпоху пахота стала делом мужчин, и слово «оратай» (мужского рода) отражает этот факт. Тем самым, кстати, в отличие от арийских народов, зрелые полноправные мужчины вовлекались в полноценную хозяйственную деятельность. До этого, судя по тем же нуристанским, а также ведическим индоарийским данным, их основными занятиями являлись война, охота и ритуал.

Из огородных культур протославяне знали бобы и горох¹³³, что соответствует и археологическим данным по лужицкой культуре. Интересно, что одним из редких следов доиндоевропейского в прасла-

вянском языке является название моркови — *mъrky¹³⁴. Знания об этом корнеплоде распространились к предкам германцев и славян вместе с названием из приальпийских областей.

О зачатках садоводства у протославян нельзя сказать ничего определенного. Яблоня в Европе едва ли являлась в ту пору культурным растением, хотя дикие яблоки употреблялись в пищу, а дерево играет большую роль в религии и фольклоре¹³⁵. Этой роли соответствует целое гнездо «яблочных» понятий в праславянском с индоевропейскими прототипами (*ablo, *ablonъ, *ablonъpъjъ, *ablъko¹³⁶). Столь же маловероятно раннее распространение в Центральной и Северной Европе виноградарства. Безотносительно даже к происхождению слов «вино» и «виноград»¹³⁷, очевидно, что еще тысячелетия спустя для славян это были прежде всего иноземные реалии. Теоретически вино вполне могло поступать и в протославянские области по Янтарному пути, а дикий виноград в лесной полосе отмечен.

Второй, наряду с земледелием, основой хозяйства древнеевропейских племен лесной полосы оставалось скотоводство. Переселение на север, как уже отмечалось, не могло не нанести по этой сфере жизни серьезного удара. Однако лужицкие племена рубежа тысячелетий вполне уже от него оправались. О развитии у них скотоводства и составе стад позволяет судить археология¹³⁸. Ключевые праславянские понятия, связанные со скотоводством, в том числе глагол «пасти» и обозначения пастуха *pastyгъ, *pastuxъ, восходят к индоевропейской эпохе¹³⁹. Скотоводство у индоевропейцев всегда считалось достойным мужчины занятием, на практике доставаясь на долю молодежи¹⁴⁰. Некоторые другие важные термины скотоводства тоже весьма древние. Таково балтославянское в основе противопоставление яловой (*alovъjъ) и стельной (*berdъja) скотины¹⁴¹. В то же время многие древние обозначения конкретных животных могли исчезать — прежде всего, в связи с табу, религиозными запретами на называние священного. Роль некоторых домашних животных еще в индоевропейской религии была весьма велика¹⁴².

У всех племен Восточной и Центральной Европы главным домашним скотом являлся крупный рогатый. Археологические материалы лужицкой культуры это правило подтверждают. Праславянское название крупного рогатого скота, первоначально независимо от пола (бык — корова), *govędo прямо восходит к индоевропейской эпохе¹⁴³. Неясно, насколько развито было в протославянскую эпоху молочное скотоводство¹⁴⁴. Во всяком случае, обозначение доения *melzti точно восходит к индоевропейскому¹⁴⁵. Крупный рогатый скот разводили на мясо. Бык или вол, кроме того, использовался как тяговая сила.

Разводили протославяне мелкий рогатый скот — овец и коз. Названия тех и других тоже восходят к индоевропейской эпохе¹⁴⁶. Подтверждаемое археологами развитие овцеводства вылилось в появление у древнеевропейцев особого слова со значением «ягненок», праславянского *agnę¹⁴⁷. От индоевропейской эпохи унаследовано было и разведение свиней (*svinǵja, при особом и столь же исконном названии «порося»¹⁴⁸). Дальнейшее развитие скотоводства вело к появлению новых специальных терминов — таких, как *bogvǵ, изначально обозначение холостого самца скота вообще, в том числе вола¹⁴⁹.

Определенную роль в хозяйстве играло и коневодство. Едва ли оно было широко распространено у северных европейских народов, к которым относились и предки славян. У северных славян лошадей и позднее было немного. Однако надо сказать, что у лужицких племен они отмечены. Следы древнего индоевропейского названия лошади сохранились у славян только в местных названиях (Освица и т.п.)¹⁵⁰.

Древнейшее название домашней собаки *ръсъ — лишь замена старого индоевропейского (и балтийского), обозначающая предположительно «мохнатый»¹⁵¹. Зато индоевропейского происхождения глагол *lajati¹⁵², с собакой в первую очередь связанный. Наличие домашней кошки у древних индоевропейцев и их североевропейских первобытных потомков — предмет давнего спора¹⁵³. Археология на этот счет хранит молчание, во всяком случае применительно к протославянам.

Птицеводство у древних индоевропейцев было развито слабо. Протославяне в этом не отличались. Названия петуха *košetъ и *kuǵъ — чисто славянские слова, основанные на звукоподражании, хотя у индоевропейских предков славян куры, скорее всего, были¹⁵⁴. Древние названия гуся и утки обозначали как дикую, так и (позднее) домашнюю птицу¹⁵⁵. Охота вполне могла обеспечивать и яйцами, древнее употребление которых в пищу сомнений не вызывает.

Зато пчеловодство, восходящее к древнейшей индоевропейской традиции добывания меда, в лесной полосе с неизбежностью начинало процветать. Недаром славянские языки, наряду с кельтскими, германскими и балтийскими, сохраняют древнейшее индоевропейское название пчелы (праславянское *bъčela¹⁵⁶). Эти же самые языки разделяют общее название воска¹⁵⁷. Что касается конкретно балтославян, то у них развилось бортничество — разведение пчел в лесу, в выдолбленных в деревьях «бортях» или в обычных дуплах. Более того, началось у балтославян уже и пасечное пчеловодство, о чем свидетельствует появление особого понятия «улей»¹⁵⁸.

Охота играла для индоевропейских земледельцев важную ритуальную роль и обеспечивала рост личного престижа. С ритуальным назначением охоты и окружавшими ее поверьями связан запрет на ее прямое название. Во многих индоевропейских языках этот род занятий обозначался описательно, как «желание», «стремление». В этом ряду стоит и праславянское *obx(v)ota — прямо связанное с глаголом *xotěti «хотеть»¹⁵⁹. В лесной полосе охота оказывалась подчас основным средством выживания для осевших здесь общин. Потому ее роль в хозяйстве, и без того еще немалая, теперь резко возрастала. Названия основных промысловых животных — индоевропейского еще происхождения. Таковы наименования вепря, оленя (праславянское *elenъ, *elenь), тура¹⁶⁰. От имен знакомых и в более южных широтах зверей легко образовывались древнеевропейцами названия северных родичей. Так, родственное слову «олень» название «рогатого бурого животного» приложили к лосю (праславянское *olsъ¹⁶¹). Славяне перенесли на него и древний индоевропейский эпитет оленя как «рогатого» («соха, сохатый»)¹⁶². Настоящий властелин тогдашних лесов Восточной Европы, огромный дикий бык с густой шерстью, получил имя от слегка измененного названия тура — откуда и русское «зубр»¹⁶³.

Индоевропейского происхождения и ряд названий пушных зверей, в том числе белки («веверица»)¹⁶⁴, лисы¹⁶⁵ и водяных животных — выдры и бобра¹⁶⁶. Балтославянская эпоха добавила к этому списку куницу (*kuna)¹⁶⁷. Белка и куница и позднее оставались основными пушными зверями для охотников-славян. По их ценным шкуркам именовались в средние века древнейшие денежные единицы. Из крупных лесных хищников, знакомых еще по индоевропейской эпохе, протославяне встретили в северных лесах волка, медведя, рысь. Впрочем, эти были не столько целями для охоты, сколько предметом религиозного почитания (особенно волк и медведь). Добывание их шкур, когтей, реже мяса производилось с ритуальными целями и обставлялось торжественными обрядами. Балтославно-германская область в этом смысле выделяется особым почитанием медведя. Его индоевропейское название здесь заменено почтительными эпитетами (разными в разных языках). В то же время индоевропейские названия волка и рыси в праславянском сохранились¹⁶⁸. Древнее название горностая и ласки (*sortaxa) было в измененной форме перенесено славянами на другого хищника — росомуху¹⁶⁹.

Важной отраслью хозяйства в приречных и приморских областях являлось рыболовство. Археологически в лужицком Поморье бронзового века оно отмечается находками бронзовых рыболовных крючков¹⁷⁰. Древнеевропейское обозначение «рыбы» вообще отра-

жается в славянском названии распространенной речной рыбы «пескарь»¹⁷¹. В ходе переселений индоевропейцев возникли унаследованные славянами наименования наиболее ценных разновидностей промысловой рыбы — *esetrъ, *lososъ¹⁷². И осетровые, и лососевые рыбы водились в бассейне Балтики. Название карася, имеющееся в некоторых индоевропейских и финно-угорских языках, восходит к неизвестным ныне языкам Восточной Европы¹⁷³. Балтославянско-го происхождения важнейшее для рыболовного промысла понятие *nerstъ, «нерест»¹⁷⁴.

Немалую роль в хозяйстве играло и собирательство. Лесные и болотные прибалтийские края давали немалый простор для сбора ягод, грибов, полезных трав, желудей и орехов. Деревянное строительство, изготовление деревянной утвари и орудий труда свидетельствуют о бурном развитии лесозаготовок — пусть и в первобытных их формах.

Селились лужицкие общины обычно по берегам рек, нередко предпочитая возвышенности. Это в полной мере относится и к поселениям поморских групп, которые жмутся в основном к Одре на западе или к дельте Вислы на востоке. Поселения в основном были очень невелики и лишены укреплений (хотя едва ли и изгородей). Лишь с начала I тысячелетия до н.э. появляются первые городища — в том числе по Нижней Одре. На площади поселений, помимо домов, обретались хозяйственные ямы разного назначения¹⁷⁵. Такие небольшие поселения издревле обозначались праславянским словом индоевропейского еще происхождения — *vьsъ «весь»¹⁷⁶. Все обжитое, освоенное людьми пространство именовалось другим, древнеевропейским термином, праславянским *selo¹⁷⁷. Наконец, балтославянский (но с прямыми соответствиями на Крите и в Малой Азии) термин *kupa обозначал специально поселение, огороженное вбитым частоколом¹⁷⁸.

Из разновидностей лужицких жилых домов в Поморье представлена только одна — наземные дома со стенами столбовой конструкции¹⁷⁹. Из двух поморских групп только в Западном Поморье изредка в таких строениях имеется две и более камеры. Дом мог в принципе делиться на собственно жилое помещение, спальню и сени¹⁸⁰. Именно такие строения, очевидно, и подразумевались изначально славянским, индоевропейским по происхождению, словом *domъ¹⁸¹. Только позднее и дальше на юг оно было перенесено славянами на ставшие там более привычными полуземлянки. К дославянской эпохе восходят и два близкородственных понятия, обозначающих дверь, «выход из дома» (*dvьgъ) и обжитое же пространство за ней, «вне дома» (*dvoгъ, «двор»)¹⁸². Для обозначения «хозяйства» в целом, того,

о чем «заботятся», и самой этой заботы имелись слова *gojъ и *gojiti, славяно-арийские изоглоссы¹⁸³.

Дверь запиралась простейшим засовом в виде крючка, что отражается в праславянских словах *kl'učъ, *kl'uka¹⁸⁴. Древнейшая славянская мебель — деревянные лавки-нары, обозначаемые словом *lava¹⁸⁵. Сердцем дома и в хозяйственном, и в культурном смысле являлся и почитался очаг. Очаг обогревал — что особенно важно в северных широтах; на нем готовили пищу. Древнейшее индоевропейское обозначение очага в славянском не отразилось, как и в других языках¹⁸⁶, по причине табу. Вместо этого на протяжении истории праславянского языка появилось несколько замен-эпитетов. Наиболее древним из них было *gъnpъ «жар», после «горн» — применявшееся, однако, в основном к закрытой печи, в том числе (и прежде всего) гончарной¹⁸⁷. Процесс растопки древнего очага рисует выразительный глагол *kuriti «топить, курить, дымить»¹⁸⁸. Приготовление же пищи на очаге с индоевропейских времен обозначалось другим глаголом, который породит славянское существительное «печь» и глагол *pekti «печь»¹⁸⁹.

Помимо постоянно жилого «дома», были знакомы протославянам и разнообразные временные постройки, служившие как хозяйственным целям, так и укрытиями. Некоторые из хозяйственных ям, обнаруженных археологами, имели в прошлом навесы или легкие «стены». В древнейшем слое праславянского языка находим понятия *borgъ (соломенный хлев для скота со съёмной крышей?), ŕegmъ (шатер из шкур?), *klětъ (изначально, скорее всего, — «легкое, решетчатое сооружение»)¹⁹⁰.

Вся глиняная посуда этой эпохи — лепная. Данные языка, наряду с археологическими, позволяют проследить процесс ее изготовления. Один из старейших славянских терминов для обозначения глиняного сосуда — *laty, *latuša. Он имеет германские параллели и восходит к древнеевропейской эпохе¹⁹¹. Древней практикой выделки подобных сосудов являлась обмазка плетеной основы, но она со временем уступала место собственно лепке сосуда жгутами, «ручному гончарству». Изготовленный вручную сосуд обжигался в гончарной печи. Ее специальным названием, наряду с *gъnpъ, являлось производное от последнего *gъrnidlo¹⁹². Древнейшие «горнила» — глиняные гончарные печи, иногда с каменной обкладкой, обнаружены археологами прямо на площади поселений западнопоморской группы¹⁹³.

Глиняная посуда поморских групп лужицкой культуры довольно разнообразна. В целом она восходит к собственно лужицкой, хотя есть и некоторые местные разновидности. Основные типы керамики — амфоры, вазы, кувшины, горшки, сосуды биконической и ци-

линдрической («баночной») формы. Чисто столовая посуда представлена мисками, кубками и черпаками. Конкретные формы сосудов могли различаться во времени и территориально. Так, отмечены биконические сосуды как с плавным изгибом (большинство), так и с острым ребром (встречаются на востоке). Есть уникальные образцы — как многогранная ваза с шишковатыми выступами-украшениями из Восточного Поморья. В более позднее время, с середины VII в. до н. э., начинают распространяться более изящные формы посуды. Какая-то часть сосудов привозная, но в основном из других венетских областей. Изобретением местных мастеров являлись обхватывающие крышки для сосудов, крепившиеся через специально проделанные отверстия. Придуманы они были в религиозных целях, для плотного запечатывания погребальных урн. Поверхность почти всех сосудов изначально была шершавой и неровной, хрупчатой. Затем такими оставались в основном крупные сосуды и кухонные горшки. Украшена керамика в целом очень скромно¹⁹⁴.

«Ручное гончарство» не требует особой специализации. Им обычно занимались прямо на дому. В то же время отдельные люди или общины, выделявшиеся особым мастерством, во все времена пользовались широкой известностью в округе. Они вполне могли снабжать своей продукцией соседей — будь то регулярно или на заказ. Само распространение типовых форм сосудов свидетельствует в пользу этого.

Керамикой ассортимент посуды отнюдь не исчерпывался. Немалая часть посуды, клади и столовой утвари изготавливалась из дерева. Составить некоторое представление об их разнообразии позволяют данные языка. Некоторые протославянские обозначения посуды могут относиться и к известным нам глиняным образцам. Так, *śaga первоначально означало «сосуд» вообще, *śьbъгъ и родственное *śьbapъ — сосуд с ушком или с ручкой¹⁹⁵. В последнем случае вспоминаются широко распространенные и в Поморье лужицкие яйцевидные сосуды с двумя ушками. Обычной ложке предшествовала большая разливательная (праславянское *lъga, откуда *lъgътъ и собственно *lъžica «ложка»¹⁹⁶) вроде глиняных черпаков лужицкой эпохи. Но происхождение слова указывает на то, что «ложки» изначально выдалбливали из дерева. Древними словами *beridlo, *košъ, *košel обозначались плетеные корзины, используемые, в частности, при собирательстве¹⁹⁷.

Вообще «ремесло», «мастерство» у предков славян ассоциировалось в первую очередь именно с обработкой дерева. Это был самый распространенный — хотя и почти неуловимый средствами археологии¹⁹⁸ — домашний ремесленный промысел. При том что веществен-

ные находки в разы больше говорят нам о труде гончаров и металлургов, самым важным мастером для повседневной жизни семьи и общины был плотник. Он являлся строителем, изготовителем посуды и разнообразной утвари, средств передвижения. Это отчасти объясняет, почему древнее индоевропейское обозначение ремесла сузилось в праславянском (и не только в нем) до глагола **tesati* и названия тесла¹⁹⁹. Сохранились у славян и другие термины, связанные уже особо с деревообработкой — в том числе глагол «плести» и упоминавшееся выше обозначение борти²⁰⁰.

Археологически о деревообработке, помимо прочего, свидетельствуют находки, наряду с ножами и топорами, специально плотничьих инструментов — бронзовых долот²⁰¹. Название **dolbto* восходит к балтославянской эпохе²⁰². Изначально плотничьим термином являлось **bidlo* со значением «[вбиваемые] клин, балка, жердь»²⁰³. Орудие для резания обозначалось как **čerslo*²⁰⁴. К древнеевропейскому словарю принадлежит и слово **lyko* «лыко», обозначавшее основной материал для плетения²⁰⁵.

Деревообработка являлась преимущественно мужским делом. О прядении, ткачестве, шитье, которыми занимались женщины в каждой семье, вещественные остатки тоже сообщают немного. Археологи находят глиняные пряслица²⁰⁶. В то же время древнейшая индоевропейская терминология прядения из шерсти²⁰⁷ у протославян оказалась утрачена. Это нельзя не связать с малым количеством у них овец. Основными материалами для одежды становились кожа, мех и льняное полотно. Термины ткачества и шитья у славян — индоевропейские, показывая непрерывное развитие этих домашних ремесел. Таковы глаголы «сновать» и «шить»²⁰⁸. Слово **nīť* «нить» — балтославянское²⁰⁹. По первоначальному смыслу оно связано с работой на простейшем деревянном ткацком стане, известном балтославянам и древнеевропейцам в целом. От тех времен в праславянском языке сохранились названия специальных устройств (**seň* «приспособление для снования») и действий (**nititi* «натягивать нить в стане»)²¹⁰.

Помимо всего, протославяне обрабатывали кость и камень, делали украшения из янтаря. Из камня, в частности, изготавливали зернотерки и жернова, реze — оружие или орудия (булава, топоры). Однако развитая в первобытной Европе обработка кремня по мере обживания индоевропейцами лесной полосы постепенно вытеснялась бронзовой металлургией²¹¹. Дорогие во всех смыслах, но более надежные металлические орудия оказывались предпочтительнее.

Сколько-нибудь значимых месторождений меди в Северной Европе не имелось. Сырье поступало к металлургам Южной Прибалтики по сложным цепочкам межплеменного обмена. Собственно го-

воря, именно наступление бронзового века впервые поставило такой обмен на широкую ногу, сделав его жизненной необходимостью для различных племен. Широкое расселение индоевропейцев, все еще осознававших свое родство и склонных поддерживать те или иные связи, облегчало задачу. В описываемую пору для мастеров Поморья наиболее доступен был металл из месторождений на юге, у истоков Одры и Вислы, находившихся во власти родственных венетов. Сообщение с источниками сырья шло естественным для первобытной эпохи образом, по рекам или вдоль них. Медь именовалась древним индоевропейским словом **ruda* «красный металл»²¹². Напротив, **olovo* «олово, свинец» — слово исключительно балтославянское²¹³. Было известно балтославянам и железо, причем уже под этим именем²¹⁴, но изделия из него появляются лишь в VII в. до н.э.

Литейное и кузнечное дело являлись особым родом занятий, доступным не каждому. Особенно это относилось к кузнецам, игравшим совершенно особую (но необязательно привилегированную) общественную и религиозную роль уже в индоевропейскую эпоху²¹⁵. Если литье металла могло совершаться в обычной гончарной печи, то кузнец имел собственные орудия труда. В одном, наиболее богатом, из западнопоморских погребений мы видим, как орудия — бронзовые миниатюрная наковальня и чекан — сопровождают покойного в могилу²¹⁶. Название кузнечного молота **molť* древнеевропейского происхождения, причем на этом же древнем уровне связано с названием молнии, «молота» грозового бога²¹⁷. В той же древнеевропейской общности родилось и обозначение кузнечной работы — праславянское **kovati* «ковать»²¹⁸.

Бронзовые изделия, обнаруживаемые в погребениях и кладах поморских групп лужицкой культуры, чрезвычайно разнообразны. Здесь и орудия труда, и предметы обихода, и оружие, и украшения. Немало привозных вещей как с правобережья Одера, так и из Скандинавии. Этот импорт достигал даже Восточного Поморья, отложившись в кладах у низовий Вислы. Привозные вещи являлись престижными ценностями, повышавшими вес владельца в обществе. Их, как и вообще особо дорогие и крупные металлические изделия, как правило, не клали в захоронения, а передавали в роду — либо зарывали на будущее в качестве клада²¹⁹.

Сложнее провести грань между лужицкими привозными предметами и изделиями местных мастеров. Понятно, что вместе с венетами лужицкие образцы широко распространились в Поморье и что венетские литейщики и кузнецы на новых местах продолжали работать в старых традициях. Ясно и то, что обмен шел прежде всего с соседними венетами выше по Одре и Висле. При всем том оживленное разви-

тие местного производства не вызывает никаких сомнений. Расцвет его пришелся на VIII — первую половину VII в. до н. э. Низовья Одры являлись юго-восточной окраиной большой нордической металлургической провинции, испытывая влияние с Запада и из Скандинавии. При этом мастера предпочитали в основном венетские лужицкие или сугубо местные образцы. В середине VII в. до н. э. именно здесь появляются первые немногочисленные железные изделия — украшения и оружие. Тогда же возрастает своеобразие здешнего бронзового производства — наряду с украшениями местных видов появляются предметы обихода и опять же оружие. Нордическое влияние вместе с импортными изделиями достигало и низовий Вислы. Однако в Восточном Поморье возник собственный центр развития металлургии с большим разнообразием как внешних влияний, так и собственных форм. Его воздействие, в свою очередь, распространялось дальше на восток, за Вислу, в земли западных балтов²²⁰.

Об одежде и украшениях протославян мы можем в основном судить именно по археологическим данным, и по последнему предмету они неизмеримо шире, чем по первому. Праславянские названия одежды, обуви (кроме самого слова «обувь»), головных уборов являются почти исключительно новообразованиями. Впрочем, сопоставление славянской и балтийской крестьянской одежды нового времени позволяет сделать некоторые выводы. Древнейшей формой нижней одежды являлась и у мужчин, и у женщин простая рубаха прямого покроя типа туники, носившаяся с поясом. «Пояс» — в ряду названий одежды редкое слово с балтославянскими и индоевропейскими корнями. Впрочем, это неудивительно с учетом того религиозного смысла, который придавался ношению пояса в славянской культуре. В двоеверных представлениях христианской эпохи пояс ставился вровень с нательным крестом. Балтославянскими оказываются плетеная обувь из лыка, зовущаяся у русских и поляков лаптями, и женский убрус (наметка) из двух повязываемых на голову расшитых белых полотнищ с чепцом²²¹. Многочисленные находки фибул (застежек для накидок) разных видов²²² говорят о наличии у протославян Поморья меховых или шерстяных плащей вроде позднейшего корзна. Находили археологи в кладах Восточного Поморья и бронзовые скрепы поясов²²³.

Бронзовым деталям одежды и тем более украшениям мастера уделяли самое тщательное внимание, что порождало своеобразные, подчас довольно изысканные формы. От лужицкой эпохи Поморья до нас дошли различные кольца, браслеты, шейные гривны, составные нагрудники, грушевидные и ажурные подвески, налокотники в виде спирали. Носили и ожерелья, в которые низали и вплетали ян-

тарные и привозные стеклянные бусины, мелкие колечки, а возможно, и ягоды, как славянки позднейших эпох. Наряду с украшениями ювелирной работы требовали и некоторые мелкие предметы обихода — булавки, иглы, щипчики. Наиболее редкими и ценными украшениями являлись золотые браслеты, обнаруженные и в Западном, и в Восточном Поморье²²⁴. Предки славян с древнейших пор знали драгоценные металлы. Названия золота (*zlatо) и серебра (*sъrebro, *sъgrebro) восходят к индоевропейскому языку²²⁵. Древнего дославянского происхождения и сами названия украшений — нанизанных в несколько рядов нашейных бус-ожерелий (*monisto «монисто»), браслетов (*obroġъ «обручье, обруч»)²²⁶.

Самой древней прической являлись распущенные длинные волосы — как у мужчин, так и у женщин. Замужние женщины издревле прятали их под убрус и распускали лишь при некоторых ритуалах²²⁷. Мужчины отпускали бороду²²⁸. Впрочем, бороде и прическе следовало придавать форму — о чем напоминают нам находки бронзовых бритв в Поморье²²⁹ и свидетельства языка²³⁰.

О пище протославян позволяет судить почти исключительно их язык. Он сохранил целое гнездо древних слов, связанных с индоевропейскими названиями собственно «еды» (*ĕda, *ĕstvo и т. д.) и питья (*piti, *pivo «питье»)²³¹. Особый глагол *žrati «жрать», означавший глотание пищи и питья, у славян позже слился с понятием трапезы ритуальной, каковая сопровождается «жертвой» и совершается «жрецом»²³². Сохранил язык древнее противопоставление «человеческой», вареной мясной трапезы сырому мясу, еде «звериной» (*mĕso «мясо» — *kŕvъ «кровь»)²³³. Мясо являлось предпочтительной пищей, и его название восходит к индоевропейскому, тогда как *boġŕno «брашно, [мучная] еда» — новое европейское слово, как, видимо, и «тесто»²³⁴. Именно мучными являлись обрядовые кушанья — в первую очередь пироги и печенья, — приготовлявшиеся с древнейших пор у разных народов Европы²³⁵. Помимо собственно мяса, балтославяне употребляли в пищу сало (праславянское *lojъ²³⁶). Индоевропейского происхождения названия горячих похлебок с мясом или рыбой — *juxa «уха», *kŕma/*kŕmtъ «пища, корм»²³⁷. Столь же древнее и славянское слово *solъ «соль»²³⁸.

Словом *pivo древнейшие предки славян обозначали напиток вообще (кроме воды). Что же касается конкретных напитков, то самым древним среди них, унаследованным от индоевропейской старины, являлся мед (*medъ). Под этим словом разумелся в первую очередь сладкий пьянящий напиток из пчелиного меда, хорошо известный в средние века по всей Европе²³⁹. Мед стоял на первом месте в паре хмельных напитков перед появившимся за время переселений и тоже излюблен-

ным пивом (праславянское *olъ). «Ол» был изобретением европейских народов — древнеевропейцев и западных ариев. Еще у балтославян родилось выражение, звучавшее в праславянском как medъ-olъ — и замененное позднее русским былинно-сказочным «мед-пиво». Но мед выступал и вообще символом изобилия в другой устойчивой паре, «мед и молоко»²⁴⁰. Более древним, индоевропейским, являлось прозвище «любителя меда», ставшее позднее славянским названием медведя — *medvĕdъ²⁴¹. Что касается пива, то процесс его приготовления отразился в появлении древнеевропейских неологизмов — праславянских *droždъ «дрожжи», *brudъ «накипь, осадок»²⁴².

Некогда главным средством передвижения индоевропейцев, распространявшимся по миру вместе с ними, являлись колесные повозки, колесницы, разные виды коих использовались и в боях, и в дни мира. В лесах северо-востока Европы применение их оказалось весьма затруднено. Славяне сохранили с колесом и его название (*kolo), но память о собственно колеснице жила у них лишь в древнем именовании созвездия Большой Медведицы «Кола». Остался тяжелый деревянный воз (слово тоже индоевропейское) на четырех колесах, запряженный обычно волами или быками. Применялся он для перевозки грузов. Никаких следов боевых колесниц у славян за всю их историю не наблюдается, разве что в доставшихся от далеких предков мифах о боге-громовержце²⁴³. При этом унаследованный от индоевропейских времен воз сохранял древнее устройство, и названия важнейших деталей в праславянском уцелели. Колеса насаживались на ось (*osъ). Вола или быка запрягали с помощью дышла (*oje) и ига (*jъgo). Иго представляло собой, как полагают, простейшую форму упряжки — кусок дерева с ремнем на шее одного вола. Составное ярмо для двух волов (*agъto) как индоевропейцам, так и древнейшим славянам тоже было известно²⁴⁴.

Вторая половина II тысячелетия до н.э. — время распространения в Европе из восточных степей верховой езды. Коневодство у протославян было развито, как уже говорилось, едва ли значительно. Но появление в балтославянском нового термина для удил (праславянское *brъzda «бразды»²⁴⁵) отражает именно новый способ передвижения — верхом на лошади. Другое новшество, неизбежное на севере Европы, отражает еще один балтославянский неологизм — в праславянском *lyža «лыжа, лыжи»²⁴⁶.

Уже ясно, сколь большое значение имело для протославян и их сородичей речное сообщение. Эта общая черта североевропейского быта делала необходимым простейшее речное судно — выдолбленную из единственного дерева лодку, именовавшуюся у праславян *ьльъ «челн» или *oldi «ладья». У обоих слов есть точные балтийские

соответствия²⁴⁷, что указывает на балтославянские корни самой реалии. Первые балтославяне, столкнувшись с невозможностью привычно-быстро передвигаться посуху в осваиваемых землях, обратились к простейшему первобытному транспорту. Чудом сохранившийся деревянный челн с веслами найден при раскопках одного из лужицких поселений Восточного Поморья²⁴⁸. Это самый далекий предшественник почти неотличимых от него славянских «однодеревок», бороздивших в раннее средневековье воды Эгейского и Черного морей. Наряду с такими «ладьями» использовали протославяне и обычные плоты, более удобные для транспортировки больших грузов²⁴⁹.

Трудно с точностью сказать, насколько мирно текла жизнь протославян Поморья X–VII вв. до н.э. Строительство градов, начавшееся в Западном Поморье к концу этого периода, указывает как будто на обратное — о чем уже говорилось. Многочисленны находки оружия, в том числе местного изготовления — и особенно в Восточном Поморье. Помимо бронзовых ножей и топоров, которые могли использоваться по-разному, есть и несомненные предметы вооружения — бронзовые мечи, кинжалы, наконечники копий. Мечи отмечены и среди первых железных изделий в Западном Поморье. Восточной группе известны местные разновидности мечей и топоров. Свои формы топоров имелись и на западе. Но наряду с этим, и даже в большей степени, спросом пользовалось привозное оружие. Оружие считалось престижной ценностью и сохранялось вкладах. Уникальная для этих мест находка — плотно облегающий голову бронзовый шлем, обнаруженный в Западном Поморье, скорее всего привозной²⁵⁰.

Отсутствие в протославянском продолжений индоевропейских названий оружия можно объяснять отнюдь не «миролюбием», а крайней изменчивостью таких названий вообще. Военное дело не стояло на месте, а вместе с ним постоянно менялись и названия ратных приспособлений²⁵¹. Можно предположить, — о чем речь далее, — что балтославянам на их далеком севере жилось относительно спокойнее и они не знали больших войн, в отличие от германцев, кельтов или италиков. Но как бы то ни было названия отдельных видов оружия — «копье», «болт», «стрела» — имеют все же соответствия в других языках²⁵². И это не случайность — именно такое оружие было наиболее распространено у славян еще и века спустя, на протяжении всей их древней истории.

Протославяне: мир мифа

Исследователь, задающийся целью реконструировать картину духовной культуры протославян, попадает в ситуацию весьма сложную. Поле для реконструкции ограничивается данными языка, со-

поставлением с другими, предположительно, сходными обществами и до некоторой степени фольклором. Правда, по меньшей мере одну сферу духовной жизни — погребальный обряд — хорошо документирует археология. Однако возможности истолкования полученного «документа» вновь ограничены. Археологический памятник фиксирует итог действий совершающих обряд, но сам по себе никак этих действий не объясняет. При отсутствии прямого сопоставительного материала в языке или фольклоре ряд деталей обречен остаться неясными. Тем не менее, нельзя не отметить, что язык и фольклор в этой, прямо относящейся к ним сфере гораздо щедрее к ученому, чем, скажем, в вопросе воссоздания общественного устройства, о чем речь пойдет далее. Проблему здесь может составить скорее широта материала, чем его скудость.

Первое, на чем следует остановиться, однако, — это абсолютная условность любой «цельной» картины мифов, обрядов или верований, получаемой путем сопоставления. Сравнивая языки и традиции различных народов, сводя их к общему «знаменателю», мы останавливаемся, естественно, на общих моментах, невольно принимая их за данность и выстраивая в более или менее логичную систему. Однако дело в том, что как раз подобной цельной и логичной системы в эпоху первобытности (не только в описываемую глубокую древность, но и позднее) наверняка и бесспорно не существовало. Мифология и религия любого первобытного народа представляют собой сумму многочисленных вариантов, расходящихся между собой весьма заметно. И если, допустим, можно говорить о едином «пантеоне Ригведы»²⁵³ — сознательно созданного памятника религиозной литературы, — то это само по себе условное явление. К тому же оно вряд ли вполне соответствовало народным массовым представлениям даже своей эпохи. Если обратиться к религиям первобытных арийских народов Гиндукуша — нуристанцев и особенно близких ведийским ариям дардов, мы как раз и увидим подобную сумму расходящихся версий. Причем резко отличаться могут верования не только отдельных племен или этнических групп, но даже отдельных общин или кланов²⁵⁴.

Наконец, надо отметить, что «пантеон мифа» мог существенно отличаться от «пантеона обряда», пантеона собственно религии. Значимость богов, их взаимоотношения, даже их персоналии могли быть одними для рассказчика мифа и совершенно другими — для участвующих в религиозном ритуале. Этот факт хорошо известен исследователям первобытных культур нового времени²⁵⁵. Однако прослеживается он и на материале, к примеру, античной цивилизации — религий древних греков и особенно древних римлян.

С учетом всего сказанного, надо обратить внимание и на еще одну — почти роковую для желаемых нам хронологических привязок — условность предпринимаемых реконструкций. Вычленяемые «общие» для балтославян, например, моменты в мифе, ритуале и т. д. будут с высочайшей долей вероятности отражать реалии времен, когда предки балтославян составляли сравнительно небольшую группу внутри индоевропейской общности. Только для такой группы можно предположить относительную цельность и последовательность представлений о мире и богах, единый непротиворечивый пантеон, общую обрядность. Но такая группа (племя или даже «клан») должна была существовать задолго, за века до существования «балтославянской языковой общности». Последняя, в эпоху бронзового века расселившись по просторам Восточной Европы, должна была иметь уже весьма различающуюся по отдельным племенам религию, мифологию, обрядность. Если мы хотим представить себе черты предков славян в этот период, то должны опираться не на сходство с балтами, а на славянский материал, во всех его отличиях от балтийского. Хотя угадать, какие именно черты в этом «общеславянском» комплексе достались от предков, а какие появились позже во взаимном общении соседних племен, — почти невозможно. Однако все же представленный ниже очерк имеет смысл и ценность. Следует лишь помнить, что это не более, чем «ядро» протославянской мифологии и религии, доставшееся от индоевропейских предков и в основном общее с балтами.

В исторической памяти Древней Руси — случай довольно редкий — имелись припоминания о долгом историческом пути, пройденном славянской религией. Нечто вроде предания об этом записали в XII в. христианские проповедники, которые стремились опровергнуть заблуждения язычников. Для этого и использовались сведения о том, что языческая вера вовсе не всегда была такой, какой знало ее большинство. Предания о происхождении религии — иногда имеющие под собой реальную историческую почву — известны и весьма «примитивным» народам²⁵⁶. Но не исключено и то, что предание, включенное в полемическое «Слово о том, как поганые поклонялись идолам»²⁵⁷, — не более чем научное построение образованных христиан. Как бы то ни было, выглядит оно по-своему достоверно.

Изначально, согласно ему, славяне поклонялись и приносили положенные обычаем жертвы («клали требы») «упырям и берегиням». Упыри в славянской мифологии — это опасные, враждебные людям потусторонние существа. Берегини, в противоположность, — души-охранители, защитники людей. Здесь отражается самый древний, первобытный этап развития религии у предков славян. В ту отдален-

ную пору (когда, строго говоря, и самих славян еще не было) люди поклонялись грозным духам окружающей природы и силам загробного мира. Но собственно богов, с личными именами и надмирным могуществом, они еще не знали. Иными словами, здесь отражены первобытные верования еще эпохи каменного века. Славянские слова «берегиня» и «упырь», естественно, гораздо более поздние.

Затем, продолжает средневековый писатель, славяне стали «класть требы» Роду и рожаницам. Под довольно поздним восточнославянским именем бога-предка «Род» в тексте выступает древнейший небесный бог, Небесный Отец, родоначальник богов и людей. Дочери Рода, рожаницы, воплощают животворящие, родящие силы природы. Этот образ отчасти восходит к древней Богине-Матери, олицетворению плодоносной Земли. Здесь отражается религия прямых предков славян, расселившихся в Восточной Европе в III тысячелетии до нашей эры. Мы вступаем в полосу более реальных исторических припоминаний, хотя сохранность их и загадочна. Мать-Земля, во всяком случае, входила в число верховных божеств и самих славян.

Небесный Отец, Отец-Небо, возглавлял пантеон древних индоевропейцев. Имя его само в переводе означает «[ясное, сияющее] Небо». Оно находит продолжения во многих именах богов в мифах разных индоевропейских народов — балтийский Диевас, германский Тиу или Тюр, греческий Зевс, римский Юпитер, индоарийский Дьяус Питар. Последние две формы прямо отражают древнее сочетание «Небо-Отец». Этот бог сравнительно редко выступал действующим лицом мифов. Но он считался всеобщим родоначальником, воплощением неба и небесного солнечного света, дня. Земля — оплодотворяемая Небом супруга. В обществе индоевропейцев Небесный Отец являлся жреческим богом, покровителем священной мудрости и ритуала. Он предстал в качестве патриарха, отца-родоначальника большой божественной семьи. Ее члены именовались по его имени, но во множественном числе. Отсюда, в том числе, древнеарийское название богов **daiva* и его аналоги в латинском (*deus*), кельтских, германских, балтийских языках²⁵⁸.

Однако в славянских языках таких аналогов мы на первый взгляд не видим — ни для имени верховного божества, ни для общего названия богов. В последнем качестве выступает выразительный иранизм — уже названное слово **bogъ* «бог, удача». В нем видели и заимствование из скифского **bağa* «участь, доля, бог»²⁵⁹, и родственное ему²⁶⁰. Против версии заимствования в точном смысле свидетельствует полное отсутствие синонимов в праславянском. Остается признать, что восприятие протославянами этого слова произошло еще до рождения

праславянского языка. Причем восприняты оказались и некоторые родственные слова — праславянское *božььъ/božььъisa «принадлежащее божеству, святилище», и даже имена вполне арийского облика²⁶¹. Это свидетельствует скорее в пользу крайне древнего, доскифского и дославянского заимствования. Посредниками в нем могли выступить тшинецкие предки лужицких племен. Возможные причины произошедшего замещения мы рассмотрим ниже, при рассмотрении вопроса о «царской» власти в обществе протославян.

Что касается имени верховного божества, «Небесного Отца», то его отголоски видят в позднейшем божественном имени «Стрибог»²⁶². Унаследовал некоторые его черты восточнославянский Род, о чем сказано выше. Таким образом, по крайней мере идея высшего небесного божества сохранялась у славян долго. Сохранилось и родственное, хотя едва ли осознаваемое в этом качестве уже в глубочайшей древности слово «день»²⁶³. Исчезло даже прежнее обозначение «ясного неба» — во многом естественно с учетом нарастания уровня осадков на протяжении всей поры складывания праславянского языка. Единственным словом для обозначения неба у протославян стало *nebo — почти точно сохраненное индоевропейское название туч, неба облачного²⁶⁴. Кстати, подобные климатические изменения уже могли вести к отказу от поклонения «ясному Небу» в пользу бога грома и дождей. Явление это отмечено в той или иной степени у всех северных древнеевропейцев. Другое дело, что причина — далеко не единственная.

Известно, как бы то ни было, древнерусское имя божества или духа «Див». С ним перекликаются название низших природных духов в польской и южнославянской мифологиях — «дивы». Сюда же относят обширный круг слов от «дикий» до «диво», «дивный». Близость к имени древнего высшего божества очевидна, но происхождение и взаимосвязи всего словарного гнезда загадочны. Одни исследователи отказываются признавать здесь родство, а в значении «злой дух» видят очень позднее заимствование из иранских²⁶⁵. Другие же полагают, что здесь мы имеем отголосок имени древнего индоевропейского божества. Разброс значений объясняется либо снижением первоначального образа, либо пониманием диких животных как принадлежащих богу²⁶⁶.

С учетом сохранения имени «Диевас» в балтийских мифологиях последний вариант представляется более убедительным. В то же время переосмысление и снижение имен «Див», «дивы» действительно можно связывать с иранским влиянием. Впрочем, следует помнить, что само такое снижение в очень разных формах проходило у разных иранских племен. Как раз северные племена, скифо-сарматы, не

считали дэвов злыми духами²⁶⁷. Подытоживая, можно заключить — протославянам имя верховного бога в форме *Dǫvъ или близкой было известно. Однако древнее собирательное обозначение богов как его детей у них очень рано заменилось словом «боги».

Гораздо определеннее и понятнее ситуация с почитанием богини Земли, супруги Неба. Как уже говорилось, она высоко чтилась славянами еще спустя тысячелетия после распада индоевропейского единства. По общим индоевропейским представлениям, Земля от брака с Небом порождает все живое, в том числе людей. Она — дарительница земных вод, поддерживающей жизнь влаги, «земных соков». С этим связан древний ее эпитет — славянское «Сыра», иранское Suga. В то же время роль Богини-Матери в подчеркнута патриархальной древней индоевропейской религии смотрится довольно скромно. Земля там персонаж второго плана. Складывается впечатление, что в европейских религиях эта роль неожиданно и довольно серьезно возросла. При этом именно в балтославянских языках индоевропейское название Земли сохранило значение личного имени. У славян это Земля, Земля-Мать, Мать Сыра Земля. У балтов — Жемина («Земная» богиня). С другой стороны, весь комплекс связанных с этим божеством представлений лучше всего сохранился у древних греков. Они почитали Богиню-Мать под различными именами, в разных ипостасях. Именно здесь четче всего видна вторая сторона образа Великой Матери — воплощающей и жизнь, и смерть, порождающей буйные стихии и чудовищ, требующей жертв²⁶⁸.

В качестве священного животного Богини в индоевропейской еще традиции выступала мышь. Она рассматривалась как проводник в принадлежащий Богине иной мир, как воплощение самой Богини — прежде всего, в посвячительных и похоронных ритуалах. Если Небесный Отец увязывался со зрячестью, днем, то Богиня по закону противоположности — со слепотой, ночью. Так представляется она особенно в страшной, потусторонней своей ипостаси. И это сближало ее (в том числе и у позднейших славян) с существами, относящимися к классу «мышей» — летучими мышами и кротами. Сюда же относились и другие грызуны — сурки, суслики. Связь грызунов с Богиней как воплощением смерти объясняют их ролью разносчиков и вестников чумы, от которой страдали предки европейцев на юге²⁶⁹. С другой стороны, символом и посланницей Богини как владычицы земного, Среднего мира и его животворящих сил, как дарительницы весны и плодородия выступает пчела²⁷⁰.

«Темная» сторона образа лишь на первый взгляд кажется подавленной в общей индоевропейской религии. Она открыто пробуждается почти во всех европейских. Отголоски устрашающей Великой Ма-

тери видим в славянских мифологических персонажах, таких, как Яга или Марена. Нечто подобное, кстати, проявляется и у индоариев — сравнительно поздно, уже после завоевания Индостана. Не уместно ли проводить здесь аналогии? Мы еще вернемся к этому вопросу.

Первоначально в индоевропейской религии Небо-Отец рассматривался также и как воплощение Солнца²⁷¹. Однако еще в пору индоевропейского единства появилось представление об особом божестве Солнца. Божеством этим мыслилась Дочь Неба, одна из пары или тройки божественных близнецов. Именем этой богини являлось индоевропейское обозначение светила, отразившееся и в славянском слове *slъnъse, «солнце». С другой стороны, Дочь Неба продолжала сознаваться и как Дочь Солнца — тогда Солнце (под тем же именем) представляли по-прежнему в мужском обличье. Так запутанная эволюция мифа привела к разнобою в определении пола божества. Разнобой возникает уже в древнейших индоевропейских и сохраняется в балтославянских мифах. У славян на позднейшем этапе их язычества Солнце обычно предстает мужчиной — так же, как у греков и индоариев. В балтийском фольклоре Солнце (Сауле) — женщина, так же как у германцев. Причем образ Солнцевой Девы известен и у славян, а у балтов вместо Сауле может выступать Солнцева Дочь. Индоевропейская мифология, как и все первобытные, не могла отличаться догматической цельностью и не существовала в застывшей, по сути мертвой литературной форме.

Одним из центральных мифов древних индоевропейцев был «близнецный», посвященный Детям Неба/Солнца. В религии этому мифу соответствовал культ божественных близнецов, с которыми связывались разные небесные тела и явления. Обычно говорится о двух братьях Детях Неба и сестре Дочери Неба/Солнца. Близнецы-мужчины представляли в образе сначала колесничных бойцов, затем всадников. Им принадлежит небесная колесница, с которой отождествлялось созвездие Большой Медведицы (Кола у славян). Затем она приписывалась или Солнцу, или богу грозы. Колесо превращается в символ солнца, а словосочетание «солнце-колесо» — в устойчивый поэтический образ. В близнецном мифе речь шла о кровосмесительной связи братьев или одного из них с сестрой. Кровосмешение осуждается и пресекается другими богами, полагая начало новому устройству мира. Устройство мыслилось как строго двоичное, начиная с разъединенности изначально единых родителей Неба и Земли. На человеческом уровне разделялось индоевропейское общество — на две кровнородственные группы, члены которых вступали между собой в браки. Одна из этих «фратрий» мыслилась связанной с «ведением», священной мудростью, другая — с военной

властью и силой. Весь миф понимался как предание об установлении брачных и общественных законов²⁷².

Развитие этого первоначального мифа создало различные его варианты и сочетания персонажей. Иногда мрачный мотив кровосмешения так или иначе затушевывался, иногда — сохранялся. У славян мы находим его в мифе о кровосмешении Мары со своим братом и последующем наказании — мифе, сохраненном славянами восточными в обрядности дня летнего солнцестояния, «Ивана Купалы». Если Солнце понималось как женское божество, Солнцева Дева, то в качестве ее супруга-брата выступал обожествляемый Месяц. Имя божества и название светила *mēsē индоевропейского происхождения. Так на основе близнечного возник новый миф — о «небесной свадьбе». В балтославянских версиях Месяц уже, как правило, не брат Солнца или Солнцевой Девы. Описывается торжественная свадьба, устраиваемая богом-громовержцем. Но мотив наказания сохраняется. За первой образцовой свадьбой следует первая супружеская измена — Месяц изменяет жене, обычно с богиней Утренней Зари или Звезды (Денницы). Громовержец карает изменника, рассекая его пополам (объяснение фаз луны)²⁷³.

Впрочем, пол, количество и роли персонажей мифа постоянно менялись. Это отражало общую неустойчивость мифологического облика светил у индоевропейцев. Луна могла предстать и в женском обличье, чему способствовало ее второе, опять же еще индоевропейское название — *luna «луна, светило»²⁷⁴. Тогда она являлась сестрой или супругой Солнца — что противоречило первоначальному распределению ролей. Зато соответствовало представлению о Небе-Солнце — Луна оказывалась небесным ликом Богини-Матери. Звезды обычно обожествлялись в женском обличье, и само балтославянское слово «звезда» (праславянское *zvězda) женского рода²⁷⁵. Но древнее имя разлучницы-Денницы было перенесено у балтославян на божественного всадника, вестника нового года, унаследовавшего черты древних богов-близнецов. Эволюция в общем понятна: вестница солнца — вестник нового, летнего солнца. У балтов это Усиньш, коему может соответствовать восточнославянский Усень (Авсень)²⁷⁶. Все это, вместе с естественным стремлением очистить наиболее первобытные черты своей мифологии, вело у балтославян и их соседей к разрушению древнего мифа. От одних его мотивов остались смутные следы, от других — разнящиеся варианты, в целом сводящиеся к «небесной свадьбе».

Животным символом колесничных богов-близнецов, их тотемным воплощением являлись кони. Недаром балтийский Усиньш становится конским богом. Изображение пары коней-близнецов,

«коньков», делалось как оберег при изготовлении орудий труда и поясов, возведении домов и памятных знаков у самых разных индоевропейских народов. Иногда «коньки» сопровождались обозначениями солнца — как иллюстрация к мифу о близнецах, ревниво оберегающих свою солнечную сестру. Строительству дома у славян, балтов и германцев сопутствовало жертвоприношение коня. Однако уже в индоевропейскую эпоху конь начинает считаться и символом бога-громовержца, и ему начинают приносить коней в жертву²⁷⁷.

Уже по сказанному выше заметно, как постепенно выдвигается на все более заметное место в религии и мифологии Бог-Громовержец. Балтославяне одни с минимальными изменениями сохранили индоевропейскую форму его имени — у славян Перун, у балтийцев Перкунас, Перконс. Но параллельные формы есть и в других индоевропейских языках. Древнего происхождения и звукоподражательный эпитет Перуна — у славян Додол, у балтийцев Дундулис (у германцев Донар). Первоначально Перун занимал подчиненное и в то же время противостоящее положение по отношению к верховному богу, Небу-Отцу. Он выступал как воплощение «плохой погоды» (праславянское *dǫždь) в противовес даруемой Небом «солнечной». Одновременно он являлся покровителем военного дела, воинской «фратрии», и ремесла. С другой стороны, оба верховных божества выступали и как помощники земледельца, покровители плодородия. Постепенно и у ариев, и у древнеевропейцев Громовник начал теснить Небесного Отца. Первые признаки этого появились еще в общую индоевропейскую эпоху, как можно видеть в мифе о «небесной свадьбе». Громовержец выступает здесь устроителем Космоса, присваивает небесную колесницу — прежний атрибут Неба-Солнца или его детей. Именно он «рассекает» древний нерасчлененный мир, отделяя день от ночи, небо от земли, мужское от женского, «священное» от «воинского»²⁷⁸.

Местообитанием Громовержца считалась высокая гора, сливающаяся с индоевропейским образом «каменного неба». С «горами» или «скалами», на которых пребывает бог, ассоциировались у древних индоевропейцев облака и тучи. На горе Громовержца представлялась дубовая роща, а дуб считался его священным деревом. Громовержец как бог-воин наделялся оружием. Молния — это его боевой «молот» (сами слова, как полагают, родственны). Когда гремит гром и бьет молния, божество бросает на землю «камни» — белемнит, «Перунов (Перкунасов) камень» славянских и балтийских мифов²⁷⁹. Священное животное громовержца, его тотемный двойник и воплощение — бык. Именно быков чаще приносили ему в жерт-

ву²⁸⁰. В качестве же тяглового или ездового животного Громовержца (а иногда и богов вообще) выступают козлы²⁸¹.

Дальнейшему росту значения Громовержца у древнеевропейских племен может быть немало объяснений. Среди них — усиление военной знати, рост роли ремесла и мастера-металлурга. Повлияли и климатические изменения, когда «плохая погода», «дождь» в северных лесных широтах, постепенно становилась нормой. Во всяком случае, уже у балтославян Перун — Перкунас считался верховным богом. Лишь память о его возвышении на место все более пассивного Неба-Отца сохраняется в некоторых мифах. Выдвижение Громовержца в центр пантеона сопровождалось складыванием представлений о разных его ипостасях. Эти представления отразились в балтославянском еще присловье или ритуальной формуле: «Перунов (Перкунасов) много». Чаще всего ипостасей насчитывали четыре, и число считалось священным — из дней недели Громовержцу всегда посвящался четверг²⁸².

Эта стадия истории славянского пантеона в «Слове о том, как pagánye поклонялись идолам» — последняя. Автор пишет, что после Рода славяне поклонялись уже «Перуну, богу своему». Вместе с тем процесс утверждения Перуна на первом месте был медленным и неровным. У славян, благодаря балтославянскому наследию, он первенство более-менее закрепил к раннему средневековью. Но у германцев, например, фигура Громовержца вновь ушла на второе место.

Соперником Громовержца в этом случае выступал уже не столько отодвинувшийся в заоблачные выси Небесный Отец, сколько индоевропейское божество загробного мира, чье имя образовывалось от корня *Uel²⁸³. Этот древний бог уже у индоевропейцев выступал противником бога грозы и в мифе — так называемом «основном». Балтославянам этот персонаж хорошо известен — у славян как Велес, Волос, у балтийцев как Велс, Велняс. Древнейший его образ, восстанавливаемый на основе мифов различных индоевропейских народов, — гигантский змей. Космический Змей, поддерживающий и разрушающий миры, властвующий потусторонним, покровительствующий магам — образ всемирно известный. В религии разных народов он получал разное развитие. У индоевропейцев Змей повелевал духами предков, поддерживал равновесие между миром умерших и миром живых, между людьми и богами. Он владел небесными водами, но лишился их в битве с Громовержцем. Постепенное разделение древнего образа Небесного Змея на ипостаси и его парадоксальная переключка с образом Небесного Отца отражаются в индоарийских мифах. Здесь рядом с чудовищами Валою и Вритрой мы находим родственное имя благого Варуны, воплощающего небесный Океан, породивший все живое.

Само индоевропейское имя Змея производно от названия подвластного ему царства мертвых, умерших предков, владыкой которых он является. Мир мертвых отделяют от мира живых священные воды, до неотличимости сливающиеся с небесным Океаном. С другой стороны, оказывается имя связано и с обозначением власти, в том числе священной, дающей богам (славянское *volstь). Связано и с понятиями магической, «поэтической» речи, заклинания (славянское *veleti). В «Слове о полку Игореве» певец-чаровник Боян именуется «Велесовым внуком». Все эти черты вновь сближают Змея с его неожиданным двойником — Небесным Отцом, как и противостояние Грому Грому. Но Змей — божество отнюдь не небесное или как минимум низвергаемое с небес. Если с Громовержцем связан образ могучего дерева, горы, «верха», то со Змеем — долины, воды, «низа». Так или иначе связан он и с общественным «низом», хотя воплощает, казалось бы, идею власти. В разных индоевропейских традициях Змей и его продолжения выступают покровителями рядовых общинников, в первую очередь скотоводов, дарителями богатств. Богатство же — главное средство укрепиться для «простолюдина», не жреца и не воина. С другой стороны, никуда не пропадает и власть Змея над дикой, необузданной природой, которую он изначально, с глубин каменного века, в первую очередь и воплощал.

Все эти сложные переплетения смыслов привели к тому, что в ряде европейских традиций владыка загробного мира (перестав уже осознаваться как Змей) вышел на первые позиции в пантеоне. Таков Один, Водан, Валль, властелин чертога мертвецов Вальхаллы, порождающий и убивающий героев для своей загробной дружины, покровитель чародеев и поэтов — в германских мифах. Таков Дагда, Бран, Эохайд, владыка потустороннего мира, космический интриган и провокатор, покровитель чародейства — в кельтских мифах. Таков же во многом и славянский Велес, хотя в отличие от своих «собратьев» он-то как раз сохраняет подчас черты «змея», «лютотого зверя» даже в средневековых поверьях. Эти персонажи остаются во многом «темными», соперниками «светлых» громовых и солнечных божеств, но вместе с тем оттесняют их, превращаясь в гарантов равновесия мира. Собираатель душ умерших и их владыка предстает как всеобщий отец, «Всеотец» — общий эпитет скандинавского Одина и ирландского Эохайда. Все это напоминает, что первобытный человек не делил богов на «добрых» и «злых» в нашем понимании.

Что касается славян, то на периферии славянского мира «велесические» традиции держались прочно. Это заставляет думать о «велесическом» характере и самого протославянского пантеона, который мог разделять эту черту с кельтским и германским. Не в этом ли за-

ключалась одна из причин обособления предков славян в балтославянском единстве? Вопрос, на который твердого ответа дать нельзя. Во всяком случае, и здесь мы видим срединное положение славянства между балтославянами и западными древнеевропейцами. Отличие от последних, однако, заключалось в том, что у славян в чистом виде сохранился и «основной миф». Это ограничивало возможности для развития «велесической» религиозности.

Сюжет «основного мифа» на основании языковых и фольклорных данных воссоздается с высокой степенью точности²⁸⁴. Основные его черты достались славянам в наследство от балтославян и древних индоевропейцев, а могут восходить и к более глубокой древности. Битва Громовержца со Змеем знаменует переход власти над мирозданием от древних олицетворений Хаоса и стихийных сил природы к молодым богам, строителям организованного Космоса. В мифе индоевропейцев противник Громовержца похищает у него скот и запирает небесные воды. Иногда миф рассказывает о похищении или измене жены Громовержца. С другой стороны, Богиня может выступать и как его помощница. Громовержец вступает в бой со Змеем и преследует его, меча стрелы-молнии. Враг пытается скрыться, но Громовержец раз за разом поражает его. Иногда, впрочем, говорится о временной победе Змея, который калечит или даже убивает Громовержца. Но в конце концов, враг оказывается повержен небесным огнем-молнией, и на землю проливается живительный дождь освобожденных вод. Тело врага рассекается на части и разбрасывается, что завершает переустройство мира, переход к Громовержцу власти и силы.

Миф повествует о первой грозе, ставшей прообразом последующих гроз. В нем Громовержец предстает высекающим первый огонь или выковывающим себе новое «громовое» оружие. Образ змееборца-кузнеца или кузнеца как помощника громовержца-змееборца очень характерен именно для балтославян. Образ помощника (как Кальвис у балтов), конечно, первичен. События мифа циклически повторяются, что особенно заметно тоже в балтославянской традиции. Здесь Перун, или Перконс, преследует своего противника каждое лето, поражая его громами, хотя тот принимает разнообразные обличья. Действие мифа происходит в «мифологическом времени», регулярно повторяющемся относительно реальной истории. На человеческий взгляд, оба божественных персонажа оказываются «умирающими и воскресающими».

Этот мотив подчеркивался в воспроизводящем «основной миф» индоевропейском ритуале кровавого жертвоприношения — животного или человеческого. В нем «основной миф» сопрягался с мифом о сотворении мира из частей тела первосущества. Таким первосуше-

ством, разрушаемым на части и приносимым в жертву ради обновления мира и его плодородия, мыслился именно загробный бог. Таким образом, победа над ним Громовержца обретала еще одно измерение — как первая жертва, начало и прообраз религиозного ритуала. А сам Змей закреплял исконную функцию Всеотца, источника всякой жизни, возвращающейся затем к своему истоку, в загробный мир. Части тела жертвы соотносятся с частями мироздания (обычно с двенадцатью). Человеческая жертва, копирующая первую жертву божества, при этом считалась высшей. Но постепенно, по мере развития общества и религии, ее заменяли жертвоприношения животных. Иерархия замен в индоевропейской традиции по нисходящей — конь, бык, овца, свинья, собака. Вся система жертвоприношений — вплоть до своей страшной кульминации — еще в наличии у индоариев и хеттов II тысячелетия до н.э. Помимо сезонного «обновления» в природе, ритуал подобного животного жертвоприношения применялся и при врачевании — где животное выступало замещением больного²⁸⁵.

Сезонное обновляющее жертвоприношение такого рода было известно большинству индоевропейцев в Европе. Его следом являются многочисленные карнавальные обряды германцев, романцев, славян, завершающиеся похоронами, разрыванием или сожжением чучела или куклы²⁸⁶. Описанные в источниках более древние соответствия не оставляют сомнений, что еще на заре античной эпохи жертва была вполне реальной и могла быть человеческой. В этом самом по себе нет ничего удивительного. Однако обращают на себя внимание детали. Жертва в этих обрядах отождествляется не столько со старым, сколько с молодым богом, с олицетворением организующих и животворящих сил природы. Это ритуальная замена «священного царя», представляющего благоустроенный космос на земле. Собственно «царь», живой и невредимый, оказывался символом того же божества — но уже воскресшего. Жертвоприношение приносилось богине Земли²⁸⁷. Дополняет общую картину полное отсутствие собственных карнавальных обычаев у балтийцев с их чисто «перунической» мифологией.

Индоевропейская религия была, как уже говорилось и как явствует из всего вышеизложенного, вполне патриархальной. Это соответствовало и устройству общества. Но культ «Богини» в обеих ее ипостасях отнюдь еще не был подавлен и создавал все условия для реакции. Возможно, и у индоевропейцев обряд сезонной жертвы как-то был связан с Землей, а жертва понималась как замена «священного царя». Но для них это скорее пережитки. По крайней мере, не те яркие смыслы, которые мы наблюдаем в античной Европе. Причин

для возрастания культа плодородия и у древнеевропейцев, и у греков с фракийцами было достаточно. Трудность занятий земледелием и скотоводством в Европе бронзового века сама по себе могла увеличить значимость божеств плодородия. Но нельзя сбрасывать со счетов и вероятность внешнего воздействия. Тем более источник такого воздействия очевиден.

Самые яркие свидетельства о сезонных жертвах Богине группируются в основном на Балканах, в прилегающих областях Малой Азии и в связанной с этими регионами Италии. Именно на Балканах и отчасти в Малой Азии находилось ядро ярко выраженной и довольно высокой матриархальной культуры. Северным очагом этого круга, далеко не отсталым, являлась трипольская культура²⁸⁸. Безотносительно к тому, были «трипольцы» передовым отрядом родственных индоевропейцам племен или нет²⁸⁹, их кровь текла в жилах балтославян и древнеевропейцев эпохи бронзы. Причем если терпимость (если не покорность) к «женским» культам вполне могла переходить от «трипольских» предков по мужской линии, то сами культы, конечно, передавались по женской. А по материнскому родству туземный элемент был представлен у индоевропейцев гораздо сильнее. Культ Богини в итоге был унаследован и слился со схожими и родственными обычаями самих индоевропейцев. Самый мощный удар «матриархальной реакции» пришелся по балканским племенам, происходившим по крови и плоти в значительной части не от индоевропейских корней. Вместе с расселявшимися балтославянами и венето-иллирийцами «трипольская» религия распространялась дальше на север. Слабее всего импульсы эти проявились у балтийцев, но зато захватили древнейшее славянство. Точно так же захватили они германцев и особенно кельтов, сталкивавшихся в своем расселении и с другими матриархальными культурами «Старой Европы».

Имеет смысл сопоставить эту гипотетическую картину с гораздо лучше прослеживаемой ситуацией на другом конце индоевропейского мира, у восточных арийских племен. Пантеон индоариев Ригведы и даже Атхарваведы подчеркнуто патриархален, Земля почитается только в паре с Небом, а из женских божеств сколько-нибудь заметную роль играет совершенно не хтоническая Ушас, богиня утренней зари. Однако дальнейшее развитие индийской религии шло по пути увеличения значимости женских божеств и даже зарождения мистериальных женских культов (шиваистские «йогини» средневековья). Процесс этот явно связан со взаимным смешением ариев и аборигенов Индостана и начался (вне поля официальной ведической веры) еще в первобытную эпоху.

В этом убеждает сопоставление с первобытными верованиями горцев Гиндукуша. Религия нуристанцев в целом производит впечатление не менее патриархальной, чем ведическая. Хотя сведения о ней позволяют предположить, что матриархальные культы пережиточно существовали еще и во вполне «мужском» обществе доведической эры. У нуристанцев был развит культ богини-матери Дизиани, которая к тому же именовалась «Жрицей» (при отсутствии, насколько известно, такого титула в реальном обществе)²⁹⁰. Имелись и иные женские божества, в том числе скорее демонической природы²⁹¹. В сфере ведения женщин оставался мрачный и печальный заупокойный культ и некоторые другие «нечистые» культовые действия — например, ритуал родов. Высказывались предположения о существовании закрытой для мужчин области женских верований и женской духовной иерархии, но она не проявляла себя заметно²⁹². Сезонная жертва весной, кстати, у кафиров будущего Нуристана также приносилась, — это был козел, судя по обстоятельствам обряда, заместивший человека, но выбирал жертву шаман-пшур²⁹³. У дардов же, близких по своему общественному и культурному развитию к ведическим ариям, мы имеем развернутые сведения о запретном женском культе наподобие тайного союза. Сведения эти, с «шабашами» и регулярным принесением в жертву мужчин (впрочем, под видом тех же козлов), поразительно напоминают европейские легенды о «религии ведьм»²⁹⁴.

На основе всего этого можно предположить, что «матриархальная реакция» у индоевропейцев развивалась под влиянием внешних контактов, а с другой стороны — и внутренних противоречий. Например, частичное изъятие земледелия из сферы женской ответственности вполне могло вызвать своеобразный «социальный шок». Достойно, однако, замечания, что формы этой реакции совпадали на разных концах индоевропейского мира — что заставляет подозревать общие индоевропейские основания для нее.

Змеоборческий «основной миф» имел и иной вариант. Тут главным героем выступал не громовый, а солнечный бог — то есть изначально Небесный Отец. Противником же его — Змей Нижнего Мира, живущий в корнях связывающего миры Мирового Древа. Этот вариант более древний, но он все же сохранился у некоторых индоевропейских народов. Так греческий Аполлон поражает змея Пифона, а у южных славян солнечный Божич побеждает «старого бога» Бадняка. Победа символизирует-отмечает зимний поворот солнца на «лето», начало нового годового цикла и омоложение всего мира. Победа Солнца трактовалась как его возрождение — что тоже напоминает «основной миф»²⁹⁵.

Этот миф тоже воспроизводился в ритуале — в обрядах, связанных с зимним солнцеворотом. Общим европейским являлся обычай сжигать в честь окончания годового круга полено («рождественское полено» в христианской Европе). Лучше всего этот обычай сохранился у южных славян — вместе с наименованием полена «Бадняк». Бадняк понимался как воплощение «старого бога», косности и хаоса²⁹⁶. Некоторые исследователи видят и в этом ритуале замену древнего жертвоприношения — точнее, обычая «проводов на тот свет», изгнания или убийства немощных стариков. Приводятся свидетельства преданий и параллели из разных фольклорных текстов. Выводы об отправлении стариков как представителей общества, посланцев на «тот свет» обосновываются на разнородном материале. Причем к сравнению привлекаются обряды почти всего годового круга²⁹⁷. Действительно, такие обычаи известны многим первобытным народам. Знали их и некоторые славяне²⁹⁸. Однако следует понимать, что это был пережиток давно ушедшей эпохи. Сама общность совпадающего до мелочей обычая сжигать на солнцеворот именно полено указывает на древнеевропейскую или даже индоевропейскую древность уже такого обряда. К последнему ведет и нуристанская аналогия, хотя она же и делает очевидным «замещающий» характер древесной жертвы. Кафиры Гиндукуша разрезали и сжигали на зимнее солнцестояние сделанные из дерева фигуры людей и животных. Обряд был призван приумножить скот (и, вероятно, способствовать воспроизводству населения)²⁹⁹.

Возвращаясь к европейцам, надо отметить, что при низкой продолжительности жизни в лесной полосе любой «зажившийся» вполне мог считаться у суеверов носителем зла. Подлинной основой для возникновения подобных обычаев являлось циничное стремление общины на грани голода регулировать свою численность. С другой стороны, на мифологическом и «идеологическом» уровне это находило довольно прямолинейное выражение в идее общего запаса жизненных сил — «зажившийся» «заедает чужой век»³⁰⁰. Однако у древнеевропейцев это постепенно вступало в явное противоречие с патриархальным строем, который весь основывался на идее почтения к старшим. Изначально подобного противоречия не существовало, напротив — именно почтение к старику делало его идеальным посланцем в потустороннее во имя поддержания равновесия между жизнью и смертью. Уходом стариков в иной мир обеспечивались процветание и плодородие, круговорот жизни. Но по мере развития общества именно это вопиющее противоречие, вместе со страхом за собственную судьбу в будущем, выступает на первый план. Это отмечается и в славянских преданиях об отмене жестокой тради-

ции³⁰¹. Неудивительно, что еще в глубокой, дославянской древности произошла замена происходившего на символическое сожжение дерева. Изначально сжигали живое священное древо, коему до того в течение праздника воздавался почет³⁰². Впрочем, само сохранение памяти об отмененной и осужденной жестокости в преданиях могло способствовать ее возрождению в тяжелые времена — вплоть до средневековья.

Еще один персонаж, связанный с силами Нижнего Мира, — древнее индоевропейское божество с именем от корня *Mer-/Mor-. Персонаж этот воплощает смерть, но имя перекликается также с индоевропейским названием моря, а мифы разных народов показывают весьма широкий круг значений. Этот круг охватывает идеи плодородия земли, животворящих и разрушительных вод, смерти и возрождения. У славян имя соответствующего персонажа — *Мога «Мора», близкое со словом *могъ «мор», но созвучное и с *могъе «море». Позднее это существо рассматривалось как вредоносный дух или божество, воплощение смерти, ночного кошмара или удушья. Допускают, что в балтославянской мифологии это имя носила неверная жена Громовержца, наказанная им и ставшая воплощением смерти. Отмечено оно (с переосмыслением «Мара», то есть «призрак») и в купальском фольклоре восточных славян. На основе последнего воссоздается образ «ведьмы», соблазнившей брата за кровосмешение и покаранной за это. Все эти варианты находят соответствие уже на индоевропейском уровне, где божество с именем *Мог- было как-то связано с близнечной мифологией³⁰³. У балтославян Мора или Мара оказывалась темным двойником Земли-Матери, так же как Змей — двойником Неба-Отца.

Этим исчерпывается круг верховных божеств и персонажей центрального мифологического круга, унаследованный протославянами от индоевропейской эпохи. Однако известны и некоторые второстепенные в индоевропейскую эпоху божества, игравшие позже немалую роль в славянском пантеоне.

На первом месте среди таких — обожествленный Огонь. Уже у индоевропейцев разные виды огня различались. У протославян имелось три слова со значением «огонь», все древнего происхождения. Священный огонь, оберегаемый и почитаемый, сам по себе именовался *атга. Это еще один выразительный иранизм в религиозной области — точно так же священный огонь и божество Огня именовались у иранцев. Огонь как активная сила, как божество — *Огнь, «Огонь» (прямое соответствие индоарийскому Агни). Наконец, обычный огонь очага или костра (впрочем, также чтившийся древними предками) обозначался *ругъ. Последнее слово уже в балтославянскую

эпоху уступало место «огню», и у славян приобрело в итоге сниженное значение «остатки огня, зола». Соответственно, остались только два первых понятия. Огонь стал пониматься как воплощение всякого «огня», живая священная стихия. Отсюда устойчивые в фольклоре балтославян определения вроде «живой огонь», «святой огонь». Обоожествление Огня сопрягалось с огромной его ролью в ритуале жертвоприношения и в связанном с ним приготовлении пищи, а также и в обряде трупосожжения. Старейшая форма этого почитания — поклонение домашнему очагу, при котором готовящий пищу человек воспринимался как священнодействующий. С другой стороны, Огонь воплощал и разрушительные явления — пожар, засуху³⁰⁴.

Древние индоевропейцы обоожествляли и другую стихийную силу — Ветер. При всей важности его для земледельца место его в пантеоне гораздо скромнее. Тем не менее, и это божество индоевропейского происхождения, судя по индоарийскому богу Вате. Вата точно соответствует обоожествленному Ветру славянского фольклора. Имя божества здесь — просто название ветра (праславянское *Vetrъ, *Vetrilo). Движение воздуха предстало в мифе как дыхание бога. Но Ветер наделялся и иным именем, со значением «Веющий» — отсюда имя близкого Вате индоарийского божества Ваю. В этой второй ипостаси Ветер первоначально предстал в облике чудовищного, иногда одноглазого великана — таковы ваюги или уаиги осетинского эпоса. И таков же восточнославянский Вий. Похожие на последнего персонажи выступают в других славянских легендах олицетворениями разрушительного урагана, Вихря. Вий — еще один отголосок древнего бога ветров. С другой стороны, у славян, греков и германцев сохранилось почитание четырех братьев-ветров, дующих с четырех сторон света. Северный Ветер, опять же по индоевропейской традиции, обозначался как «Гора» — даже в отсутствие уже гор к северу от областей славянского расселения³⁰⁵.

Вера в неотвратимую судьбу, рок, тождественный смерти и смертному часу, восходит к индоевропейской эпохе. Но обозначения Судьбы у славян — более поздние. Самое древнее из них — Доля, балтославянское по происхождению. Доля представляет собой, как правило, воплощение счастья, благой судьбы, но вполне может оборачиваться и «недолей». Очень древний образ женского божества, «прядущего» судьбу, был известен и славянам³⁰⁶.

Ряд имен богов у славян на каком-то этапе развития их пантеона исчезли. Это относится, в частности, к божеству леса и плодородия, представлявшемуся в полузверином обличье (индийский Пушан, греческий Пан, балтийский Пушкайтс)³⁰⁷. У славян мы находим похожий образ Лесного Царя, лешего — но не соответствующее имя. Это за-

кономерный, пусть и не обязательный, результат табу, естественных для общества, в котором охота играла важную роль.

Кое-что можно сказать и о персонажах низшей мифологии протославян. Некоторые праславянские названия духов имеют точные соответствия в языках других индоевропейских народов. Древним выглядит слово *kuka, родственное литовскому синониму kaukas и означающее как «шишку, вырост», так и домашнего духа в образе карлика³⁰⁸. Культ манов — мертвецов-призраков, требующих приношений от живых — разделялся славянами и италиками. В праславянском находятся два соответствия латинскому — *maпъ, *mana (латинское manes «души умерших») и *maпъja (латинское maniae «призраки мертвых»)³⁰⁹.

Место человека в религиозно-мифологических представлениях определялось в первую очередь его противопоставлением богам как смертного — бессмертным. С другой стороны, человек отделяется и от животных как существо мыслящее и говорящее. Наконец, животные и человек противопоставлялись растениям, которые вместе с тем тоже однозначно наделялись «жизнью». Это двоичное деление живых существ восходит напрямую к индоевропейской эпохе. Среди сохранившихся древних слов — «живой/ живот/ жито», «дышать/ душа / дух» (как общий признак живого), «былье» (растение), «зверь» (дикое животное), «мнить (думать) / мнить (говорить)» (признак человека)³¹⁰.

Человек, с одной стороны, производился от Земли и Неба или прямо из Земли. Но, с другой стороны, он оказывался и подобием космического «первочеловека», расчлененного для сотворения мира³¹¹. То есть изначально загробного бога, «Всеотца» древнеевропейских мифов. Здесь последний опять оказывался двойником «Небесного Отца», а нередко и прямо божественным супругом Земли.

Между миром людей и миром богов, как и в других первобытных мифологиях, оказывается фигура культурного героя, родоначальника людей и дарителя благ. Подобные образы отмечены у разных славянских народов начиная с раннего средневековья. Фигуры такого рода были и в мифологии протославян, и в мифологии древних индоевропейцев. Многие мотивы, приписывающиеся отдельным героям-предкам в позднейших славянских мифах — скажем, изобретение колеса и плота, начало кузнечного дела, изготовление земледельческого орудия, — гораздо древнее этих мифов. Это наследие прежних эпох. Первоначальный культурный герой являлся еще в полном смысле слова полубогом, сверхъестественным существом. При возможном наличии исторических прототипов он в то же время действовал в сугубо мифологическом пространстве. Через образ Ге-

роя история разворачивалась в миф, а миф — в историю. Следы такого образа не без оснований видят в славянских волшебных сказках. Многие из них имеют не только индоевропейские параллели, восходя к древнейшей поре человеческого общества. В протославянскую эпоху это были еще сюжеты мифа и мифологического эпоса³¹².

Некоторые сказки — остаток индоевропейской мифологии. Среди них — истории о поиске и нахождении героем волшебного средства, дарующего бессмертие. Прежде всего обращает на себя внимание известный сюжет о похищении молодильных яблок. Его версии имеются у греков, скандинавов и балтославян. Золотые плоды бессмертия у балтославян растут на мировом древе, они находятся во власти богов-близнецов или грозовых божеств. Похитителями чудесных яблок могут выступать как боги, строители мира (похищающие их у чудовищ), так и смертный герой³¹³. Для древнейшей эпохи герой и бог-демиург, устроитель мира и создатель его благ, разграничены слабо — если разграничены вообще.

В арийских мифах отмечен полубог или бог с именем Трита Аптья (Третий Водный). Миф о нем в основе удаётся воссоздать. Герой рожден третьим из братьев, вместе с ними отправляется на решение некой трудной задачи. Из-за коварства братьев он оказывается спущенным через колодезь в одиночку на дно Нижнего Мира («третьего» мира после Верхнего и Среднего) и проходит там «три царства». В ходе странствия он обретает «живую воду» и богатства, после чего чудесно возвращается в мир живых. Этот персонаж, являясь прародителем своего племени (Трита, Траэаона в Иране, Таргитай у скифов), в то же время почитался и как одно из водных божеств. Кроме того, Трита, Траэаона и Таргитай — змееборцы. Символика числа «три» видна и тут — чудовище изображается трехговым. Греческий морской бог Тритон доказывает индоевропейское происхождение если не самого мифа, то образа его героя. В славянском же фольклоре известны и сказка о трех подземных царствах, и точно совпадающие с арийским по смыслу имена ее героя — Третея (Третьяк), Водович. Как бы то ни было, в мифе и в сказке вполне распознаются древнейшие мотивы путешествия в иной мир, повторяя древние посвятельные ритуалы и объясняя их. Отдельные элементы сказки (неверность братьев, мнимая смерть, чудесная помощь) легко воспроизводятся и в других. Характерно, однако, что у восточных славян именно эта история «трех царств» — наиболее распространенная из волшебных сказок³¹⁴.

Особое место в религии протославян занимали всевозможные тотемические пережитки, почитание священных животных и растений. О некоторых уже шла речь выше. Однако на первом месте внешне не связанный с фигурами верховных богов, но тоже восходящий к ин-

доевропейской эпохе культ волка. В мифах многих индоевропейцев чудовищный небесный волк — демон затмения, охотящийся за солнцем и луной. Уже для индоевропейской эпохи восстанавливается существование ритуальной практики «людей-волков». С «превращением в волка» были связаны зимние празднества, в ходе которых переодетые в волчьи шкуры мужчины вжимали символические поборы с соплеменников. Человек «становился волком», умыкая невесту или совершая ритуальное убийство. «Человек-волк» наделялся колдовскими умениями, главное из которых — само искусство превращения в волка в буквальном смысле слова, оборотничество. За всем этим видится существование братства «людей-волков», которое объединяло мужчин-воинов и в то же время притягало на «ведение». У балтославян сохранились и поверья об оборотнях (славянские волкодлаки, балтийские вилктаки), и обряды «волчьего месяца»³¹⁵.

Образ мужского воинского братства, наделенного всеми чертами первобытного мужского союза, довольно распространен в славянском фольклоре. И если в сказке он может восходить к временам еще доиндоевропейским, то сохранение и в исторических преданиях (особенно о разбойниках) подчеркивает его актуальность. Фольклор хранит память о многих чертах мужского союза — в том числе об отдельном проживании в «большом доме» с общей «сестрой»-женой. Помнится в нем и об умыкании невест, и о ритуальных убийствах-жертвах³¹⁶.

На древнейшем этапе речь должна идти именно о мужском союзе, в который вступали все мужчины племени по достижении совершеннолетия и откуда они формально выбывали с вступлением в брак. С другой стороны, фактически членами его они оставались и «возвращались» («становились волками») в особых случаях — при акциях устрашения или военных действиях. «Волчий месяц» был основной из таких акций, направленной острием на устрашение нечленов союза (то есть женщин, подрастающих детей, чужестранцев). Вообще, мужские союзы обычно считаются важнейшим средством утверждения патриархальных отношений. Со временем, по мере усиления расслоения в обществе, мужские союзы превращаются в тайные союзы, во многом с теми же, но и с новыми целями. На практике и тайный союз мог объединять значительную часть мужчин племени или даже всех. Иногда, при прочности матриархальных устоев, мужским союзам противостояли женские (выше в этой связи упоминались дарды). Противостояние могло принимать острые формы, вплоть до «охоты на ведьм». У многих первобытных племен тайные союзы, в том числе «оборотнические», доживают до образования государств³¹⁷.

Простейшая форма мужского культового союза, которая должна соответствовать древнейшим этапам его эволюции в индоевропейской Европе, была известна кафирам Гиндукуша. Здесь отмечен, например, союз воинских кланов, покровителем которого считался бог войны Гиш. Коллективными членами союза являлись только некоторые кланы одного из селений — именно те кланы, которые поставляли, по общему убеждению, храбрейших воинов³¹⁸.

Есть прямое свидетельство того, что у балтославянских племен волчий культ еще в железном веке носил общеплеменной характер и в «волчьих» ритуалах участвовали все мужчины. Геродот в V в. до н. э. писал о неврах: «Эти люди, по-видимому, оборотни. Ведь скифы и эллины, которые живут в Скифии, говорят, что раз в год каждый невр становится волком на несколько дней, а затем снова возвращается в прежнее состояние. Рассказывая это, они меня не убеждают, но они... рассказывают и, рассказывая, клянутся»³¹⁹. Не увидеть здесь обряды «волчьего месяца» невозможно. Особенно же важно подчеркивание — «каждый». Речь о восточных периферийно-балтийских племенах милоградской культуры. Те же или сходные обычаи, только в гораздо более жесткой и свирепой форме, сохраняли тогда их соседи и сородичи — андрофаги Геродота. О людоедстве лесных «разбойников» немало припоминаний в фольклоре³²⁰. Геродот подчеркивает, что андрофаги — единственное людоедское племя в Скифии. Однако археологические находки указывают на довольно широкое распространение ритуального каннибализма у неизвестных Геродоту лужицких племен³²¹. Есть основания говорить о существовании «оборотнических» воинских братств, связанных с культом волка или пса, в среде самих скифов³²².

Если по крайней мере у восточной части балтославян обычаи волчьего культа сохранялись в самом простом и прямолинейном обличье вплоть до середины I тысячелетия до н. э., то ранее так было и у остальных. О том же свидетельствуют и общность балтийских и славянских поверий об оборотнях, и вероятная сохранность тайных (уже) союзов до раннего средневековья. Однако еще до окончательного распада индоевропейской общности обстановка начала меняться. С одной стороны, круг посвященных начал сужаться от мужчин племени вообще до мужчин-воинов (что мы видим уже у нуристанцев). С другой стороны, ответом общины, особенно в условиях нарастающей «матриархальной реакции», могло стать выдавливание союзов из общественной жизни. Именно поэтому жители «мужского дома» в лесу превращаются в «разбойников». Именно поэтому в фольклоре и языке германцев и славян образ «человека-волка» уже в глубочайшей языческой древности обретает двойственные

черты. Это не только почитаемый «ведун», «вещун», но и «ворог», «враг», warg — злой колдун, убийца и преступник³²³. Впрочем, возможны и совершенно иные интерпретации этих фактов. Наши знания о взаимоотношении отдельных племен и «кланов», тем паче об их культовых различиях столь далекой эпохи — нулевые. А именно такие различия могли в итоге преломиться и в языке, и в фольклоре.

Складывается ощущение, что в обществе протославян роль «волчьих братств», как бы то ни было, весьма велика. Недаром именно у славян понятия вроде «ведун», у балтийцев означавшие жрецов, имели и второе значение — «волк / оборотень». На каком-то этапе, охватывая всех мужчин племени, союзы вобрали в себя и воинскую, и жреческую функции. Однако имелись силы, им противодействующие, и они подчас оказывались сильнее. Нужно связывать это с усилением матриархальных начал и с появлением затем женщин-жриц, «ведьм». Совсем не исключено, что протославянские земли в конце бронзового — начале железного века были полем битвы двух в равной степени устрашающих для непосвященных религиозных сил. Впрочем, об этом мы можем лишь догадываться по обрывочным свидетельствам языка и фольклора. Последний у всех групп славян сохраняет мифологическое представление о былом «царстве женщин». Миф этот вообще-то известен самым разным древним народам, но у индоевропейцев его распространение ограничено балтославянами и северными иранцами³²⁴.

С культом волка был тесно связан культ медведя. Обращающийся в волка должен был уметь обращаться и в медведя. Во второй части самого слова «волкодлак» иногда видят утраченное балтославянское название медведя. Поклонение медведю отражается и в фольклоре. В славянских сказках сохранился индоевропейский образ героя, рожденного в браке с медведем. Это может быть как раз герой сказки о «трех царствах» — то есть герой-предок. В образе медведя часто изображался персонаж, приносимый в жертву плодородию Земли — медведь мог в этом кровавом обряде заменять «царя»-человека. Название зверя запрещалось произносить, оно замещалось описательными словами, из числа которых и утвердилось в праславянском «медведь»³²⁵. Аналогичная замена индоевропейского названия собаки на «пес» подтверждает, что она выступала в религии балтославян священным собратом волка, «божьей собаки»³²⁶. Наряду с волком и медведем из хищников священным животным считалась рысь³²⁷.

Из других диких животных у славян сохранялось почитание вепря (развитое у германцев, для которых он являлся племенным тотемом), оленя, лося. Особенно же характерно для балтославян почита-

ние дикого быка — тура или зубра. Он еще и в раннее средневековье рассматривался у восточных славян как особое божество (судя по названиям Турова капище, Турова божница)³²⁸.

Напротив, лиса считалась «низким» животным. В животных сказках, широко распространенных по всей Евразии, в том числе и у славян, она оказывается главным плутом-трикстером, воплощением хитрости³²⁹. Животная сказка — далеко не просто «басня», а отражение древних тотемных мифов. Любопытно, что в славянских (и не только) сказках лиса противопоставляется волку и медведю — персонажам жестоким, но прямолинейным до глупости. Имя лисы, как зверя опасного, тоже подвергалось табу и сознательным искажениям³³⁰.

Многие другие животные — скажем, жабы, черепахи, бобры — увязывались в сознании древних индоевропейцев с силами подземного мира. Эти представления вполне унаследовали и славяне. Такие животные не пользовались уважением, считались вредными, однако именно потому могли числиться посвященными потусторонним богам. Это вело к призыву или использованию их в магии и иных обрядах³³¹.

Из растений особенным почитанием и даже обожествлением пользовалась береза, символ «белизны» как чистоты и невинности. К ней прибегали в свадебных и посвятительных обрядах, особенно девушки. Береза находилась в центре летних праздников, когда сговаривали свадьбы. У балтославян почитание березы было распространено особо и много связанных с нею местных названий³³².

Протославяне: черты культуры

В центре картины мира и древнейших индоевропейцев, и позднейших славян находилась священная ось — Мировое Древо. Его изображения и описания встречаются в народной культуре самых разных индоевропейских, и не только индоевропейских народов. Мировое древо пронзает три мира — Верхний, Средний и Нижний, соединяя их. С каждым из миров соотносились особые классы живых существ. Верхнему миру принадлежали верховные боги, светила, дикие птицы. Среднему миру — божества плодородия и хозяйства, природные духи, люди, домашние животные, большинство диких зверей. Нижнему миру — подземные и водные боги и духи, пресмыкающиеся, земноводные, рыбы, членистоногие, черви, большинство насекомых и некоторые звери. Души умерших могут помещаться и «вверху», и «внизу» древа, а также «за морем»³³³. Уже эти варианты вновь напоминают нам об условности наших реконструкций. Первобытный человек часто и не нуждался в «целостной» (на наш взгляд) картине мира, принимая противоречия в описании, скажем, судьбы умерших как данность³³⁴.

Земля представлялась окруженной горами и морем. Интересно отметить, что соответствие славянскому слову «море» обозначало у индоевропейских предков вообще «стоячую воду», хотя уже у древнеевропейцев начало обретать новый смысл. Специальное же обозначение моря, озера *jъгъ «ир, Ирий» стало позже у восточных славян означать некий «рай», страну на юге, где зимуют птицы, а также растущее там Древо³³⁵.

Весь мир после мифологического разъединения земли и неба предстал как совокупность двоичных противопоставлений — важнейшими из коих являлись противоположения Неба и Земли, Верхнего и Нижнего мира, живого и мертвого. Важные отношения «правое (десное)» — «левое», «новое» — «старое», «белое / светлое» — «черное / темное» и многие другие сохранили значимость и для славянской картины мира. «Десное» у славян соотносилось с благом и правом (почему «правый» и приобрело нынешнее значение), «левое» — с худом и неправотой. Это общее представление переносилось и на части тела — скажем, левый глаз человека в приметах и поверьях связывался с неблагополучием. Разумеется, эта система противоположений в основе своей гораздо старше и славянства, и индоевропейцев, восходя к древнейшим представлениям человека о мироздании³³⁶.

На человеческом уровне космическим, магическим и мифологическим противопоставлениям соответствовали удача и неудача, добродетели и пороки. В числе добродетелей, помимо «права», «правды», уже первые славяне видели «мудрость»³³⁷. Величайшим из пороков они, подобно многим другим индоевропейским народам, числили ложь³³⁸. Ложь, неправда считалась своеобразным «эталон» для «кривого» поведения, противостоящего правому. Уже в балтославянскую эпоху слово «кривой» соотносилось с общим символом неблагополучия — значением «левый». Однако, с другой стороны, кривизна считалась чертой, даже внешней (одноглазость), могущественных богов загробного мира. Соответственно, и «ведун» обязан был уподобляться им, совершая в обряде внешне «кривые» действия и поступки, используя символы «кривизны» (скажем, изогнутый жезл). И у балтийцев, и отчасти у славян слово «кривой» становится титулом жрецов, «священных правителей». Жрец или вождь мог также считаться «кривым» как земной человек по сравнению с несравненной «правотой» небесных богов, гарантов всякого права³³⁹.

Ключевым понятием, определявшим причастность человека к божественному и само божественное, священное, являлось древнее слово *svētъ (в балтийских языках — švėntas, swent)³⁴⁰. В славянских языках оно входило в имена богов, означало принадлежащее им, при-

лагалось и к сфере обряда, религиозного ритуала, который по самой своей природе превращал обыденное в священное. Судя по сохранности основных (хотя далеко не всех) соответствующих терминов, славянский ритуал сохранил основные черты индоевропейского. Он состоял из громкого, торжественного обращения к божеству (*oga-ti с позднейшим значением «громко кричать») и жертвоприношения (*modliti с позднейшим значением «молить(ся)»)³⁴¹. К молитве следовало приступать с благоговением («говением» — праславянский глагол *gověti «(благо)говеть») и сознанием своего несовершенства перед богами (*sъznati с четкими по смыслу индоевропейскими соответствиями)³⁴².

Для вхождения в связь с божеством, наделения себя сверхъестественным могуществом жрец с индоевропейской эпохи употреблял вино³⁴³. Первоначально в новых местах обитания славян эту роль выполняло пиво. Отсюда древняя формула «молить пиво», заменившая «молить вино»³⁴⁴. Но протославянам были известны и различные дурманящие растения. Некоторые из них использовались в языческих ритуалах. Среди них наиболее древними являются названия белены и мака. Особую роль играл именно мак, с возделыванием коего индоевропейцы познакомились на юге Европы, переняв у местных жителей его имя и, не исключено, связанные мифы. Мак вошел в «основной миф». Происхождение красного цветка связали со свергнутым с небес и перевоплощенным сыном Громовержца от неверной жены. Аналогично, кстати, понималось происхождение грибов. Они и употреблялись подчас в схожих целях. Мак упоминали и использовали при магических заклинаниях, в различных семейных ритуалах — и особенно при вызывании дождя. Второе имя цветка, прижившееся в основном на юге Европы, совпадало с названием этого древнего обращенного к Громовержцу обряда и восходило к имени Громовержца. Славянская форма — «пеперуна». Это имя женской пары Громовержца, которую в обряде представляли обливаемые водой жрицы, указывает на связь мака с этим образом³⁴⁵. К очень ранним заимствованиям из арийских языков относится, скорее всего, название конопли. С юго-востока пришел и обычай ритуального омовения под конопляными парами³⁴⁶.

Наименования жреческого достоинства у балтославян и некоторых их соседей, как уже упоминалось, образовывались от древнего корня *vēd-, обозначавшего священное знание³⁴⁷. Как было показано, у протославян это знание на каком-то этапе могло приписываться мужскому союзу «людей-волков». Однако при этом существовали и узкие (или параллельные) специализации в рамках нарождающегося жречества. Человек, «возбужденный» божеством и способный

вычурным «поэтическим» языком передавать его речи, именовался *vēti «вития». Такая способность в принципе связывалась с богом загробного мира. У германцев родственное слово стало сначала эпитетом, а затем именем этого бога — Вотан, Один. Основным назначением витии являлось прорицание³⁴⁸.

Другим способом предсказаний, наряду с «пророчеством», являлось гадание. Им у балтославян традиционно занимались пчеловоды. Забота о лесных бортях заставляла их проводить немалую часть времени на лоне дикой природы, а то и селиться обособленно. А это вело к возникновению суеверий, как и к изменению личности самого бортника. Психологические последствия отселения от общины в лес для первобытного человека вполне понятны. Кроме того, бортник по природе являлся «жрецом» Богини-Матери, священными тварями коей считались пчелы. Бортники гадали и по лесным «знакам» на коре деревьев, и по форме собственных бортей, и по пчелиным сотам, и по броску вырезанных из дерева «жеребьев». В итоге в балтийских языках именно значения, связанные с гаданием и колдовством, стали основными для слов, обозначавших бортъ и бортника. Буртинниками в Литве именовали колдунов. У славян этого не произошло, но поверья и сказки о бортнической магии распространились широко³⁴⁹.

Можно с достаточной долей уверенности говорить о наличии у протославян рисуночных знаков, применявшихся как минимум для гадания, в том числе бортниками. Для вырезания знаков использовались кора деревьев и деревянные гадательные чурки. На это указывает и первоначальный смысл индоевропейского еще по происхождению слова «жеребий»³⁵⁰. Мистическое постижение прорицателем божества определял праславянский глагол *čuti «чувать, чувствовать», соответствующий многим обозначениям «жреца, провидца, поэта» в индоевропейских языках³⁵¹.

Магические ритуалы протославян отнюдь не ограничивались только гаданием. Как и все первобытные народы, балтославяне и протославяне хорошо знали собственно магию, колдовство. Слово *čara «чары» обозначало колдовские действия и их техническую сторону — проведение черт, линий по земле или по дереву. С другой стороны, и в этом балтославянском понятии видят родство со словами, обозначающими поэзию³⁵². Чародей должен был являться «поэтом», поскольку использовал поэтические заклинания. Не исключено, что знаковая система, имевшаяся в распоряжении гадателей, применялась и древнейшими «чародеями».

Славянам, как и другим индоевропейцам, была известна азартная игра в кости, которой придавался глубокий смысл. Игра в кости у индоевропейских народов — символ бытия мира, находящегося

во власти Судьбы. У ведийских ариев это почти религиозный обряд. Следом древнейшего знакомства славян с ним является выражение «съесть собаку» в значении «приобрести опыт». Отсюда же и «собачий» — «плохой, неудачный». В индоевропейской игре в кости «собака» — название неудачного броска, «убить собаку» — стать опытным, удачливым³⁵³.

Праздничный ритуал подразумевал участие всей общины или полвозрастной ее группы в чествовании богов. Подобное коллективное действие получило у протославян название *jьга «игра». Наблюдения за историей слова показывают, что оно обозначало сперва обрядовую пляску, сопровождаемую обращенным к божеству пением³⁵⁴.

Год у древних индоевропейцев делился на меньшее число «времен», чем нынешний. С прародины протославяне принесли три обозначения времен года, связанные с циклом земледельческих работ — «весна», «осень», «зима». Изменения климатических условий вокругдвигающихся на север европейских племен, в том числе поздняя жатва, вели к выделению четвертого времени года, которое у славян позже названо «лето». Четыре времени года соответствовали четырем сторонам света и четырем ветрам, определяющим жизнь земледельца³⁵⁵. С другой стороны, год мог делиться на две части — «зима» и «весна / лето», противопоставленные друг другу в двоичной картине мира³⁵⁶. Сохранились у протославян и индоевропейские наименования «года» и «поры», «срока» вообще — *jago, *pora. Первое из них позже было перенесено на время весеннего созревания³⁵⁷. Это указывает на то, как считали во время этого переноса год — с начала полевых работ весной.

Неделя у древних индоевропейцев, и протославян была семидневной, в пользу чего свидетельствует и общая традиция почитать четверг днем Громовержца. Год же делился на двенадцать месяцев, благодаря чему числа «семь» и «двенадцать» обрели особый религиозный и мифологический смысл. Первоначально, как это явствует из самого слова «месяц» и сохранения им в праславянском обоих значений, календарь был лунным либо о лунном календаре хорошо помнили³⁵⁸. Но развитие земледелия побуждало к более тщательным наблюдениям за солнцем и перестройке года в лунно-солнечный. Последний и отразился в богатой календарной обрядности европейских народов.

Восстановление облика древнейших европейских календарных обрядов³⁵⁹ и, соответственно, их общего наследства в славянской культуре — задача довольно сложная. С одной стороны, легко вычлениаются и общие для разных народов праздники, и общие черты праздников. С другой стороны, не следует сбрасывать со счетов

теснейшие связи европейских народов друг с другом на протяжении всей уже древней истории. Такие связи неизбежно приводили к заимствованиям и прямому копированию обрядов. В средневековье же все европейские календарные обряды подверглись сближающему воздействию христианства и позднеантичной культуры. Потому разумнее всего ограничиться перечислением лишь некоторых наиболее разительных сходств.

Основные праздники годового цикла были связаны с солнцем — зимний солнцеворот (21 декабря), весеннее равноденствие (21 марта), летний солнцеворот (21 июня) и осеннее равноденствие (23 сентября). Последнее отмечалось скромнее, поскольку выпадало на пору сельскохозяйственных работ и являлось праздником печальным, проводами лета и встречей холодной поры. Все остальные праздновались пышно, с многочисленными ритуалами, жертвоприношениями, гаданиями. Первые два праздника у всех европейских народов довольно близки, и разграничить обряды довольно трудно из-за переносов нового года с одного на другой. Тем не менее, оба праздника солнцеворота, самого короткого и самого длинного дней в году, четко выделяются — как противостоящие друг другу «середина зимы» и «середина лета». Если праздники равноденствия более всего сосредоточены на идее плодородия полей, то цель праздников солнцеворота — поддержание космического равновесия, сил богов (прежде всего Солнца), самой жизни.

Черты праздника зимнего солнцеворота, сохраненные разными европейскими народами, — сожжение символизирующего «старого бога» полена или дерева, кормление скота, чужаков и «кормление» мертвецов. Чужак или ряженный выступал в этих обрядах как представитель иного мира, которому живые обязаны оказать гостеприимство. Праздник весеннего равноденствия сопровождался обрядовым буйством, снятием общественных ограничений. Кульминацией же его в первобытную эпоху был мрачный (для нас) ритуал приношения Земле, о котором речь шла выше. Среди важных весенних обрядов — и символическая первая пахота или «запашка». Весной же, только позднее, совершался и торжественный первый выгон скота на пастбища. Летнему солнцевороту тоже сопутствовало обрядовое буйство, несколько иного характера. Здесь снимались запреты семейные, сексуальные, и в то же время заключались стоворы между молодыми парами на будущее. В центре празднования находились обряды, связанные с зажиганием ритуального огня, — прыгание через костер, пускание зажженных колес. Это были не столько испытания ловкости, сколько своеобразная рискованная игра с богами — подтверждение молодежи своего права на взрослую жизнь.

Из других летних обрядов весьма древним является упоминавшийся уже ритуал вызывания дождя, известный разным народам Европы. Жатва сопровождалась жертвованием первых либо последних плодов божеству.

Столь же немного определенного можно сказать и о семейной обрядности, хотя, к примеру, в обрядности родильной или свадебной можно найти общие черты у славян с другими народами Европы. Во всяком случае, четко можно утверждать, что рождение и взросление ребенка сопровождалось многочисленными ритуалами, призванными ввести его сначала в жизнь как таковую, затем в жизнь взрослую. Важнейшим элементом этих ритуалов было наречение имени — обычай коего восходили к индоевропейской эпохе³⁶⁰. «Делание», наречение имени означало придание человеку или предмету реального бытия — и в то же время повторяло действия божеств при создании мира. Как уже говорилось, в воспитании мальчика важную или даже основную роль играл его дядя по матери, что соответствовало роли тетки по отцу для девочек.

Древнеевропейское, балтославянское, протославянское общество делилось на несколько половозрастных групп. Достаточно четко выделяются разряды малолетних детей, неженатой молодежи и взрослых, делившиеся, соответственно, по полам. Переход из одного возрастного разряда в другой сопровождался посвятельными обрядами. Однако о том, какой вид имели инициации у древних славян вообще и у древнейших протославян в особенности, судить трудно. Единственное, о чем можно говорить твердо, — это о ритуальном пострижении, символизировавшем переход в группу «холостых» (изначально — «стриженных»³⁶¹). Сказки сохраняют память о временах, когда дети отдавались во власть «ведьмы» или «колдуна» в «лес», где проходили тяжелые испытания, соприкасались с «иным миром» и «возрождались». Такие испытания могли быть действительно опасны для жизни. Однако те же сказки у большинства народов Европы указывают на отмирание и отмену этого обычая, по крайней мере в «женском» варианте. Страшный рассказ для устрашения непосвященных о старухе-людоедке превращается в миф об убийении ведьмы находчивыми детьми и отмене, таким образом, старого порядка вещей³⁶². Когда это отмирание завершилось, сказать нельзя.

Древнейшей индоевропейской формой брака был брак умыканием. Именно его название отразилось в праславянском обозначении заключения брака — *voditi. Однако со временем развивается новая форма — брак-обмен, чинная свадьба, устраиваемая двумя «фратриями» как их общее дело. В ходе расселения индоевропейцев древнее деление их общества надвое пострадало, что сказалось и на брачных

обычаях³⁶³. У славян большесемейная община была экзогамна, то есть браки следовало заключать только за ее пределами. С другой стороны, не могло не существовать и ограничителей, каковым выступала языковая общность. Понятие об особости своего «языка», о «языке» как основополагающей черте народа сохранялось у славян до раннего средневековья. Язык являлся наиболее надежным ограничителем «своего» пространства от чужого. Другое дело, что при широком расселении носителей языка пространство «своих» естественным образом суживалось до привычного круга непосредственно соседних общин.

Ясно, что брак являлся делом общины, тем более большесемейной общины. У нее было достаточно рычагов для определения выбора молодежи. Внешне в то же время выбирала молодежь сама — в первую очередь, на летних игрищах. Не вступивших в брак в положенное время высмеивали при встрече весны, в начале нового года³⁶⁴. Древнейшую балтославянскую форму чинной свадьбы восстановить не просто. Но, сопоставляя обычаи славянских и балтийских народов, можно заключить, что многие обряды в этом случае совершались на территории невесты. Переезд на территорию жениха происходил позже³⁶⁵. Многоженство у индоевропейцев допускалось, многомужество являлось крайне редким явлением. Разным индоевропейским народам известны пережитки группового брака, но совершенно ясно, что это именно пережитки в обряде и в фольклоре.

Изначально у древних индоевропейцев существовало два вида погребального обряда — трупосожжение и трупоположение. Они, как полагают, связывались с двумя видами смерти — «своей» и «не своей», неестественной или ритуально не подготовленной, нуждающейся в очищении³⁶⁶. Тем не менее, в европейских культурах полей погребений к концу II тысячелетия до н.э. обряд кремации стал почти безраздельно господствовать. Такую же картину мы видим и в Поморье первых веков I тысячелетия до н.э. Единичные трупоположения здесь относятся к самому раннему периоду проникновения лужицких племен и к единственному могильнику — с очевидностью какая-то историческая случайность³⁶⁷.

Смерть и мертвое тело обозначались словом **навь*, которое напрямую связано с индоевропейскими мифологическими представлениями о воде, отделяющей царство мертвых. У индоевропейцев мертвый мог обозначаться как отплывший в потусторонней (и вполне реальной погребальной) «ладье». Насколько это соответствовало уже балтославянским погребальным обычаям, неясно, хотя и у балтийцев, и у славян схожие ритуалы и поверья известны. Но, во всяком случае, слово **навь* порождало уже у балтославян немало мрачных

и печальных ассоциаций. Вокруг него образовывались мифы, наиболее прочный из которых — о «навей / навской кости», костяном наросте, который появляется в теле из-за нарушения табу и вызывает смерть. К балтославянской эпохе иногда возводят и название «навского дня», «дня мертвецов» — летнего поминовения усопших, предшественника позднейших русалий³⁶⁸.

Покойник или урна с его прахом доставлялись к месту погребения на четырехколесном возе, запряженном двумя лошадьми или быками³⁶⁹. Дальнейший погребальный обряд древнего Поморья предстает перед нами во многих деталях благодаря археологическим данным³⁷⁰. В X–IX вв. до н. э. умерших и на западе, и на востоке предпочитали хоронить в каменных курганах, что, собственно, и является единственным основанием для выделения общей «поморской группы» в рамках лужицкой культуры. На востоке, впрочем, курганов больше и сохраняются они дольше, что указывает на более прочное балтославянское наследие. Курганы представляли собой невысокие каменные насыпи, иногда с какими-нибудь дополнительными каменными конструкциями. Эти конструкции затем переходят и в грунтовые погребения, которые широко распространяются, особенно на западе, с начала VIII в. до н. э. Курганы становятся редкостью, но урны в могильных ямах часто обставляют камнями, а иногда встречаются каменные вымостки над урной или (на востоке) полноценные каменные «ящики» из больших плит.

Погребальный костер, как правило, разводили где-то на стороне, за пределами могильника. Но в ранний период отмечены случаи, когда костер разводился прямо в могильной яме. Прах чаще всего ссыпали в погребальную урну. Сравнительно редко (на востоке крайне редко) урны не было, и прах просто оставался на дне ямы. Иногда делались подношения умершему — сосуды-приставки, в которых хранилась ритуальная пища. В основном это был обычай Западного Поморья. Там же, особенно в ранний период, встречаются и захоронения с инвентарем. Могилы Восточного Поморья крайне скромны, намеренных подношений здесь почти нет. Инвентарь ограничен в основном теми металлическими вещами, которые были на мертвом при сожжении, — такие украшения и предметы погребались вместе с ним. Впрочем, изредка, как и на западе, встречаются орудия труда.

В VIII — первой половине VII в. до н. э. в Западное Поморье с юго-запада проникает ритуал подклешевых погребений. Он зародился у групп лужицкой культуры в Полабье и на средней Одре, восходя к обычаю накрывать чем-либо погребальную урну. До появления подклешевых захоронений в Поморье использовали для этого миски или специальные крышки. Закрывание урны объяснялось страхом

перед покойником и могло быть как-то связано с обстоятельствами его жизни или смерти. Но у некоторых племен в землях лужицкой культуры обряд постепенно становился основным, как увидим далее. Особенность подклешевых погребений заключалась в том, что урна или прах накрывались перевернутым массивным горшком, напоминающим колокол, — клешем. Погребения такого рода довольно широко распространились в Западном Поморье, а затем через Центральное проникли и к восточнопоморским жителям, хотя здесь остались редкостью.

Из народных знаний протославян данные языка позволяют более или менее судить о медицине — точнее, о древних, восходящих к эпохе индоевропейской общности традициях народного знахарства. Они включали в себя как вполне рациональную борьбу с болезнями при помощи лекарственных трав и зелий, так и магические ритуалы — заклинания и жертвоприношения. Главной задачей знахаря, собственно говоря, являлась охрана больного от враждебных сил. Знания об анатомии человеческого тела достались от индоевропейских предков, что подтверждается названиями его частей и органов — «око», «ухо», «нос», «уста», «язык», «мозг», «плюча (легкое)», «селезенка», «желчь» и др.³⁷¹ Болезнь понималась как нарушение «целостности» человеческого тела и здоровый человек — как «целый»³⁷². Пожелание целостности, здоровья «Будь цел/здрав!» — древнейшее, к индоевропейской эпохе восходящее славянское приветствие. Приветствие такого рода издревле сопровождалось целованием (славянское слово от «цел» связано именно с этим). Логическую пару с ним образует другое, не менее древнее — приветствие-вопрос «как еси?», «как ты (есть)?»³⁷³. Противоположное понятие «хворый» означало человека, согбенного болезнью, подобно дереву, сгибаемому ветром³⁷⁴. Можно отметить наличие уже в протославянскую эпоху классификации болезней. Словом *čigrъ обозначалась опухоль, любое твердое выступание на коже, *ězva — рана, кровоточащее место, *drgъžь — простуда или иная внутренняя болезнь с проявлениями лихорадки³⁷⁵. Протославянам, как и всем их сородичам, были хорошо известны целебные и ядовитые растения. Так, как образец «отравы» знали чемерицу³⁷⁶.

Довольно богаты древнейшие познания народов Европы о природе. Многие народные приметы совпадают у разных народов и могут в принципе восходить еще к древнеевропейской эпохе. Они представляют собой причудливую смесь суеверия и действительного опыта. Отмечено, например, что приметы, связанные с луной, в целом суевернее примет, связанных с солнцем, по коему, скажем, угадывали погоду на завтра. Безоблачный закат — к ясной погоде. Из более

«долгосрочных» народных примет, общих для почти всей Европы, определение летней погоды по январю — сухой январь обещал хорошую жатву. Подобных примет немало, и все они в основном ориентированы на нужды земледельца. Ученые — этнографы и метеорологи — не раз обращали внимание, что желания угадать будущее в даже «здравых» на вид приметах нередко больше, чем твердого знания. Тем не менее, и значения многовековых наблюдений земледельцев за явлениями природы отрицать никак нельзя³⁷⁷.

Систему счета, тесно связанную с календарем, славяне унаследовали в основном от своих индоевропейских предков. Уже у протославян закрепился десятичный счет, хотя в слове «девяносто» видят след отмершего «девятичного». В отличие от древних индоевропейцев, у балтославян и германцев счет уже доходил до «тысячи», и это слово обрело соответствующее значение³⁷⁸.

Непросто воссоздать облик протославянского фольклора. Трудность усугубляется тем, что прежние принципы научной фольклористики разработаны именно на основе фольклора европейского, ближне- и средневосточного. Причем в почти «современном» состоянии. Так, исследователи часто высказывают сомнение в существовании «сказки» в нашем понимании, как сознательного вымысла, даже в поздней первобытности³⁷⁹. Ясно, что у древнеевропейцев существовали обрядовая поэзия (включая заговоры), образный фольклор (пословицы, поговорки, загадки). Подобные тексты, кстати, могут воссоздаваться вплоть до индоевропейского уровня³⁸⁰. К повествовательному фольклору относились мифы, предания и едва ли сильно обособленные от них эпические сказания. Древний «животный эпос», восходящий к тотемным верованиям, на протославянском этапе мог уже начать превращаться в животную сказку, но едва ли более того.

Древнейший славянский героический эпос, как и у других народов на соответствующей стадии, должен был носить мифологический характер. Позднейшая эпическая поэзия южных и восточных славян, дожившая до нового времени и связанная с реальными судьбами народов, сохранила лишь слабые отголоски древнейших сказаний³⁸¹.

Тем не менее, длинный ряд сюжетов, сохраняемых былинами и волшебной сказкой, явно был известен еще индоевропейским предкам славян. Таков, например, рассказ об ослеплении хитростью одноглазого великана-людоеда. Он записан впервые в составе гомеровской «Одиссеи», но отмечен в фольклоре самых разных народов Евразии, в том числе у всех трех групп славян³⁸². Некоторые из столь же древних сюжетов могли быть утрачены славянами, а затем вторично восприняты ими от соседей. Такова, возможно, история о муже (или

женихе), который под личиной певца оказывается на свадьбе собственной жены (или невесты). Это тоже хорошо известный индоевропейцам Азии и Восточной Европы сюжет, центральный для той же «Одиссеи»³⁸³. Однако он отмечен лишь у южных и восточных, но не западных славян. Любопытно при этом, что в Западной Европе более распространен иной вариант, при котором в роли брошенного супруга оказывается жена. В славянском мире он отмечен лишь у восточных славян³⁸⁴.

Конечно, надо иметь в виду, что южно- и восточнославянский фольклор вообще сохранился лучше, а славянский фольклор в целом был записан только в новое время, когда многое могло быть уже утрачено. Но надежнее все-таки относить к исконному праславянскому фонду лишь те мотивы и сюжеты, которые сохранились во всех трех ветвях славянской традиции. Даже и при этом сохраняется вероятность влияния раннесредневековых перемещений славянских племен, а то и позднейших межславянских заимствований (скажем, библейских мотивов). В целом реконструкция праславянской и тем более протославянской фольклорной сюжетики представляет серьезную научную проблему. Чтобы представить славянский фольклор по возможности в комплексе, мы обратимся к реконструкции далее, когда речь пойдет собственно о праславянской культуре. В то же время не будем забывать о сказанном — большая часть праславянских сказочно-эпических сюжетов и мотивов «международная», восходящая к дославянской эпохе.

Сказывание рассматривалось как дело священное, как обряд — и приравнялось к молитве и заклинанию. И то, и другое, и третье обозначалось древним индоевропейским по происхождению глаголом **bajati*. Не родственное, но созвучное наименование сказителя **ba(d)lǫjь* «балий» означало у славян позднее знахаря-заклинателя, лишний раз указывая на значимость сказывания для их предков. Сам фольклорный рассказ в древнейшие времена именовался **ba(d)ly* — прямо родственным латинскому *fabula*³⁸⁵.

Некоторые другие праславянские слова связаны с устной поэзией — в том виде, в каком она известна также кельтам и германцам. Так, **xvala* обозначало собственно «хвалу», восхваление и восхваляемые качества, подобно родственным словам арийских языков. Глагол **koṛiti*, напротив, прямо связан с древней европейской традицией ритуального поношения, хулы неугодной личности³⁸⁶. И у кельтов, и у германцев властный хвалить и хулить поэт (у германцев скальд, у кельтов филид или бард) наделялся магической силой. Поскольку песнотворцы еще века спустя и у славян считались «Велесовыми внуками» (кельтское *filí* родственно), то можно не сомневаться, что и их

«веления» обладали такой же силой. Стихосложение считалось уже у индоевропейцев божественным даром³⁸⁷. Одним из названий такой речи, в том числе заупокойной или образной (пословицы), являлось слово *gogpъ, коему есть арийские параллели³⁸⁸.

Попытки восстановления индоевропейских текстов или их отрывков дают ограниченные результаты. Некоторые яркие образы, отражаемые устойчивыми формулами, уже упоминались выше. Таковы, скажем, мифологическое «солнце-колесо», обрядовое «молить пиво». Говорилось о воссоздании содержания и отчасти текста «основного мифа» — в том числе на балтославянском материале. Известны у славян и еще некоторые формулы-словосочетания, возводимые к индоевропейской «поэтической речи». Таковы сочетания «делать имя» (о герое или божестве, дающем имена всему в мире, и о наделении именем в обряде), «добыть / содейть славу» (о прославляемом герое-воителе)³⁸⁹. Балтославянский материал позволяет вычислить еще некоторые древние формулы, вошедшие в народную поэзию, скажем, упоминавшееся «мед-пиво». Выдвигались реконструкции балтославянских мифов (о небесной свадьбе, о происхождении отдельных животных), обрядовых песен, заклинаний, загадок.

Песнопения уже у индоевропейцев сопровождались музыкой. Восстанавливается название то ли струнного, то ли ударного музыкального инструмента *golgol. Однако у славян это слово означает саму по себе торжественную речь или даже речь вообще — *golgolъ «глагол»³⁹⁰. Это свидетельство перехода к исполнению речитативом без музыки — нередкому у народных сказителей. В то же время остальные традиции поэзии сохранялись, не затронутые перипетиями эпохи расселений. Сербская, русская и западнославянская эпическая поэзия сохранили, как и балтийские песни, древний индоевропейский восьмисложный размер. Он представлен уже в первых памятниках славянской литературы и доживает до нового времени. На его основе развивался у славян, как у некоторых других индоевропейцев, стих шестнадцатисложный³⁹¹. Балтославянская эпоха дает новые музыкальные инструменты, которые затем навеки остались знаковыми чертами славянской музыкальной культуры. Это бубен, дуда, гусли³⁹². Последний, струнный инструмент и стал для славянских песнотворцев новым сопровождением поэтической речи. Славянские и балтийские (kankles, kokle) гусли в самой древней форме напоминают финское кантеле, что породило различные мнения о заимствованиях в ту или иную сторону.

Ограничены наши представления и об изобразительном искусстве. Традиции его не прерывались у славян и восходили еще к индоевропейской эпохе. Отсутствие археологических следов объясняется

лишь непрочностью использовавшегося материала. Слово *pisati индоевропейского происхождения и означало сперва именно «расписывать красками, красить»³⁹³. О давних традициях свидетельствует перекличка мотивов народного искусства славян с искусством других индоевропейских народов. Среди таких мотивов вышивки, резьбы и росписи — изображения мирового древа как оси мира, священных животных и «богов» верхом на них, птиц, символов солнца³⁹⁴.

Что касается сохранившихся вещественных памятников, то керамика поморских групп лужицкой культуры, как уже говорилось, украшена скромно. На раннем этапе орнаментация ограничивалась ногтевыми зашипами. Единичные примеры более выразительных произведений, как вероятная сцена охоты на одном из сосудов или глиняный «возок» с тремя птичками, — влияние или импорт из других «лужицких» областей. Затем в Западном Поморье появляется более сложный орнамент из желобков и бороздок, иногда в форме соприкасающихся между собой треугольников³⁹⁵. Стоит отметить, что геометрический орнамент — отнюдь не случайный набор символов. Так, применительно к славянскому искусству исследователи видят в ромбе один из символов солнца или земное плодоносящее, женское начало, в треугольнике преклоняющегося (и перед солнцем) человека³⁹⁶. Нанесение таких изображений на погребальную урну или кухонный сосуд имело смысл оберега, обращения к божественному покровительству. Эти первые попытки подготавливали расцвет праславянского искусства в следующий период — когда в орнаменте погребальных урн материализуются многие упомянутые выше сюжеты.

Протославяне: общественный строй.

Об общественном устройстве протославянских племен у истоков славянской истории количество данных также крайне ограничено. Вещественные источники, которые могут быть привлечены по этому вопросу, скудны и неоднозначны. Не столь объемны, как в случае со сферой духовной культуры, и разнообразны «антропологический» материал. А значит, и итоговая реконструкция в наибольшей, пожалуй, степени из всех рассмотренных областей протославянской культуры и повседневности условна и гипотетична.

Протославяне и их соседи на рубеже бронзового и железного века жили в условиях племенного строя, «варварства». С одной стороны, уже древние индоевропейцы имели довольно развитое во всех отношениях земледельческо-скотоводческое общество. С другой стороны, в лесной полосе не имелось условий для его искусственно-ускоренного развития, каковое и породило древнейшие индоевропейские цивилизации. Во-первых, борьба с недружественной

природой замедляла рост достатка. Во-вторых, воздействие центров древневосточной цивилизации на севере было ничтожно. Между тем именно такое воздействие дало жизнь уже тогда хеттской и эллинской цивилизациям.

Основной единицей индоевропейского и позднее славянского общества являлся род. Понятие «род» спустя две тысячи лет первые летописцы Руси прилагали и к собственно малой общине сородичей, и к целым племенам. Названия последних у славян во многих случаях образовывались с «отчеством» -ичи. В то же время первоначальные индоевропейские названия рода у славян не сохранились. Их сменило индоевропейское же слово со значением «потомство» — праславянское *rodъ³⁹⁷. Это отражение распада прежних родовых общин и складывание новых общинных объединений, небольших по размеру и основанных на действительно прослеживаемом родстве. Именно такие небольшие коллективы осваивали лесную полосу Европы в пору индоевропейских расселений. Речь шла о замене родовой общины на известный во всем мире новый тип, общину большесемейную, общину-семью, с переходом в союз родственных между собой по крови семей (патронимию). Патронимии под разными названиями позднее хорошо известны у славян.

Кажется, на протяжении тысячелетий протославянской, праславянской и общеславянской истории нормой являлась большая семья в составе реальной или подразумеваемой патронимии. Она и позднее была у славян устойчивее, чем у кого-либо еще в Европе. Если патронимия не имела никакого главы³⁹⁸, то семья у славян всегда хотя бы формально возглавлялась старшим мужчиной, даже если проживала в нескольких домах. Древнейшим обозначением такого «старшего», будь то отец семейства или старший брат, являлось *bata, откуда русское «батя»³⁹⁹.

Счет родства по отцовской линии и сам строй большой семьи достались славянам в наследство от индоевропейской эпохи⁴⁰⁰. В такую семью входили совершеннолетние и несовершеннолетние мужчины-родичи до третьего колена, их жены, вдовы и незамужние дочери. Жена пожизненно переходила в семью мужа. В бурную пору переселений старая семейная система не могла не страдать. Ряд древних терминов родства в балтославянском и праславянском языке утратился, заменившись словами детского языка — «баба», «дед», «тятя/отец». Это объяснялось, скорее всего, запретами на называние наиболее почитаемых членов семьи. В то же время другие сохранились. Из терминов родства это — «брат», «сестра», «мать», «сын», «дочь». Термины свойства практически все — «жена», «вдова», «деверь», «золова», «ятровь» (жена брата мужа), «свекор», «свекровь»,

«сноха». Утраченные названия «мужа» и «отца» сохранились лишь отголосками в производных. Женатый, совершеннолетний мужчина вообще теперь определялся просто как полноправный «человек» — праславянское *mъžь⁴⁰¹. Только мужи и являлись участниками веча, собственно членами общины. Особые отношения, существовавшие между дядей по матери и племянником-воспитанником, позволили сохраниться и их древним обозначениям — соответственно «уй» и «нетий»⁴⁰².

Превращение понятий «женатый мужчина» и «человек» на каком-то этапе в полные синонимы без обиняков документирует важную особенность древней большой семьи — правовое неравенство ее членов. Младшее поколение и женщины находились в зависимом, по сути несвободном положении. Для обозначения неполноправных младших членов семьи употреблялись восходящее к древнеевропейской эпохе слово *junь «юный» и *moldь «молодой». Последнее также подчеркивало ситуацию — поскольку значение «молодой» обрело только в балтославянском при изначальном «слабый, мягкий, нежный»⁴⁰³.

Младшие поколения занимали в обществе промежуточное место между свободными и полностью несвободными. Общее название «свободных» у славян сохранилось с индоевропейских времен вплоть до самого средневековья. Это известное и сегодня каждому слово *l'udь, l'udьje «люди»⁴⁰⁴. Похоже, у балтославян на каком-то этапе значение этого слова расширилось до обозначения «настоящих людей», «своих людей», то есть стало самоназванием. По крайней мере, иных самоназваний у протославян и праславян не прослеживается, не считая все-таки воспринятого извне «венеты», «венеды».

Рабство у протославян было, о чем свидетельствует слово *ogbь «раб, подневольный работник». Первоначальное значение слова — «обездоленный», откуда «сирота». Новая смена смысла (точнее, появление еще одного) объясняется по-разному. По одной версии, это связано с завоевательными войнами и набегами, при которых истреблялись взрослые мужчины, а дети угонялись в плен. По другой, которая кажется более вероятной, речь должна идти о зависимом положении детей-сирот в большой семье. Редкие рабы-пленники приравнивались к ним по статусу. Это подтверждается и тем, что первоначальное значение «сирота» — с развитием в «малолетний», «младший член семьи, общины» — тоже прекрасно сохранилось в славянском. Это слово *ogbь, откуда и русское «ребята»⁴⁰⁵. Таким образом, рабство носило так называемый «патриархальный» характер. Раб считался младшим членом патриархальной большой семьи наряду с малолетними и лишенными прав на имущество сиротами. Их общим долгом были услужение старшим по статусу.

Насколько общины протославян конца бронзового века совпадали с патронимиями, неизвестно. Во всяком случае, переселения и подселения разноплеменных пришельцев оставляли мало шансов на сохранение родовой «чистоты». Так что уже в ту пору можно говорить о зарождении соседской общины. Древнейший термин для ее обозначения — славяно-арийская изоглосса **gramada*, **gromada*⁴⁰⁶. Это обозначало не только собственно общину, но и «толпу людей», общинный сход.

В ведении общины, схода издревле находился суд. «Судом» изначально назывался скорее приговор, приведение сторон к согласию на основе обычного права⁴⁰⁷. Задачей «суда» считалось поддержание «правой», то есть честной, доброй стороны⁴⁰⁸. Приговор мог быть двух родов. Один определяется понятием «мир» (о котором речь далее) и подразумевал полюбовное согласие сторон. Со вторым вариантом связано говорящее для сегодняшнего слуха слово **bēda*. В древнейшую пору оно означало, видимо, «повиновение», «принуждение»⁴⁰⁹.

Первобытный суд протославян имел дело не только с личными спорами, но и с явными преступлениями. Самым обыденным было воровство. Основные связанные с ним понятия (**tātъ* «вор», **tajiti* «воровать / прятать украденное») восходят к индоевропейской эпохе⁴¹⁰. Случались и более серьезные преступления, направленные против личности, от тяжкого оскорбления до убийства. Несколько индоевропейских языков разделяют праславянское правовое понятие **viga*, обозначавшее именно положенный в таких случаях выкуп за голову. С другой стороны, столь же древние следы находим мы и для объявления не заплатившего виры убийцы вне закона с последующей его казнью или убийством. У древних индоевропейцев существовал обычай кровной мести. Его название отразилось в приобретших со временем иной смысл славянских словах **sěna* и **kajati* «исккупать вину»⁴¹¹. В то же время в сфере суда, как в ряде других описанных сфер повседневности, мы видим происшедшее у северных племен некоторое упрощение по сравнению с ушедшей эпохой единства. Богатая терминология индоевропейского, связанная с непростым религиозным ритуалом судопроизводства, почти не нашла продолжения в славянских и балтийских языках⁴¹².

Что касается объединений общин, то их существование в столь ранний период у протославян сомнительно (хотя и не невероятно). Строго говоря, само наличие у протославян понятия племени вызывает некоторые сомнения. Устойчивых обозначений для объединения большего, чем «род», у славян вообще не было до самого появления государства. В раннем средневековье в этом смысле иногда упо-

треблялось слово «колено», имея как будто некоторые балтийские соответствия, но о времени обретения им такого значения судить на самом деле сложно⁴¹³. Слово «племя» сначала значило «приплод, потомство, родня»⁴¹⁴, и именно в таком смысле употребляется в древнейших письменных памятниках. Оба эти слова отражают одну и ту же закономерность — образование объединений общин через родство больших семей, через размножение одного «рода»-патронимии.

Ни одно из индоевропейских обозначений племени, народа-войска у славян не сохранилось в отличие даже от ближайших сородичей пруссов⁴¹⁵. Кстати, сам этот термин далеко не обязательно означал именно «племя» как объединение рассредоточенных общин. Это скорее обозначение совокупности «народа» (необязательно, скажем, из разных поселений), составляющего более или менее постоянное «войско». Утрата даже столь размытого понятия подтверждает, что славянство зародилось из довольно небольшого числа родов, просто не нуждавшихся в иных объединителях, кроме общего языка и основанных на нем связей. От балтийских племен за Вислой прото-славяне были отчасти изолированы и определено еще с эпохи переселений независимы. Старые «племена», в составе которых предки славян пришли с индоевропейской прародины, распались, а новые еще не сложились.

Теснейшие культурные и экономические связи между общинами Восточного Поморья как будто предполагают какие-то формы единства. Но мы не можем утверждать, что надобщинное политическое устройство существовало здесь. Система межобщинного обмена и совместной меновой торговли на Янтарном пути требовала согласованных действий, но лишь «экономического союза». Наиболее родственные же между собой общины, возводившие себя к общим предкам, могли образовывать некое подобие союза «политического». И именно такими, вероятно, были сами по себе древнейшие индоевропейские «племена».

Единодержавной власти на уровне большого союза племен ни древнейшие индоевропейцы, ни их северные потомки эпох поздней бронзы и раннего железа еще не знали. Почти все источники рисуют одну и ту же политическую картину — калейдоскоп мелких равноправных «царств», правители коих связаны разве что родством. И черта эта, стоит заметить, присуща на таком этапе развития отнюдь не одним индоевропейцам. Применительно к ним же такую картину наблюдаем мы и в арийской Индии, и в Галлии и Британии перед римским завоеванием. То же самое — и в самих древнейших центрах европейской цивилизации, Элладе и Италии. Несколько более сложная иерархия, но на той же калейдоскопичной основе из мелких «ко-

рольков» и «княжья» наблюдается в Ирландии, у германцев и славян раннего средневековья. Но это уже результат развития первоначальной простой «системы», которая еще системой, собственно, и не являлась. Точно так же результатом развития, причем ускоренного, в контакте с древневосточными царствами, являлись древнейшие индоевропейские «империи» Востока — хеттская и иранские.

Степные кочевники, вроде скифов и киммерийцев, передвигавшиеся на огромные расстояния и совершавшие далекие военные походы, также могли создавать свои (правда, весьма эфемерные) «державы». Но у лесных земледельцев Средней и Северной Европы в этом не было пока ни смысла, ни необходимости. Древние воинские орды, в течение двух-трех веков покорившие большую часть Европы, уже давно распались. Потомки колесничных бойцов зари бронзового века от смешения с побежденными удовлетворялись карликовыми «царствами», вполне жизнеспособными в окружении себе подобных. Да и во главе тех самых орд, судя по наиболее близким к ситуации индоарийским Ведам⁴¹⁶, стояли далеко не герои-одиночки, а целые коалиции родственных «царей».

Наличие некоего подобия «царской/княжеской» власти у древнейших славян сомнений не вызывает. Но нельзя не обратить внимания, что вместе с индоевропейским названием племени исчезло у них и наименование священного царя (*rek-). Впрочем, на этот раз потеря разделяют и балтийские языки. Вместо старого у балтославян появляется новый титул, имеющий параллели в других древнеевропейских языках. С его первоначальной формой связан глагол *vold(ě)ti «володеть / владеть», откуда славянское «владыка» — с ближайшим соответствием в прусском языке⁴¹⁷.

Причины такой замены до конца не ясны. Титул у части древнеевропейцев означал носителя «власти» в принципе, необязательно священной. В этом как будто его отличие от сохранявшегося у италиков, германцев и кельтов титула *rek-. Но у славян в «историческое» время владыка был именно «священным царем», главой религиозной жизни — позднее титул перешел к христианским епископам. У индоевропейцев существовали давние традиции соправительства военного и духовного вождей⁴¹⁸. Эти соображения наводят на мысль, что родословные линии священнных царей, восходящие к эпохе единства, у балтославян почему-то оборвались. Их место заняли соправители-владыки, превратившиеся сами со временем в таких же священных царей. Тому есть аналогии в истории других народов⁴¹⁹. Титул *rek- не употреблялся в этом случае принципиально.

Именно с глаголом «владеть» связано единственное праславянское слово, отчасти соответствующее научному понятию «племя»,

хотя бы в территориальном смысле — «волость». Оно имеет точные балтийские соответствия и обозначало землю, находящуюся во «власти», «владении» владыки⁴²⁰.

На практике «власть» священного царя являлась довольно условной, ограниченной. «Царь» головой отвечал за неудачи племени, за нарушения целостности мира — например, за неурожай. Обряд ежегодного «приношения царя» напоминал об этом. В фольклоре сохранились смутные припоминания о том, что «царь» свергался или даже убивался действительно, причем через определенные промежутки времени, от 5 до 12 лет. Этот обычай обосновывался утратой «царем» к старости магических сил. На основе изучения сказок выдвигалась гипотеза, что «царю» наследовал побеждающий его зять — это объясняет сопротивление сказочного царя браку дочери⁴²¹. По поводу всего этого надо сказать, что неизвестно, к какому времени относятся возможные припоминания. Во многих случаях следует вести речь не столько о протославянской, сколько об индоевропейской или даже доиндоевропейской эпохе. В то же время обряд жертвоприношения или убийства вождя в случае конкретных невзгод вполне реален. Он был известен германцам-язычникам и славянам еще в раннее средневековье.

Естественно, что наследование власти в таких условиях было весьма призрачным. Вообще-то нет твердой уверенности в том, что у индоевропейцев до их разделения наследственная власть в полном смысле слова существовала. У арийских племен она имелась — как будто уже во II тысячелетии до н.э. Но у практически всех европейских оставалась непрочной. И италики, и кельты, и германцы выбирали правителя из круга родичей прежнего. Если же речь шла только о военном вожде, то таковым мог стать любой удачливый предводитель.

Известен еще совершенно нейтральный термин для обозначения «предводителя/ведущего» — **vodjъ*, «вождь»⁴²². Но нет уверенности, что слово «вождь» вообще само по себе использовалось как титул.

Позднейшие славянские князья сохраняли многие черты древних священных правителей и среди прочего двусоставные «княжеские» имена. Таковые известны разным (хотя не всем) индоевропейским народам. Некоторые из них, в том числе и у славян, восходят к древним хвалебным формулам поэтической речи. Особенно это относится к именам, оканчивающимся на -слав. «Слава» как качество вождя или героя часто фигурирует в индоевропейской поэтике⁴²³. Но особое внимание обращают на себя три имени, которые имеют точные арийские соответствия. Притом это не заимствования в строгом смысле слова, поскольку образованы из славянских

корней, один из которых во всех трех случаях «славяно-иранского» происхождения. Два с корнем «бог-», одно с корнем «-мир». Складывается впечатление, что все они возникли на самой заре праславянского языка, когда смысл родственных с другими индоевропейскими понятиями еще сознавался. Эти имена — *Bogodanъ/*Vogъdanъ (индоарийское Bagadata, «Богоданный»), *Voguxvalъ (иранское Bagafarna, «Славный пред богом»), *Budimirъ (индоарийское *Buddhi-Mitra). Имеются иранские параллели и еще одному имени с «Бог-» — *Vogomilъ⁴²⁴.

Эти имена могли быть восприняты тшинецкими племенами от соседних ариев в южной лесостепи и принесены на север знатным родом арийского происхождения. Отдаленное арийское происхождение первых владык Поморья объяснило бы замену древнего обозначения богов-«дивов» иранским *bogъ. Объяснило бы это и восприятие иранского «социального» мифа о герое-змееборце в подземном царстве и, среди всего прочего, восприятие связанных между собой и с *bogъ «княжеских» имен. В таком случае «Богодан», «Богомил», «Богухвал», «Будимир» — цепочка древнейших «княжеских» имен в славянской истории. Но это, безусловно, так и обречено остаться догадкой.

На слабость вождеской власти у протославян указывает полное отсутствие в Восточном Поморье укрепленных поселений. Наличие городищ — обычно признак сосредоточения политической власти над общиной. Укрепления в конце бронзового века имелись исключительно в Западном Поморье, в основном по Одре. Здесь их немало, как и в большинстве областей лужицкой культуры. Два наиболее восточных городища расположены в Центральном Поморье, в верховьях Парсенты⁴²⁵.

Археологическим данным точно соответствуют и сведения языкознания. Ни одно индоевропейское обозначение «крепости, укрепления» у славян не сохранилось. Праславянское *gordъ обозначало сперва просто «ограду, изгородь» и шире — «огороженное место». Так назывались огражденные дворы, загонь для скота и известные у соседей деревянные укрепления на возвышенностях⁴²⁶. Собственных градов, центров племенной силы, мест пребывания владык и вождей у протославян еще не имелось.

В сопоставление с этой картиной, полученной на основе преимущественно языковой реконструкции и отчасти археологических данных, имеет смысл дать здесь очерк общественно-политического строя нуристанцев⁴²⁷. Как уже отмечалось, по уровню развития этот наиболее архаичный из индоевропейских народов, в принципе, сопоставим с европейцами описываемого времени⁴²⁸.

Нуристанское общество языческой эпохи имело несколько расходящуюся в разных малых этносах, но в общем сходную ступенчатую структуру. Семьи-домохозяйства во главе со старшими мужчинами, включавшие свободных обоого пола (допускалось многоженство) и домашних рабов из числа неимущих соплеменников, объединялись в «кланы». Вернее, как отмечается, это были линиджи (т.е. родовые группы с прослеживаемой до общего предка родословной). При этом наряду с малыми, в одном селении проживающими «кланами»-патронимиями, имелись «кланы» большие, расселенные шире. Единство клана поддерживалось общим культом и системой взаимных обязательств (наибольших между ближайшей родней), а также обязательной для близких родичей экзогамией. Основным был «отцовский» счет родства, но учитывался и материнский, что создавало, даже без политического единства между отдельными общинами, сложную систему их взаимодействия. Стоит отметить, что при наследовании дом отца обычно доставался младшему из сыновей, тогда как старший наследовал социальный статус и несколько большее имущество. В наиболее сложных системах (как у кафириков), при очень больших размерах поселений, внутри них могло существовать, не считая малых кланов, два уровня их объединений. Высший из них более точно соответствует понятию «община». Низший образовывался по территориальному принципу на основе объединения равного числа мужчин — видимо, из одного-двух сильных кланов с подсоединением слабейших. Существовали, кроме того, ритуальные союзы кланов, почитавших одно и то же божество в качестве предка или покровителя. Впрочем, в малых поселениях других областей, занимаемых небольшим числом полноправных кланов, столь сложных конструкций не было.

Составляющие селение территориально-родовые группы формировали правящий совет. Такой совет у кати (урэ) формировался из расчета по одному представителю от малой территориальной группы в 50 мужчин-общинников и обладал судебной властью. Помимо этого, существовали более узкие или отличающиеся группы авторитетных лиц, поднявшихся тем или иным путем по общественной лестнице. Подъем по ней представлял собой сложную систему, включавшую и естественный переход из одной возрастной группы в другую, и честование «заслуг» — военных или религиозных. К последнему мы вернемся позже, при анализе истории индоевропейских «каст». Здесь отметим, что лица, достигшие, обычно (но необязательно) к солидному возрасту, высокого военного или «гражданского» статуса, обладали обширными привилегиями. Они в том или ином смысле влияли на решения общины по всем ключевым вопросам. У кати они,

представляя свои кланы, составляли советы по внутренним и внешним делам селения. Миры («цари/короли») кати на самом деле ни в каком смысле не являлись монархами, но были военными лидерами, вместе с духовным главой вершившими дела общины. Собственная иерархия, почти закрытая от взора мужчин, существовала в женской части общины.

Наконец, существовал (в большинстве случаев) упомянутый духовный глава, своеобразный верховный жрец-распорядитель жертвоприношений. У большинства этносов Кафиристана он носил титул «ута» и должен был принадлежать к одноименному клану, причем ранее этот порядок был распространен шире, чем к концу языческой эпохи. Наряду с ним существовали и иные, ненаследственные жреческие специализации (прежде всего, шаман-медиум, который имелся и у ашкун, титула уты в основном не знавших). Но полномочия уты (там, где он был) выходили за пределы жреческих функций. Он, в частности, возглавлял общинный совет, был высшей судебной инстанцией. Власть уты в основном ограничивалась одним селением, однако у кати в важнейших вопросах воля центрального селения могла становиться законом для родственных соседей. Более сложной была система власти у кафиров прасун, у которых власть ут по каким-то причинам не утвердилась и которых самих считают иногда остатком первоначальной жреческой «фратрии» первых ариев Гиндукуша. Здесь с большей уверенностью можно говорить о «племени», объединяющем отдельные общины. Клан, возводивший себя к верховному божеству, в определенном смысле занимал место ут. Его лидеры собирали дань со всей области и обладали высшим религиозным авторитетом. На местах функции верховных жрецов и глав общин выполняли при этом «потомки» других богов-покровителей из лидирующих кланов. Выделяемые жречеству средства распределялись и на поддержку нуждающихся общинников. Стоит добавить, что в мусульманское время была воспринята у соседей власть деревенских князьков-лидеров (малеков), однако наследственная ее передача у нуристанцев не закрепилась. Малеков деревни или ее подразделения выбирали из наиболее авторитетных семей либо из числа людей, достигших традиционным путем высокого ранга. Эта деталь показывает, насколько сложно представление о наследственной власти закрепляется в архаическом обществе.

Интересным аналогом, возможно, прообразом, уже довольно сложной нуристанской «политии» являлась примитивная система самоуправления арийских по языку и смешанных по происхождению племен тхару в Непале. Общественный быт не знавших собственной металлургии и едва освоивших скотоводство тхару, хотя уже и встро-

енных в средневековое государство, в ряде отношений древнее кафирского. Тхару не объединялись даже в подобие племени, живя отдельными общинами, состоявшими из неразделенных больших семей. Более крупные родовые группы были неустойчивы и быстро распадались, что облегчало брачные связи. Поселениями управляли выборный «старейшина» махато и наследственный «жрец-колдун» гурува. В руках первого находилось проведение различных общественных церемоний и судебная власть; последняя — совместно с советом, куда входило по одному мужчине от каждой семьи. Наряду с общинным существуют и семейные жрецы из его рода, призываемые семьями для собственных обрядов. Гурува собирал с общины небольшую дань зерном; в пользу махато и семейных жрецов каждым членом общины или семьи совершались символические отработки⁴²⁹.

Что дает эта краткая характеристика для нашей темы? Несомненно совпадение и прояснение целого ряда полезных деталей. Реконструируемое для протославянской (и праславянской) эпохи устройство «рода» и семьи явно перекликается с материалами о первобытном быте арийских язычников Гиндукуша. Функции и порядок формирования древнейшего «веча/громады» определенно лучше понимаются в этом сопоставлении. «Владыка» же древнейших предков славян в произведенной вполне независимо реконструкции его полномочий весьма напоминает кафирского уту.

Этот экскурс позволяет, думается, лучше осознать и природу предполагаемой «царской» власти у индоевропейцев более раннего периода. Это была власть скорее потомственного жреца, чем собственно «царя», а военный лидер с ним рядом вовсе не обязательно был один и едва ли может считаться «царем». За властью же «царя»-жреца могли стоять еще века развития, в ходе которых он соединил функции судьи-«старейшины» и нанимаемого общиной «колдуна» (коих мы видим у тхару). «Республиканский» (более чем условно) строй вроде нуристанского должен предшествовать «монархическому» (не более) строю индоариев, древних иранцев или гомеровских эллинов. И нет никаких оснований полагать, что у лесных народов Европы поздней бронзы перелом уже произошел. Их «вождества», лишь кажущиеся нам благодаря германским и кельтским образам «эпического века», едва ли заметно отличались по природе от кафирских общин Гиндукуша.

При слабости и неразвитости вождеской власти у варварских племен на первое место в процессе строительства государств обычно выходят другие структуры — касты, тайные союзы⁴³⁰. Индоевропейское общество, как уже упоминалось, делилось на «фратрии», одна из которых связывалась с военной, а другая со жреческой функци-

ей. К индоевропейскому времени, например, восходят их цветовые определители — белый цвет серебра и света для жрецов и красный цвет меди и крови для воинов. Лишь ко времени распада индоевропейской общности начали обособливаться новые, уже общественные «касты» — сначала земледельцев, а затем ремесленников. Причем ремесленники считались низшей «кастой»⁴³¹.

Эту условную, в основном на языковых материалах произведенную реконструкцию позволяет уточнить обращение к материалам по первобытному общественному строю ряда арийских народов. Такое обращение, кроме того, дает возможность проследить тенденции дальнейшего развития индоевропейского общественного деления.

Наиболее примитивный вариант, максимально близкий к первоначальному состоянию (и все же уже прошедший определенный путь) мы находим в Кафиристане языческих времен. У предков нуристанцев, вероятно, существовало когда-то деление на военную и жреческую «фратрии», но по мере их расселения в горах Гиндукуша оно отмерло, а прежние «фратрии» превратились в обособленные «племена». Так, из двух этносов Северного Кафиристана с прасун связывалась преимущественно религиозная функция, а с более многочисленными кати — военная. Однако внутри новых этнических групп функциональное деление общества восстанавливалось. Исследователи выделяют два варианта «карьеры», подъема по лестнице рангов в нуристанском обществе. Первый — убийства врагов, за который присваивались военные ранги, второй — устройство ритуальных пиров и специальные обряды, за которые присваивались «гражданские» (религиозные). При этом существовали, с одной стороны, кланы, поставлявшие «профессиональных», потомственных жрецов (как клан Ута), с другой — преимущественно воинские. К последним, например, относились кланы, входившие в ритуальный союз, посвященный богу войны Гишу. Низший слой общества составляли ремесленники, иногда сгруппированные по специализациям. Их положение весьма приближалось к рабскому, вплоть до купли-продажи, но находились они, скорее, в собственности всей общины — как минимум, не должны были покидать ее пределы. Все же члены ремесленной «касты» не были рабами. Они участвовали в общинном самоуправлении, в том числе в управляющем селением совете, в войнах, а также могли, устраивая ритуальные пиры, взойти по лестнице рангов — особой для их сословия. Важно для дальнейшего отметить, что приниженное (даже наиболее приниженное) положение кузнецов не противоречило представлениям об их сверхъестественной силе. Более того, в мифологии имела фигура небесного кузнеца как родоначальника всех ремесленников⁴³².

Следующую стадию, уже чрезвычайно близкую к известной нам по ведическим материалам, мы находим у дардов Да и Хану. Они делились на три «сословия» — жреческое, «крестьянское» (возможно, первоначально воинско-скотоводческое) и ремесленное. Последнее считалось низшим, однако возводилось уже с высшими к одной группе родоначальников, а также имело право на равных владеть землей⁴³³. Более сложный «кастовый» строй известен у дардов шина. Здесь было четыре «касты». Первая — высшая и наиболее зажиточная (возможно, изначально жреческая). Второй, также богатой, в историческое время приписывалась особая кровожадность и буйность (черты воина). Третья — бывшие ремесленники (о чем сохраняется память), перешедшие затем к крестьянскому труду. Четвертая, низшая (иноплеменного происхождения), занимается музыкой и непрестижным ремеслом, хотя также может владеть землей⁴³⁴. Все это удивительно совпадает с восстанавливаемой на основе ведийских текстов историей общества индоариев. Первоначально в нем было три сословия-варны, высшими из которых были брахманы-жрецы и воины-кшатрии. Ставшие со временем наиболее многочисленным сословием вайшьи занимались ремеслом и сельским хозяйством, приобретая главную роль в общинно-племенном самоуправлении. Все они считались «ариями». Четвертое, низшее сословие (в Ригведе упомянутое единожды) — шудры — появилось уже в процессе завоевания Индостана. К шудрам перешли непрестижные занятия, их обязанностью было служить арийскому обществу⁴³⁵. Подобные сословные системы складываются у разных индоевропейских народов, о чем можно судить, в частности, по кельтам и германцам античной эпохи.

Дальнейшее развитие как арийских, так и западных индоевропейских обществ характеризуется, помимо прочего, повышением статуса ремесленника, особенно кузнеца. Так, у германцев эпохи Великого переселения народов кузнечное дело стало восприниматься как аристократическая привилегия⁴³⁶. Чрезвычайно высок был статус кузнеца, несмотря на жесткие сословные перегородки, в традиционном сельском обществе осетин⁴³⁷. Это перекликается (иногда даже в деталях) с комплексом представлений о кузнеце и «кузнечной мифологией» славян, насколько они поддаются воссозданию. Кузнец предстает в славянском фольклоре и как эпический герой-воитель, и как могущественный чародей⁴³⁸. Однако когда на длительном пути развития славянского общества сложился этот комплекс представлений?

Мы, естественно, не можем судить, насколько довольно непрочный общественный порядок древних индоевропейцев сохранился у балтославян. Невозможно сказать и насколько параллельно

протекали процессы общественного развития в Восточной Европе и у арийских племен Азии. Отсутствие прямых контактов с центрами цивилизации, природные особенности мест обитания позволяют скорее, как уже говорилось, предполагать большую архаичность общественного уклада. Воспоминания о различии «жреца» и «воина» у балтославян, во всяком случае, остались и отражались в традициях соправительства — хорошо известного, например, пруссам. В целом же «нуристанский» уровень развития (максимально близкий к гипотетическому индоевропейскому) с условными общественными перегородками, с установкой на личные заслуги здесь наиболее вероятен. В то же время нельзя закрывать глаза на неизбежные — и разительные — отличия.

Похоже, что в жизни непосредственных предков славян — по крайней мере, какое-то долгое время — значительного места война не занимала. Расселение балтославян по лесной полосе Восточной Европы не обходилось без стычек с иноплеменниками. Но это были по самому характеру заселения местности конфликты мелкие и малолюдные. Характерно, что у балтославян, похоже, совершенно исчез древний индоевропейский миф о «космической битве» между богами (затем героями) и их противниками, решающей судьбы мира⁴³⁹. В славянском и балтийском эпосе решающая схватка между противниками — почти всегда поединок один на один. Собственно «битва» общим предкам славян и балтов, кажется, была незнакома и непонятна.

Функции «престижного» занятия, добывания ратной «славы» перешли от войны к охоте, на которую походили и лесные столкновения с чужаками. У протославян и некоторых других северных племен индоевропейские обозначения военных действий оказались перенесены именно на охоту. Глагол, означавший «вести войну, убивать врага» перешел в охотничье и более широкое *gъnati «гнать». Название захвата добычи и обретения воинского престижа *louъ стало еще одним обозначением охоты, особенно почетной, ритуальной⁴⁴⁰. Со временем, однако, особое обозначение для войны понадобилось. Произошло это с возникновением столкновений между самими индоевропейскими племенами. В соседних диалектах (конкретно у славян, кельтов и германцев, что характерно) возникло новое слово — праславянское *kotera, *katora «раздор, распря, ссора». Слово изначально подразумевало «раздираание» чего-то целого⁴⁴¹, то есть именно междоусобицу. Остается добавить, что охотничья терминология, в свою очередь, позднее стала переноситься на войну.

Итак, война едва ли могла служить основным источником накопления достатка для прибалтийских племен бронзового века.

Однако то, чего не давала она, легко восполняла в ту пору торговля. Особенно это касалось Восточного Поморья, низовий Вислы. Это место было просто обречено стать одним из богатейших в Северной Европе. Здесь не только находился начальный пункт восточной ветки Великого Янтарного пути, шедшего через всю Европу к Адриатике, вдоль путей расселения венетов. Сюда же поступал янтарь с востока, от родственных балтийских племен, чтобы отправиться вверх по Висле на юг⁴⁴². В этом смысле восточная ветвь пути оказывалась богаче западной, начинавшейся в низовьях Эльбы. Янтарь пользовался высочайшим спросом в цивилизованных краях юга, достигая не только Микен, но и самого Вавилона. Взамен на север текли южные товары, престижные ценности. Естественно, что большая часть импорта с противоположного конца пути оседала у многочисленных посредников. Но и то, что могли предложить они, было крайне важным. В первую очередь речь идет о сырье для металлургов, «красном металле» из южных венетских гор. Он поступал в низовья Вислы щедро. Добытчики янтаря оказывались в безусловном выигрыше.

Другими торговыми партнерами Поморья являлись племена западные, жившие за Одрой, — предки германцев и их нордические соседи. Конфликты в низовьях Одры отнюдь не были постоянны, и западное воздействие чувствуется по всему Поморью. Вещи из Скандинавии и Германии не редкость не только в Западном, но — и даже в большей степени — в Восточном Поморье. Местный центр металлургии и добычи янтаря естественным образом притягивал ранних торговцев, в том числе и из-за моря. Морское сообщение с соседями нордические племена наладили еще в эпоху ранней бронзы. Среди импорта — как южного, так и северо-западного — преобладает оружие. Это мечи, топоры, кинжалы, копья. Есть украшения — браслеты из золота, стеклянные бусы⁴⁴³.

Первобытная «торговля» представляла собой обычно более или менее сложную систему племенного обмена. В данном случае речь идет о системе чрезвычайно сложной, вовлекавшей целые племена и древнейшие государства, тысячи людей. Такое ответственное дело неизбежно обрастало правилами и ритуалами. Мы не можем судить о них в точности — можем лишь не сомневаться, что речь шла не об активности одиночек, а о защищенной первобытным правом системе отношений родственных племен. Основные термины «купли-продажи» и «обмена» индоевропейского происхождения и долго сохраняли свое значение, что бросается в глаза при сравнении с военной сферой. Таковы **wepon* (изначально «цена»), **kʷenpti* («покупать»), **dati* («давать») с производным **danʰ* («дар» — и родственные **daǵʰ*, **datʰje*), **et̥i* «брат», **m̥na* «обмен», **m̥ra* «мера». К этой же сфере

относился первоначально и один из самых известных «иранизмов» протославянской эпохи — *mīgъ «договор, взаимное согласие». Слово это родственно, даже прямо соответствует имени Митры — бога договорных отношений в арийской религии. Наконец, сюда же относится *gostь «гость», означающее человека, прибывающего в чужие края и по праву ожидающего «угощения» — в обмен на такую же услугу⁴⁴⁴. На дальнейшее развитие этой области жизни указывает появление уже у балтославян наряду с «венном» («ценой-платой») понятия *сѣпа («цена-стоимость»)⁴⁴⁵.

Что документируют эти языковые данные? По сути, они разворачивают перед нами всю систему освященных обычаем отношений между продавцом и покупателем в разных обстоятельствах. Они были бы не столь ясны без обширных сведений об обычаях других первобытных народов⁴⁴⁶. Экономика описываемой эпохи строилась на идее равноценного обмена престижными ценностями. При этом «цена» определялась не себестоимостью, а именно престижностью. Престижные оружие или украшения служили первобытными «товаро-деньгами» и использовались для купли предметов непрестижных, но важных — орудий труда, продуктов, скота. Сами по себе «товаро-деньги» часто совершенно бесполезны. Так, многие разновидности миниатюрных топориков тогдашней Европы не годятся ни в качестве орудий, ни в качестве боевого оружия. В роли таких же «товаро-денег» выступал и янтарь, позволявший приобрести не только престижные бронзовые изделия чужеземцев, но и сырье для своих металлургов.

Понятия «цены» и «вена» в большей степени относились именно к сфере купли-продажи. Обмен престижными ценностями представлял из себя ритуал, в котором наличие какой бы то ни было «цены» только подразумевалось. «Гость» прибывал в чужой род и за «дар» получал «угощение», в порядке «мены» на основе установленного «мира». По отношению к гостеприимцу (у протославян *gospodь, *gospodin⁴⁴⁷) он выступал как *datelъ «даритель». При этом «щедрый» (*dasnь) даритель рассматривался как идеал. Разные производные от *dati, большинство из которых появилось уже в пору распада индоевропейской общности, отражают разные типы «даровых» отношений. Кажется, наиболее древнее *danь означало дар обязательный, установленный ритуалом гостеприимства. Слово *darъ — подарок, обычный дар в самом широком смысле слова. Слово *datsje, сугубо балтославянское, — «пожертвование, даяние», то есть тот самый идеально «щедрый», превышающий «цену» дар. Заметим, что и «господин» («щедрый») охотно выступал «дарителем». Но в любом случае вся система зижделась на обязательной взаимности. «Господин»,

в свою очередь, превращался в «гостя» и направлялся со своим «даром» в род партнера. Находившиеся в таких сношениях люди друг другу и являлись *drugъ — то есть одновременно «другими, чужими» и «друзьями, товарищами»⁴⁴⁸.

Отсюда видно, что вышесказанное о первобытной мене-торговле как о сфере активности не одиночек нуждается в некотором уточнении. «Мир» как сумма правил «мены» устанавливался между родами и племенами. Но в качестве «гостей» и «господ» выступали все-таки частные лица. Это люди, уполномоченные по той или иной причине быть представителями своего рода-племени — старшие мужчины, знатоки чужих земель и языков, опытные воины или даже мастера. Участники обмена, подобно участникам войны или охоты, получали собственную прибыль. Если и имел место какой-то процесс распределения престижных ценностей в общине, то все равно они оказывались в личном пользовании, причем в основном у «гостей»-«господ». Такое «вознаграждение», «жалованье» обозначалось индоевропейским по происхождению понятием *mъzda⁴⁴⁹. «Мзда» разных видов — военная, охотничья, торговая — и становилась основой частной собственности, превращавшей постепенно «господ» в особый зажиточный общественный слой. Она ставила их в выгодные условия при уже внутривыменном обмене и торговле.

Наличие частной, личной или «домашней» собственности в обществе Поморья эпохи поздней бронзы вполне явствует из археологического материала. Отдельные, в основном однокамерные дома свидетельствуют о раздельном проживании семей или ячеек большой семьи. Это неизбежно вело к раздельному потреблению результатов труда. Однако главные свидетельства — погребения с бронзовыми изделиями и клады, содержащие те же и более богатые украшения, а также оружие. Часты и богаты такие клады как раз в Восточном Поморье, притом что погребения довольно бедны⁴⁵⁰. Все это ясно указывает на раздельное пользование престижными ценностями. Заметно и выделение «господ», признаком которых было обладание большим количеством, в том числе очевидным излишком таких ценностей.

С другой стороны, в протославянском обществе имелись и малоимущие. По крайней мере, общее индоевропейское представление об «убожестве», нищете как отсутствию божественной поддержки отразилось и в славянских поверьях⁴⁵¹. Наличие имущих и нуждающихся доказывается появлением уже в балтославянскую эпоху будущего праславянского понятия *pаtъ со значением «долг, наем»⁴⁵². Еще древнее известно также кельтам и германцам *dъlgъ «долг»⁴⁵³. Наличие таких понятий подразумевает и наличие тех, кто нуждается в одалживании и найме.

Кто именно составлял имущий слой господ в протославянском обществе? Ответить на этот вопрос как будто позволяют археологические данные. У племен лужицкой культуры археологи достаточно уверенно выделяют военную элиту — первобытное «всадничество», «рыцарство»⁴⁵⁴. Но как раз по поморским материалам этот воинский слой прослеживается слабо. При довольно богатом наборе оружия и доспехов (но не конской сбруи) погребения с ними почти отсутствуют, в Восточном Поморье — отсутствуют вовсе.

Все это наряду со скромным местом «войны» в протославянском языке заставило думать скорее об элите иного рода. Приток металлического сырья превратил Поморье, особенно Восточное, в настоящую «страну мастеров». Здесь находились десятки центров металлургического производства, к которым тяготеет скопление богатых кладов с оружием и украшениями. При этом металлургия была тесно связана с иными видами ремесел, в том числе с изготовлением орнаментированных сосудов из глины, костяных изделий⁴⁵⁵. С учетом того, что плавильной печью являлась гончарная, весьма вероятно, что всеми этими ремеслами-промыслами занимались одни и те же люди. С одной стороны, целые поселения могли специализироваться на производстве металлических орудий и собственных престижных ценностей. С другой стороны, наверняка выделялись наиболее талантливые мастера. По Янтарному пути к ним поступали сырье и образцы. Их продукция, в свою очередь, уходила к родственным балтийским племенам востока в обмен на тот же янтарь. Ремесленник как будто обретал совершенно особый статус. Выделение в рамках лужицкого общества особой ремесленной элиты производится не в последнюю очередь именно по поморским материалам, особенно кашубского ремесленного центра.

Однако это один из примеров, которые демонстрируют ограниченность выводов, делаемых на основе только или преимущественно археологического материала, а также слабые стороны его «безгласности». Достаточно посмотреть на вещи в свете сопоставительного материала, причем не осетинского, древнегерманского или фольклорного из нового времени, а стадияльно более раннего нуристанского, и картина резко изменится. Нет никаких свидетельств, к примеру, в пользу того, что богатые клады Поморья оставлены некими «воинами-мастерами», а не воинами, эксплуатировавшими мастеров. Даже явные богатые погребения кузнецов могут отражать не столько реальный их высокий статус, сколько стремление задобрить и почтить потенциально опасного умершего. Представления о кузнеце как о чародее — лишь первый шаг на пути повышения его статуса, но еще не свидетельство его принадлежности к «знати». Гигантские

по тогдашним меркам «ремесленные» поселки Гданьского Поморья могли быть далеко не столь плотно заселены ремесленниками и могут являться памятниками той же эксплуатации последних.

С другой стороны, следует иметь в виду, что в условиях высокомерного отношения индоевропейцев к ремеслу ремесленные группы складывались за счет населения пришлого и покоренного, воспринявшего притом индоевропейский язык и культуру. Если такая группа составляла значительный (пусть не преобладающий) процент, — как оно и было, кажется, во многих местах Восточно-Центральной Европы, — уже это меняло ситуацию. Для значительной части племени ремесло превращалось из презируемого во вполне естественное и в собственных представлениях почетное занятие. Собственно, именно так и начинался тот путь повышения статуса ремесленника, по которому прошла большая часть индоевропейских обществ к средневековью. Однако насколько скоро на самом деле прошли этот путь именно предки славян, сказать невозможно. Нельзя некритически «опрокидывать» в протославянскую древность те представления, допустим, о статусе кузнеца, которые воссоздаются для конца общеславянского периода, для раннего средневековья. Более или менее ясно, что тогда и именно тогда кузнечное дело (как и у германцев, и у кельтов) считалось привилегией элиты. Но когда за полтора-два или более тысячелетий со времен распада индоевропейской общности сложилось такое представление, однозначно сказать нельзя. Толковать же на этот лад двусмысленные, как мы видели, данные археологии следует с большой осторожностью.

В некоторых отношениях, надо заметить, общество поморских групп определенно было архаичнее даже кафирского, а может, и более древнего индоевропейского. Сам характер поселений, общий для обширных земель лесной полосы, — скопления однотипных домов с общим двором — указывает на существование совсем иных, более первобытных форм собственности. Независимо от степени родства составлявших общину семей, они вели совместную хозяйственную деятельность. Насколько реальной в таких условиях являлась «личная» собственность — точнее, собственность главы или полноправного члена одной из составляющих «род» семей? Насколько распоряжалась своим имуществом еще не вполне сложившаяся малая семья в рамках большесемейной общины или даже патронимии? Как минимум, можно предположить, что большесемейная и малосемейная собственность были разграничены довольно слабо. Престижные ценности могли оказываться в личной собственности или пользовании, подчеркивая и укрепляя высокий статус своего владельца, внушая уважение к нему. Однако земля, скот и продукция земледельче-

ского труда принадлежали общине в целом. Особенно если последняя совпадала с большой семьей или патронимией. Именно границы между общинными угодьями у протославян обозначались древнейшим правовым термином *medja «межа». Такие границы отмечались живой изгородью или определялись лесом»⁴⁵⁶.

Характерно, что индоевропейские понятия частного «имущества», «богатства» были целиком утрачены в балтославянском⁴⁵⁷. Особое внимание обращают на славянское слово «свой» (в том числе в устойчивой формуле «свой род») с его отсутствием различия в значениях между «моим» и «нашим». Здесь видят особое отражение славянской родовой коллективистской в основе «идеологии»⁴⁵⁸. С другой стороны, «свой» (собственный, естественный, законный) жестко противопоставлялся «чужому»⁴⁵⁹. Заселение лесных просторов Восточной Европы и позднее было гораздо проще для сплоченных большесемейных и общинных коллективов. В этом корни некоторых особенностей славянского менталитета — тема несколько умозрительная, но неизбежная при постановке важнейшей проблемы исторической психологии. Индоевропейский менталитет, насколько можно его воссоздать по данным языка и народных культур, был довольно индивидуалистичен для первобытной эпохи — с установкой на личный героизм, успех, творческую активность. Это вообще характерно для целого круга родственных первобытных культур северной части Старого Света (связанных с языками ностратической макросемьи). Приметная их черта, в частности, — особенно сильное развитие в фольклоре жанра песенного эпоса (или поэтической богатырской сказки) о героях. Однако у славян, при сохранении глубокого почтения к личной доблести и личному творчеству, как будто развилось острое ощущение необходимости коллективных усилий. В этом, может, и разгадка часто возникающих парадоксов между «эгоизмом» и «коллективизмом» в славянском общественном быту.

Особую роль в славянском обществе, вероятно, играли охарактеризованные выше воинские ритуальные союзы. В условиях острой духовной борьбы, разворачивавшейся у истоков протославянской культуры, им было естественно искать опоры и поддержки в идее высшей, надобщинной власти. Воинские братства становились основой племенной дружины. С другой стороны, они контролировали вождей, могли устранить недостойного, а могли и выдвинуть вождя из своей среды. Представления о связи «людей-волков» с княжеской властью многогранно отразились в позднейшем славянском фольклоре. И это было не только славянское явление.

«Дружина» означала первоначально сообщество «друзей-спутников» — то есть людей, привлеченных друг к другу или к вождю

отношениями обмена⁴⁶⁰. Долгом предводителя являлось «угощение» таких людей, в обмен на что они сопровождали и оберегали его. Пир вождя со своими дружинниками — стандартный образ в фольклоре и средневековой литературе славян, германцев, кельтов. Забылся лишь смысл этого действия — ритуала своеобразного обмена дарами, где вождь дарит воинам свою трапезу и престижные ценности, а они ему свою личную верность, подкрепленную оружием.

Вождь или владыка был заинтересован в привлечении к себе в качестве «друзей» лучших воинов племени. С другой стороны, система обмена дарами подразумевала и ответное «угощение» вождя господами отдельных родов. Так рождался известный всем европейским (и не только европейским) народам ритуал объезда священным или военным вождем «подвластной» территории. Позднее у славян это было гощение или полюдые — названия довольно поздние, но это не отменяет древнейшего происхождения обычая. Если речь шла о священном правителе, то гощение подтверждало не только и не столько его власть над людьми, но особую мистическую связь с землей, с природой, с самими богами. Оно и сопровождалось соответствующими обрядами. Религиозный обычай и право на «дань» сплетались здесь в неразрывную связь.

Оценивая в целом общество протославян позднего бронзового века, можно сказать, что оно оставалось вполне первобытным. В самом по себе этом нет ничего удивительного, «отсталого» или выходящего из ряда вон. Непокойная эпоха переселений существенно затормозила развитие всех европейцев. Особенно же это касалось племен лесной полосы, почти утративших контакт со Средиземноморьем, ограниченных природными условиями и недостатком меди. Складывание государства и цивилизации у различных германских народов заняло II–XIII вв. н.э., у кельтов III в. до н.э. — XVI н.э., у литовцев XIII–XVI вв. У славян аппарат государственного управления, письменность и писаное право, города появились на протяжении IX–XII вв. Это отнюдь не выглядит исключением. Становление условий для перехода на новый этап развития — процесс очень длительный, и у всех народов Европы он занял тысячелетия.

В то же время нельзя не признать, что конкретная скорость этого процесса зависела в первую очередь от наличия связей с цивилизованным миром. Скажем, письменность у континентальных кельтов зарождается в III–II вв. до н.э., у островных кельтов и германцев — в первые века нашей эры. В то же время у славян она появилась только в IX в., у литовцев (на их языке) — в XVI в. Как явствует уже из сказанного, переход славян к цивилизации и государству следует признать форсированным (в сравнении с западными сородичами).

Это бросается в глаза и отнюдь не свидетельствует о какой-то особой «отсталости» славян, скорее, об искусственности раннего складывания новых культурных и общественных форм у кельтов и германцев, происшедшего под внешним воздействием. Этих искусственных форм, однако, все равно не хватило, чтобы существенно «обогнать» славян на пути к цивилизации.

Размышляя на эту тему, невольно задаешься вопросом — насколько вообще становление цивилизации и государства у индоевропейцев было обусловлено внутренним развитием их общества, а насколько — внешними факторами? Возможно, столь захватывавший умы социальных историков нового времени «общинный», «военно-демократический» строй вполне отвечал собственным потребностям их предков? Примеры нуристанцев и дардов Гиндукуша, памирцев, заза Загроса, легкий возврат к первобытности в средние века осетин (аланов) и ягнобцев (согдов) о чем-то говорят. Все эти народы в условиях относительной изоляции от внешних контактов сохраняли первобытный уклад веками, некоторые — тысячелетиями. Степень же их приближенности к государственности измерялась степенью контактов с внешним миром.

Но и ранее ни один индоевропейский народ не сменил обычаи отцов на государственный и цивилизованный уклад без внешнего толчка, вне контактов с другими цивилизациями. Хеттская цивилизация возникла под влиянием хаттской и месопотамской, микенская — минойской, ирано-персидская — опять же месопотамской. Классическая Греция пользовалась как минойско-микенским наследием, так и плодами контактов с Кипром и Финикией. Арийская Индия и Армения подверглись воздействию Персии. Для Италии цивилизующим элементом стали греки и этруски. Кельты, германцы и славяне, в свою очередь, шли к государственности и цивилизации под воздействием Греции, Рима и Византии. Затем и сама Русь подобным образом воздействовала на балтийские племена. Напрашивается несколько неожиданный вывод: индоевропейцы становились «цивилизованными» только под воздействием, если не сказать под принуждением, внешних обстоятельств, притом что именно некоторые из них использовали в итоге блага цивилизации с наибольшей в сравнении с другими народами выгодой, изменив всю карту мира. В этом контексте говорить об «отсталости» славян уже точно не приходится.

Рождение славянства

В VII–VI вв. до н. э. в Восточном Поморье происходят глубокие культурные изменения. На смену восточнопоморской культурной группе лужицкой культуры постепенно приходит новая, особая ар-

хеологическая культура. В науке предлагались разные ее названия — поморская, восточнопоморская, вейхеровско-котошинская. В итоге закрепилось наиболее раннее, хотя и не совсем точное географически — поморская. Время ее складывания также определяется по-разному. Уместнее всего говорить о длительном процессе, охватившем как минимум середину VII — первую половину VI в. до н.э.⁴⁶¹

Хронологически ранний период поморской культуры точно совпадает с завершающим этапом складывания праславянского языка — к середине I тысячелетия до н.э. Последнее выразилось в заметных изменениях в области фонетики и словообразования⁴⁶². Уже по завершении этого процесса с участием поморских и лужицких племен появляется на археологической карте культура подклешевых погребений, давно связываемая с праславянами. Таким образом, есть все основания видеть в «поморцах» древнейших «славян», первых людей, говоривших на праславянском языке. Слияние венетов и балтославян в Поморье завершилось появлением нового языкового и культурного единства. Поморская культура — свидетельство завершения культурного обособления праславян как от западных балтов, так и от венетов. Это обособление было закреплено окончательным сложением из протославянских диалектов особого языка.

Поморская культура возникла почти исключительно на основе местных древностей лужицкой эпохи. Лужицкое наследство четко ощущается в ней. Традиции ремесленного мастерства и орнамента восточнопоморской группы закономерно продолжают изделия их наследников. На протяжении VII–VI вв. до н.э. можно видеть естественное совершенствование прежних культурных форм, развитие одной культуры в другую без смены населения. Внешние влияния тоже были в основном лужицкими — тесные культурные и экономические связи с южным Повисленьем. Оттуда, в частности, была воспринята в VII в. до н.э. богатая техника инкрустации сосудов и украшения их сюжетными рисунками, прежде неизвестная в Поморье. Это дало мощный толчок поморскому искусству. От южных венетских соседей пришли и некоторые новые разновидности бронзовых украшений, но одаренные поморские мастера творчески развивали полученные навыки⁴⁶³.

В то же время нельзя сбрасывать со счетов наличие внешних контактов и внешних влияний. Сохранялись традиционные связи с балтийскими племенами. Как раз с VII в. до н.э. особенно оживились морские сношения со Скандинавией. Они сопровождались и культурным обменом⁴⁶⁴. Но основное значение для складывания поморской культуры имел приход группы населения, принесшей с собой так называемую «идею лицевых урн». Значение этой «идеи» для

зримого обособления поморской культуры было значительным, и на раннем этапе ее саму могут определять как культуру лицевых урн⁴⁶⁵.

Лицевые урны — это специально изготовленные для похоронного ритуала сосуды с более или менее тщательным изображением человеческого лица. Портрет выполнялся лепниной, но урна нередко декорировалась различными изображениями. По урне часто легко определяется пол погребенного, а иногда внешний вид и род занятий. Сверху урны накрывались крышками в форме головного убора.

Возник обычай изготавливать лицевые урны в древней Трое и был связан с малоазийскими верованиями. В Европу его принесли выходцы из Малой Азии этруски, переселившиеся в Италию в бронзовом веке. Время этого переселения неочевидно, но обычно оно относится еще ко II тысячелетию до н. э. Этрурия, нынешняя Тоскана, поддерживала по Янтарному пути тесные торговые связи с народами севера, особенно с кельтами и иллирийцами в Альпах.

С начала VII в. до н. э. происходит стремительное по тем временам, внешне не связанными очагами, распространение лицевых урн на север. Оно сопровождалось привнесением и других черт средиземноморской культуры и установлением более тесных, даже прямых связей между Средиземноморьем и лесными племенами. Частичным посредником и источником дополнительных культурных веяний при этом выступили обитатели Восточных Альп. В связи с этим нельзя не вспомнить известие Плиния Старшего об этруском происхождении восточноальпийского племени ретов. Если описываемое им бегство этрусков от галлов в Альпы и относится к позднему времени — оно свидетельствует в пользу давних связей Этрурии с тамошними племенами⁴⁶⁶.

Все движение носителей «идеи лицевых урн» от Средиземного до Балтийского моря и за Балтику уложилось в несколько десятилетий. За ними осталось несколько очагов распространения таких погребений — в междуречье Эльбы и Заале, в Поморье, в Ютландии и в Скандинавии. За пределами этих регионов и между ними «культур лицевых урн» нет. Это значит, что мы имеем дело именно с движением сравнительно небольшой и спаянной группы людей — обладавшей в то же время достаточными силами, чтобы утвердить на новых землях свои обычаи и верования. Образование избытка населения на одном новом месте побуждало этих странников-воинов двигаться дальше к неведомой цели — без лишних остановок. Так и сами этруски, по преданию, некогда выселились из Малой Азии в Италию. В то же время поддерживались связи между собой и с далекой родиной — по следу переселенцев остается шлейф гораздо более оживленных, чем прежде, устойчивых экономических и культурных сношений. На се-

вер начинают в немалых количествах поступать, не оседая по пути, к примеру, средиземноморские престижные ценности религиозного назначения — раковины каури⁴⁶⁷.

Но столь ли уж неведома цель переселенцев? Их путь лежал к верховьям Эльбы, а оттуда к северным морям. Это не что иное, как Великий Янтарный путь, только в обратном поступлении янтаря направлении. Таким образом, странное «переселение» носителей «идеи» превращается в нечто иное — в «предприятие», в военно-торговый поход за высоко ценимой на юге северной престижной ценностью. Военизированный облик «переселенцев» заметен и по декору урн, где изображения боевого оружия нередки⁴⁶⁸. Не решили ли набирающие силу города-государства Этрурии разом сбросить излишек населения и установить контроль над шедшим в основном к венецам Адриатики потоком янтаря? Вывод из всего сказанного более чем логичный.

Такая цель могла объединить далеко не только этрусков, но привлечь в их воинство и другие разнородные племена, которые по мере движения на север неизбежно возрастали в числе. На первом месте здесь были начавшие уже обживать Апеннины и многообразно связанные с этрусками италики. Но позднее к «предприятию» присоединились и сносившиеся с этрусками племена Восточных Альп, принадлежавшие к кельто-иллирийской гальштатской культуре.

Первой остановкой на пути этих разнородных дружин явилось междуречье Эльбы и Заале, где они на время осели среди местных жителей, принадлежавших к культурам полей погребений. Это был важный перевалочный пункт для поступления янтаря с Северного моря, но еще не конец дороги. Западная ветка Янтарного пути здесь всего лишь начинала сближаться с восточной. Тем не менее, многие южане и их дети остались в этих местах, положив начало просуществовавшей около века культуре домковых урн⁴⁶⁹.

Домковые урны распространились здесь также под влиянием этрусского искусства и южных верований, причем шире, чем на самом юге. Они представляли собой не сосуды, а достаточно подробно выполненные модели строения, «дома». Правда, сейчас исследователи чаще видят в них изображения хозяйственных построек — не буквально «дом» для мертвого, а пожелание ему благополучия в загробном мире⁴⁷⁰.

Жителями междуречья Эльбы и Заале на момент прихода южан являлись сравнительно немногочисленные лужицкие вены. Одни из них вынуждены были уйти, не желая подчиняться пришельцам, но другие смешались с ними. От венов участники «предприятия» и их спутники могли получить четкие сведения об источниках поступле-

ния янтаря. Впрочем, для восстановления сил, разведывания путей и подготовки нового броска на север потребовалось долгое время. Продолжило путь уже следующее поколение пришельцев — обильно смешавшееся с венетами и отчасти с соседними германцами. Этруски почти растворились в варварском потоке, утратив письменность и городскую культуру. В то же время и эти люди еще сохраняли прямые связи с родиной отцов, придерживались прежних обычаев и верований.

Из зоны культуры домковых урн было предпринято два выселения — одно вниз по Эльбе, к Ютландии и Северному морю. Другое же — в низовья Вислы, к Балтике. Не нужно специальных исследований, чтобы уяснить: пришельцы с юга стремились теперь обособиться в местах добычи янтаря. Дабы понять их упорное стремление к берегам северных морей, следует вспомнить образ северных стран в средиземноморских мифах.

В VIII–V вв. до н.э., а отчасти и позднее, широкой популярностью в Элладе и связанных с нею культурно областях (в том числе и в италийской «Великой Греции») пользовались мифы о далекой северной стране Гиперборее. Реальным основанием для них служили дары, поступавшие в святилище Аполлона на острове Делос из венетских земель у оконечности Адриатики. Туда, по утверждениям жрецов святилища, эти дары пересылали через руки многих племен загадочные гипербореи, живущие у противоположного северного моря. По делосскому преданию, первоначально гипербореи прислали с дарами двух девушек, получивших в предании греческие имена Лаодика и Гипероха, с пятью провожатыми. Но все они остались на Делосе и умерли. Тогда дары стали передавать на границе соседям завернутыми в пшеничную солому (обычай, по Геродоту, фракийский) с просьбой отослать их дальше. Так дары и поступали к Адриатике, откуда передавались через цепочку уже эллинских жреческих центров на эгейский Делос.

Жизнь гипербореев рано была расцвечена преданиями. Те, кто имел некие представления о расположении страны, сознательно затемняли этот вопрос. Живший в VIII–VII вв. до н.э. (впрочем, будто бы воскресающий и в VI в.) поэт и «чудотворец» Аристей поместил гипербореев где-то в Зауралье, к северо-востоку от скифов. Выходцем из Скифии числился и путешествовавший по Элладе в VI в. до н.э. жрец Аполлона Абарис, будто бы гиперборей родом. Наконец, сами делосские жрецы в V в. до н.э. утверждали, будто гипербореи передают свои дары именно скифам, а те почему-то далее на запад, а не на юго-запад к Эгеиде. Все это было с уверенностью и не без раздражения опровергнуто Геродотом со ссылкой на самих скифов.

Но в том же V в. до н.э. великий поэт Пиндар безо всякого сомнения описывал блаженную жизнь гипербореев в непрестанном и радостном служении Аполлону. Сам бог будто бы гостит у них каждые 19 лет. Уже Аристей в поэме «Аримаспея» писал о гиперборейцах как о ревностных служителях богов, блюдущих вечный мир с соседями, хотя, кажется, не настолько идеализировал их жизнь⁴⁷¹.

Где следует и следует ли вообще искать реальный прототип страны гипербореев? Название ее можно толковать не только как «за Бореєм (Северным ветром)», но и как «Загорье». Его предлагалось считать и заимствованием аналогичного фракийского слова. Миф о гиперборейцах мог быть идеализированным представлением о прародине эллинов в связи с приходом их на юг Балкан с севера⁴⁷². Но, во всяком случае, с Адриатики действительно поступали какие-то дары в храм Аполлона на Делосе, и попадали они к морю из глубин континента, переходя от племени к племени. Это не может совсем не вызывать ассоциаций с системой дарообмена на Янтарном пути. Вызывало такие ассоциации и у античных получателей янтаря, с чем и могут быть связаны усилия жрецов Аполлона по мифологизации и географическому «расплыванию» Гипербореи. Образ мифологической страны блаженных был им гораздо полезнее страны смертных, тем паче потенциально доступной.

С большой долей вероятности можно сказать, что дары присылались людьми, жившими к северу от фракийцев, по ту сторону Карпато-Альпийской горной системы. Вместе с поставляемым ими же янтарем, возмещавшим одновременно хлопоты посредникам, жертвы отсылались в Элладу. Каким образом установилась эта религиозная связь, можно только догадываться. Аполлон — божество догреческое, и знакомство древнеевропейцев с его культом могло произойти еще в пору расселений. Дальнейшие догадки были бы слишком смелы. Столь же излишне смелым было бы и размещать мифологических гипербореев на реальной исторической карте⁴⁷³. С другой стороны, трудно совсем избежать искушения увязать образ живущих у моря богатых и миролюбивых гипербореев со «страной мастеров» в низовьях Вислы.

Как бы то ни было, подобные легенды хорошо были известны выступившим на север этрускам и италикам, также поклонявшимся Аппе-Аполлону. Можно не сомневаться, что искали они не только экономической выгоды, но и блаженной жизни под защитой богов в легендарной стране у северного моря. Впрочем, при этом вполне готовы были сами прийти туда с оружием, хотя бы на всякий случай, как не раз приходили с оружием в иные блаженные страны герои эллинских мифов.

Что же, искомую «Гиперборею» или страну янтаря у моря эти землепроходцы нашли. Другое дело, что реальность оказалась существенно скромнее мифологических ожиданий. Одна группа, спустившись по Эльбе в Северное море, обосновалась в германской Ютландии, откуда позже устремилась за море, в Скандинавию, может, в надежде найти-таки подлинный край блаженных. Другая, спустившись по Одре, проследовала вдоль берега на восток до богатых янтарем низовий Вислы и в середине VII в. до н.э. закрепились здесь⁴⁷⁴.

Никаких значимых разрушений приход носителей «идеи лицевых (и домковых) урн» в Восточном Поморье не вызвал. Прежние поселения продолжали существовать на прежних местах, продолжался стабильный рост населения. Нет никаких признаков массового бегства жителей. Однако культурный облик окончательно меняется. Нараставшие в рамках восточнопоморской группы количественно культурные особенности окончательно переходят в качество. Появление лицевых урн и едва ли случайно совпавшее установление прямых сношений с южными землями, с Восточными Альпами и Средиземноморьем отмечают начало истории новой поморской культуры⁴⁷⁵.

Чуждый этрусский элемент в рядах пришельцев к этому времени был уже более чем основательно разбавлен разными древнеевропейскими — итальянским, венецким, кельто-иллирийским, германским. Это облегчило их общение и конечное слияние с местными жителями. Такое слияние вылилось в восприятие праславянами отдельных черт культуры и религии пришельцев. С другой стороны, и пришельцы переняли обычаи праславян, их образ жизни. Смешение не могло не сказаться и в области языка, и в древнейшем слое праславянского мы находим южные по происхождению заимствования. Так, для обозначения «башни» (реалия, славянам вообще известная смутно) использовалось слово *пугъ — неиндоевропейское, с параллелями в языках древних сардов и балеарцев⁴⁷⁶. Из итальянских языков, как полагают, заимствовано слово *motyka⁴⁷⁷ — мотыжное земледелие в Италии того времени развито не менее плужного. Иногда итальянское влияние, о чем уже говорилось, рассматривается как весьма существенное, повлиявшее на оформление праславянского языка как такового. Можно допустить, что оно повлияло на окончательное обособление праславянского языка так же, как «идея лицевых урн» на культурное обособление славян от венецкой культуры.

Итак, утверждение «идеи лицевых урн» и ее носителей в Восточном Поморье произошло без заметного сопротивления и катаклизмов. Местные племена приняли пришельцев в свои ряды так же, как прежде приняли венецов. Тем не менее, восприятие новых верований указывает на полученный пришельцами особый статус. Они вли-

лись не просто в местное население, но в местную знать. Иного от энергичной и сплоченной военной силы странно было бы ожидать. Пришельцы были немногочисленны — всего в Поморье найдено немногим более 1000 лицевых урн, и немалая часть их относится уже к V в. до н.э. Предполагается два выселения из полабских земель в Поморье — вторая группа по следам первой, и уже в начале VI в. до н.э. С первой связано появление домковых урн, со второй — начало распространения лицевых⁴⁷⁸. Определение пришлыми духовной жизни и внешних связей местного населения были бы невозможны без политической власти. Другое дело, что союз оказывался взаимовыгоден — венеты и праславяне Поморья получали надежные связи с югом, с непосредственными источниками престижных ценностей и меди. Постепенное культурное отдаление от южных венетов на протяжении нескольких поколений может быть связано и с этим — в их посредстве восточнопоморские сородичи уже не нуждались. Путь для далеких поездок на юг был для них уже разведан, и имелись люди, готовые к таким поездкам.

Домковые урны в Поморье немногочисленны, лицевых гораздо больше, правда, становится со временем. Однако высший расцвет искусства их изготовления приходится именно на ранний период, на VI в. до н.э. Именно на этом отрезке времени принесенный в Поморье этрусский обычай был воспринят наиболее тесно общавшейся с пришельцами местной элитой. Он слился с воспринятыми ими около того же времени через лужицкое посредство традициями украшать керамику сюжетными рисунками. К изображениям одежды, украшений и оружия, обычным для лицевых урн, добавились целые сцены, призванные освятить прах умершего, облегчить ему дорогу в иной мир. Благодаря этому ранние лицевые урны превращаются для нас в ценнейший источник по самым разным сферам жизни своих создателей⁴⁷⁹.

Большинство прибывших в Поморье южан удовлетворилось новым местожительством — по меньшей мере, на время жизни одного-двух поколений. Впрочем, рост населения подталкивал все же к расширению рубежей. «Идея лицевых урн» довольно рано проникает на восток, за Вислу, в земли культуры западнобалтийских курганов. Находки собственно лицевых урн здесь единичны, но они сочетаются с восприятием из Поморья и иных влияний, в самых разных областях культуры. Это свидетельствует о весьма тесном общении и движениях населения — в основном из Поморья на восток⁴⁸⁰. Жители Восточного Поморья начинают приглядываться к почти пустующим областям Поморья Центрального и выселяться туда. К VII–VI вв. до н.э. относятся первые, еще крайне редкие на запад от

Вепши каменные курганы восточнопоморского облика в окружении обычных и для этих краев урновых грунтовых захоронений⁴⁸¹. При этом основной очаг складывания поморской культуры был крайне невелик. На западе он не доходил до Вепши, ограничиваясь другой впадающей в Балтику рекой, Лебой. На юге границей являлась река Верзица, протекающая намного севернее Вды и тем более линии Нотеци⁴⁸². Именно в этой небольшой области, в приморье, на Кашубской возвышенности и по соседству, в основном осели пришельцы с юга и произошло их смешение с венето-славянами.

Хозяйственный облик Восточного Поморья в те годы почти не изменился. Здесь продолжало развиваться земледельческо-скотоводческое хозяйство, пока еще способное использовать пойму Вислы и ее притоков. Южане больше внимания уделяли коневодству — и значение лошадей для повседневной жизни резко возросло. Конь служил главным ездовым животным, лошадей наряду с быками запрягали в возы⁴⁸³. Из земледельческих орудий труда этого времени известны бронзовые серпы⁴⁸⁴.

Поселения поморской культуры не очень велики. Средняя численность жителей одного поселения VII–VI вв. до н.э. — 39 человек. Эта цифра получена путем анализа числа погребений в могильниках, исходя из одновременного проживания только двух поколений⁴⁸⁵, так что отчасти условна. Впрочем, даже в полтора раза ее едва ли возможно увеличить. Продолжительность жизни и в эти относительно благополучные времена была низкой.

О внешнем виде жилых или, с большей вероятностью, хозяйственных построек можно судить по домковым урнам. Они изображают либо вытянутые строения с двускатной крышей и окном-дымоходом в длинной стене, либо строения почти округлые, с покатой крышей. И те, и другие могли возводиться на сваях, если это не просто ножки урн наподобие делавшихся поморскими мастерами другим сосудам (есть, кстати, и просто круглые урны домкового типа, вряд ли изображающие какое-то строение)⁴⁸⁶.

Гончарное дело в это время достигло расцвета, судя хотя бы по изготовлению, инкрустации и орнаментации ритуальных урн. Впрочем, это лишь малая доля керамики Восточного Поморья. Преобладают в ней гораздо более непритязательные крупные биконические сосуды с хроповатой поверхностью. Именно они и использовались большинством «поморцев» в качестве погребальных урн, но могли иметь и иные применения. Иногда похожие сосуды изготавливались по местной традиции с плоскими округлыми крышками. Среди распространенных форм также амфоры с двумя ушками, украшенные орнаментом. Такие известны по всему Поморью и принадлежат к лу-

жицкому наследию. Помимо этого, из глины изготавливали миски, иногда — кубки, кувшины, кухонные сосуды с ножками⁴⁸⁷.

Оживление контактов с югом, особенно с альпийскими центрами металлургии способствовало подъему местного бронзового литья и кузнечного дела. Восточнопоморский металлургический центр продолжал производить разнообразные украшения, орудия труда, предметы обихода. Одни формы были восприняты из лужицкого наследия и творчески переосмыслены, другие зародились в самом Поморье. Так называемые лопаткообразные булавки были принесены из Полабья вместе с лицевыми и домковыми урнами. Среди бронзовых изделий этого времени — браслеты, ожерелья, фигурные булавки и заковки разных форм, а также серпы, щипцы, бритвы. Основной центр металлургического производства располагался в самом приморье, в окрестностях нынешних Гданьска и Пуцка на западном берегу Гданьского залива. Именно здесь со временем, в тесном контакте гончарного и литейного дела, развилась традиция наносить на украшения геометрический орнамент. В VI в. до н. э. здесь же появляется новый, позднее высоко ценившийся вид украшений — составные нагрудники из наложенных друг на друга колец возрастающей величины. Искусство их изготовления достигло расцвета в следующий период, превратив их в яркую и самобытную черту поморской культуры. Изделия металлургов, в свою очередь, становились образцом для косторезов. Так, один из типов фигурной булавки со временем обрел широко распространившегося костяного двойника⁴⁸⁸.

Об облачении создателей поморской культуры позволяют судить, пусть и довольно схематично, лицевые урны. Многие детали, впрочем, неясны. Так, округлые «шляпы» с полями на «головах» урн вполне могут быть просто данью традиции. Кроме того, мы больше можем сказать о ношении украшений, чем об одежде. Когда последняя вообще отражалась — это скорее боевой доспех, нечто вроде кожаных лат (металлические, по крайней мере, нам в Поморье неизвестны). Основным и «значащим» украшением являлась детально выписываемая на урнах фигурная булавка-заковка, иногда с висящей на ней подвеской. Интересно в этом смысле, что у мужчин таких булавок две, тогда как у женщин одна. Округлая, как правило, головка булавок толкуется как символ Солнца, вообще обильно отражаемого на урнах. В ушах носили серьги-колечки с нанизанными бусинами и каури, на шеях — ожерелья или нагрудники. Украшения чаще встречаются на женских урнах, причем «серьги» и ожерелья одевали прямо на урны въяве⁴⁸⁹.

Вооружение мужчины-воина составляли короткий меч и одно-два копия. Защищал его, помимо доспехов, округлый щит. Щиты

делали, как и спустя века у славян, из обтянутого кожей дерева — следов металлических, во всяком случае, нет. Передвигался воин, по меньшей мере в идеале, верхом — схематические изображения коня или всадника на лицевых урнах нередки⁴⁹⁰.

Пришельцы составили в Восточном Поморье основу воинской элиты, численность и влияние которой постепенно возрастали. Однако этот новый слой не сумел бы выжить без теснейших связей с местными «господами». Пришлые воители добавили Поморью энергичной агрессивности, готовности искать новые земли и не держаться за родные места. Но существенно изменить общественный уклад, доставшийся от прежних веков, вряд ли могли и хотели.

Основной заслугой землепроходцев перед юным славянством являлось невиданное прежде расширение внешних связей, способствовавшее расцвету ремесла и искусства. Прежде всего, установились контакты с гальштатской культурой в Восточных Альпах, уже шагнувшей в железный век. Поддерживались сношения и со второй родиной пришельцев в Полабье. Но нити меновой торговли протянулись и дальше, за Альпы — до самого Средиземноморья. Именно в VII в. до н. э. в обмен на янтарь в низовья Вислы начинает поступать одна из характерных для юга Европы и не менее престижная для севера ценность — раковины каури. Скопление их находок в могильниках Восточного Поморья VII–V вв. до н. э. намного превышает единичные находки в областях выше по Висле. Это лучшее доказательство непосредственных связей с югом, дальних поездок поморских или средиземноморских «гостей». Другими направлениями внешних связей являлись северное, со Скандинавией по морю, и восточное, с балтами за Вислой⁴⁹¹.

Изображения на лицевых урнах показывают нам развитый мир религиозных представлений. Многие из вышеописанных мифологических и религиозных мотивов находят в росписях и инкрустации погребальных сосудов свое отражение. Влияние средиземноморских верований здесь довольно ограничено. Одни религиозные сюжеты на урнах восходят к лужицкому декору, другие — совершенно оригинальны, являясь древнейшими памятниками праславянского изобразительного искусства.

Особенно ярко отражается в изображениях на урнах культ Солнца. Там, где вселяли сомнения языковые данные, археологические очевидны. Бог сияющего Неба, Небо-Отец, все еще воплощавший одновременно дневное светило, оставался верховным божеством славян. К Солнцу зывали как к главному покровителю и заступнику умершего в загробном мире. Помимо многочисленных символических изображений, кружков или овалов с расходящимися лучами, имеется и явное

изображение Солнца в окружении звезд на одной из урн. На другой урне символически изображенное Солнце сопровождает умершего в его последнем пути, как бы освещая и оберегая его⁴⁹².

Несколько менее заметно, но не менее значимо поклонение женским божествам. Здесь как раз чувствуется средиземноморское влияние. В частности, с юга принесена идея раковин каури как оберегов и символов Богини. Именно в этом качестве редкие каури стали класть в захоронения — в отличие от других особо престижных ценностей. Сам облик лицевых урн с их округлым «женским» туловом сложился в рамках поклонения Богине как владычице загробного мира. Символы женского начала иногда видят и в дисковидных щитах, изображавшихся среди остального военного убранства на урнах. Полагают, что животным символом Богини, владычицы потустороннего царства, служил олень — изображаемый на урнах едва ли реже Солнца. Это находит многочисленные параллели в европейских мифологиях⁴⁹³.

Соединение лужицких традиций украшения урн символическими религиозными рисунками со средиземноморским обликом самих урн могло происходить только на местной, поморской почве. Урны изготавливали и украшали местные мастера или воспринявшие местные верования потомки пришельцев. Никакой «цивилизаторской» миссии южные выходцы на севере не исполняли. Их религия и обычаи уже в первых поколениях смешения неразрывно впелись в общую ткань праславянских, были переосмыслены и приспособлены к ним. О том же, что глубокое переосмысление привнесенного происходило, свидетельствует судьба лужицкого религиозного наследия. Тотемные сюжеты, связанные с дикими животными, нередкие в лужицких рисунках и инкрустациях, в поморских появляются уже чуть реже. Даже оленя иногда заменяет конь — символ небесных мужских богов, в обличье которых предстает герой рисунка, то есть сам умерший. Образ же священной птицы, весьма частый в лужицком искусстве, в поморском представлен гораздо скромнее, хотя тоже отмечен⁴⁹⁴.

Зримое свидетельство развития колдовства-или шаманства, существования особых служителей культа иногда видят в рисунке с урны из Сохачев-Троянова. Здесь изображена отдаленно человекоподобная фантастическая фигура, в которой можно, однако, углядеть и исковерканное дерево с «глазами», и некое диковинное животное. Угадывают образ «шамана»-оборотня, призванного служить проводником умершего в загробный мир⁴⁹⁵. Впрочем, смысл изображения может быть совершенно иным, например, не слишком удачно переданная «женщина-дерево» — распространенный мотив европейского и ближневосточного искусства.

Впрочем, и помимо отдельных сцен все искусство поморской культуры с первых десятилетий ее развития имело религиозный смысл. В основе кажущегося внезапным всплеска его в VII–VI вв. до н. э. лежали не только и не столько внешние влияния, а неуловимое археологом развитие на иных материалах — дереве, ткани. Особенно это касается геометрического орнамента, который в то время приобретает развитие и сложные формы. Сначала это сложные ряды бороздок и перекрещивающихся линий, первые накладные узоры. Затем развивается орнамент фигурный — из квадратов, крестов, колец, а также волн или зигзагов. Особенно же значимым был орнамент елочный, почти без изменений перешедший на лицевые урны. Там ель служит моделью дерева, а ряд орнаментальных «елочек» может оказаться в сюжетной сцене настоящим лесом или лесом иного мира, который должен миновать умерший. Но образ ветвистого древа с ветвями, устремленными вверх, связан на лицевых урнах с Верхним миром — на этих ветвях восседают священные птицы⁴⁹⁶. О связи геометрического орнамента в целом с поклонением божествам и в первую очередь Солнцу уже говорилось. С другой стороны, волнистая линия — один из древнейших символов воды, плодородия, женских божеств.

Но наиболее яркая составная часть поморского искусства — все же украшения лицевых урн⁴⁹⁷. Их можно разделить на три группы. Во-первых, это пластика самих урн — изображения лиц, облачения и оружия умершего. Во-вторых, рисованные изображения — того же оружия и доспехов, но в первую очередь различных украшений. Эти два типа изображений были принесены южными пришельцами вместе с самими урнами. Третью же и наиболее интересную группу составляют сюжетные рисунки и инкрустации, наследовавшие традициям лужицкого искусства.

Сюжетные картины на урнах, в свою очередь, делятся на две группы: отдельные очень схематичные изображения людей, зверей (в основном оленей), коней, птиц, четырехколесных возов — и с разной степенью детальности выписанные сцены. Все эти изображения независимо от содержания имели охранительный смысл, связаны с погребальным обрядом или представлениями об ином мире. Отсюда и священные животные, и воз, на котором тело или прах доставлялись к месту похорон и на котором, как считалось, человек отправляется на «тот свет». Схематизм большинства изображений свидетельствует не столько о несовершенстве техники, сколько об этом символизме, делавшем детализацию излишней. В то же время наивно было бы ожидать здесь высот ближневосточного, эллинского или того же этрусского искусства. Разве что «лица» и «облачение»

ранних урн по своей детальности и реалистичности вовсе не уступают этруским.

В сценах отдельные персонажи и объекты начинают вступать в отношения между собой, несколько проясняя для нас свое значение. Птицы здесь могут восседать парой на ветвях священного дерева — обычного для первобытного и для позднейшего славянского искусства Мирового Древа. И в то же время Древо это с воздетыми к небу ветвями напоминает перевернутую «елочку», дерево потустороннего леса, через который лежит путь умершего на другой урне. Древо может принимать очертания женской фигуры в елочной «юбке». Этот образ «Богини-Дерева» известен самым разным народам древнего мира и сохранился в славянском искусстве нового времени. Часто мы встречаем изображение охоты. Человек гонится за оленем, то ли укрощая и побеждая священное животное, то ли уходя за ним в иной мир, во владения хозяйки оленя и всей дикой природы, той же Богини. Вспоминаются здесь герои-охотники из греческих мифов, которые тоже часто оказываются между гибелью и победой и коим сама победа над священным может сулить гибель. Нередко человек изображается «верхом» на паре оленей, но в этом сюжете, как уже говорилось, они могут уступать место коням. Всадник на берегу стилизованного «моря» (несколько волнистых линий) — определенно человек на пороге потустороннего. Встречается образ «смешанной» пешей и конной охоты — более похожий на зарисовку с натуры. Часты, как опять же упоминалось, охранительные солнечные мотивы. Солнце, Небесный Отец, призывается оберегать своих детей даже за гробом. Изображение Солнца и звезд на урне из Сопота — одно из самых известных и выразительных в поморском искусстве. Известны и иные изображения разнообразных символов Солнца (в том числе, возможно, «солнечной лады» на крышке одной из урн).

Самый сложный и значимый среди сюжетов — погребальная процессия. Точнее, ее двойник, происходящее в ином мире, где покойник отправляется не на кладбище, а в потустороннее царство, где его не везут к могиле, а сам он правит возом. Возможно, кстати, что и «герой» на двух конях или двух оленях — схематический образ той же езды в повозке. В этой невидимой взору, но изображаемой зримо на последнем пристанище мертвеца процессии ему сопутствуют человеческие и животные фигуры — тоже едва ли реальные провожающие. Значимость центрального персонажа подчеркивается. Иногда воз с ним в качестве возницы непонятным образом оказывается впереди впряженных в него животных. Мифологизм, фантастичность всей ситуации подчеркивается этим еще больше. Неудивительно, что в людских фигурах рядом с усопшим иногда видятся скорее духи, чем

люди. На одной из урн воз ведет за собой фигура, которую исследователи сочли «фаллической» — мужчина с подчеркнутым половым признаком. Впрочем, это на самом деле необязательно божество или дух плодородия. Возможно, перед нами просто отражение обычая при каких-то обстоятельствах вести погребальную повозку обнаженным. В данном случае и в некоторых других перед возом едет, как бы прокладывая ему дорогу, всадник. Так обстоит дело и еще на одном якобы «фаллическом» изображении. Здесь на возу стоит остроконечный столбик — на самом деле, скорее всего, просто лицевая урна в остроконечной шапке. Следом за возом идет женщина в платье или «юбке» — очевидно, плакальщица. Иногда же всадник следует за повозкой.

Наиболее известный и сложный образец поморского искусства — сцена с урны из Грабова Бобовского, получившая в науке название «Поездка мертвого в потусторонний мир»⁴⁹⁸. В центре композиции — четырехколесный воз, в который большим ярмом запряжены два животных. Скорее всего, это лошади, но переданные настолько двусмысленно, что могут напоминать диких зверей или даже ящеров. На повозке стоит человек. Одной рукой он держит вожжи и правит упряжкой. Другая протянута к огромному, больше его самого вместе с его возом, символу Солнца — овалу, к краям которого от центра-ядрышка углами расходятся лучи (такой же отдельно изображен на еще одной урне). Солнце провожает человека, следуя за ним, и в то же время как будто служит ему щитом. При взгляде на изображение действительно возникает ощущение, что человек держит непомерных размеров щит. По обе стороны от Солнца и рядом с возом — фигуры еще трех людей. Вокруг повозки и прямо перед лицом едущего — густой еловый лес, изображенный сплошным елочным орнаментом впереди и подобными же зигзагами над головой. Пред нами картина, напоминающая ту, которую еще спустя тысячелетия рисуют славянские причитания — трудная дорога в иной мир, на которой упокоившемуся необходима вышняя помощь.

С образом загробной процессии, который так или иначе списан все же мифотворцами с процессии реальной, похоронной, мы подходим вплотную к погребальному обряду поморской культуры. В VII–VI вв. до н.э. обряд трупосожжения господствует в Поморье, в том числе и в Восточном, уже совершенно безраздельно. Прах умерших хоронили чаще всего в урнах и в основном в грунтовых могилах. Каменные курганы, сравнительно нередкие ранее, постепенно начинают вытесняться каменными ящиками-гробами. Последние становятся еще одной характерной чертой поморской культуры, так что ее иногда именуют также культурой ящичных погребений. Новой чертой этого

периода стало появление каменных гробниц, окруженных каменным «валом»-обводом. Не менее часто камнями обставляются грунтовые могилы открытые, без ящичной усыпальницы⁴⁹⁹. Каменные конструкции в могилах сближают поморскую с соседними балтийскими культурами, напоминая об их ближайшем родстве. Но сокращение числа курганных погребений — прямо в противоположность культуре западнобалтийских курганов — указывает на возрастающую самобытность балтийских и праславянской культур. Примерно одни и те же верования о потустороннем, восходящие к эпохе переселений, принимали разные формы. Курганные захоронения снова станут характерны для славян только в раннее средневековье и в процессе поступательного развития уже несомненно славянской культуры.

В качестве урн использовались как лощеные ритуальные сосуды — урны домковые и лицевые, так и обычные, с грубой поверхностью и без украшений. Именно в это время начинают постепенно распространяться на востоке Поморья подклешевые захоронения, но они не очень многочисленны. Еще одной новой чертой стало появление первых коллективных захоронений. В каменных ящиках Восточного Поморья VII–VI вв. до н.э. далеко не всегда одна урна с прахом. Число захоронений в одном «гробу» доходит до трех, причем двойных и тройных больше. Средняя численность высчитана как 2,5 захоронения на гробницу. Появление этого обычая иногда связывают с жертвенным убийством при похоронах слуг или супруги покойного. Оно совершалось у разных индоевропейских народов, однако у славян распространилось гораздо позже и под внешним влиянием. К тому же либо процент погребений «рабовладельцев» тогда кажется чрезмерным, либо наличие немалого числа «холостых» — необъяснимым при росте населения. Изучение позднейших могильников поморской культуры позволяет заключить, что речь идет вовсе не о погребальных жертвах, а о коллективных семейных склепах. В них погребались с главой семьи его жена и рано умершие дети, не имевшие права на особое захоронение. Высказывалась мысль, что в каменную гробницу урны переносились из временных захоронений в доме или во дворе. Впрочем, в VII–VI вв. до н.э. обычай только нарождался. Не исключено, что идея его тоже принесена со средиземноморского юга и изначально была иной⁵⁰⁰.

Жизнь племен поморской культуры первое время текла размеренно и в относительном довольстве. Росла численность населения. Однако то, чего не смогли сделать внешние вторжения, сотворила природа. Приближался субатлантический климатический период. И окончание минующего суббореального явилось для земледельцев Повисленья настоящим бедствием.

На протяжении всех последних веков уровень осадков постепенно нарастал, а среднегодовая температура все более снижалась. Пик того и другого в Восточной и на северо-востоке Средней Европы пришелся на середину — вторую половину VI в. до н.э. Уровень рек поднялся, что для обживших поймы земледельцев означало потерю полей и гибель поселений. Леса становились гуще, в них преобладали теперь хвойные деревья. Холод и осадки выбивали посевы. К концу века осадков стало меньше. Но субатлантический период, приведя влажность в норму, принес с собой дальнейшее похолодание⁵⁰¹.

По древнейшим славянам, как и по другим обитателям Повисленья, изменения климата нанесли сильнейший удар. Многие низинные поселения затонули в разливах или оказались под водой навечно. Их жителям, похоже, удалось в основном спастись у сородичей на возвышенностях, но это лишь добавляло трудностей последним. Единственной возможностью поддержать жизнь во многих местах стала подсека — и человек ответил на удар природы своим. По всей долине Вислы запольхали рукотворные лесные пожары — лес выжигали под пашню. Но подсека далеко не всегда могла обеспечить нужный урожай. А морозы, град, грозы так же губили посевы и всходы на свободных пространствах, почвы которых сами по себе не всегда для земледелия приспособлены. Урожаи на Кашубской возвышенности были, к примеру, крайне низки. К несчастью, вся эта череда катастроф, разрушавших прежний уклад жизни, совпала для «поморцев» с демографическим взрывом, резким приростом населения. Последний — и почти гибельный для них в этих условиях — след прежнего благополучия⁵⁰². Беда славянское положение «поморцев» лучше всего передается праславянским выражением *goldъ i holdъ, «голод и холод» — не тогда ли и появившимся? Более того, само слово «холод» оформилось как раз в рамках этого поэтического оборота⁵⁰³. Кстати, и понятие «мороз» у славян прочно ассоциировалось с бедой и смертью⁵⁰⁴.

Те же самые беды сдвинули около того же времени с места западнопоморские племена. Западное Поморье было населено еще плотнее Восточного и пострадало от стихий не меньше. Часть его жителей двинулась на восток и присоединилась к «поморцам» в низовьях Вислы. Именно они принесли сюда в VI в. до н.э. обряд подклешевых погребений. Другие ушли вверх по Одре, отесняя соседей. Южная граница западнопоморской группы теперь проходила немногим севернее Варты, по реке Мысли⁵⁰⁵.

Прибытие, пусть вполне мирное, беглецов с запада сделало обстановку в Восточном Поморье еще хуже. Приморским жителям стало понятно, что выход один — сброс излишков, массовое выселение.

И около 550 г. до н. э. начинается движение самих «поморцев» на юг и на запад, в земли лужицких племен. Движение едва ли совершенно мирное, но вариантов не оставалось. Впрочем, как увидим, говорить о «нашествии» не приходится. Уже до переселения «поморцев» в земли лужицкой культуры пришли враги, так что движение с севера праславян явилось для родственных им венетов благом.

Глава 2. Вторая прародина

Упадок лужицкой культуры

В VIII–VII вв. до н.э., то есть как раз в то время, когда у Балтийского моря закладывались основы праславянской культуры, на противоположной стороне Европы в Северном Причерноморье установилось владычество скифов⁵⁰⁶. Разгромив своих сородичей киммерийцев, эти восточноиранские племена стали почти безраздельными хозяевами европейских степей. Затем последовала серия вторжений по ту сторону Кавказских гор, в Переднюю Азию. На время основная масса скифской воинской знати (паралатов) переместилась на юг. Но уже после разгрома мидянами в 594 г. до н.э. паралаты вернулись в свои прежние земли.

Заново покорив соплеменное население Причерноморья, новые владыки Степи обратили свою экспансию на север. Направлена она была в первую очередь на иранские и дако-фракийские племена, жившие в лесостепной полосе между верховьями Днестра и Доном. Под давлением скифов часть этих племен (в том числе агафирсы) вынужденно отступила на север, запад и северо-восток. Другая часть, покорившись степным завоевателям и отчасти смешавшись с ними, стала «скифами-пахарями» под верховной властью скифских царей.

Первыми из племен Скифии в Центральную Европу вторглись именно агафирсы, обосновавшиеся в карпатских областях Трансильвании⁵⁰⁷. Однако вскоре нестабильная обстановка в лесостепи привела к новому выселению оттуда. Верховодила этим потоком переселенцев одна из зависимых от паралатов иранских групп — сигинны, считавшиеся потомками мидян. В середине VI в. до н.э. они двинулись на запад и вскоре закрепились в бассейне Тисы и к западу от нее до Дуная, на землях нынешней восточной Венгрии, южной Словакии и северо-западной Румынии. Вместе с сигиннами за Карпаты переселилась и часть населения днестровской лесостепи — скифы-пахари или остававшиеся агафирсы⁵⁰⁸.

Одновременно с оседанием сигиннов в Подунавье скифское вторжение обрушилось на земли венетов. Основной ударной силой нападений были те же сигинны, но участвовали и другие племена правобережной лесостепи, и степные скифы. В глубине венетских лесов скифы оседать вовсе не собирались — вторжение являлось чисто грабительским. Трудно сказать, идет ли речь об одном походе или серии походов и набегов на протяжении второй половины VI — на-

чала V в. до н.э., но более вероятно последнее. Так пришла первая из бесчисленных после волн кочевых нашествий, с которыми раз за разом приходилось сталкиваться славянам на протяжении их долгой истории.

Скифы брали штурмом и сжигали сопротивлявшиеся им лужицкие грады, истребляли венетов подчас без разбора пола и возраста. В условиях тяжелейших для венетов природных катаклизмов сопротивляться те не смогли. На стороне завоевателей было и организационное превосходство — кочевники легко спланивались в завоевательные племенные союзы во главе с общим царем. Разрозненные вождества лесных земледельцев были заведомо слабее. Валы нашествия достигли на севере среднего течения Вислы, а на западе — самой Одры. Лужицкой культуре был нанесен удар, от которого она так и не сумела оправиться. Начался закат венетской эпохи в Центральной Европе⁵⁰⁹.

Оседание сигиннов на Тисе и Дунае мира венетам не принесло. И отсюда, и из юго-восточной лесостепи некоторое время разорительные набеги в лужицкие земли еще продолжались. С другой стороны, отмечаются и мирные сношения скифов с лужицкими племенами — к последним поступали скифские украшения и образцы знаменитого «звериного стиля»⁵¹⁰. Впрочем, венеты точно так же могли время от времени захватывать у нападавших военную добычу.

Последствия скифского вторжения для венетов оказались катастрофичны. Их усугубил климатический и как следствие глубочайший хозяйственный кризис. Основные ремесленные центры были разорены или заброшены, немалая часть населения изгнана с насиженных мест. Падение многих градов привело к разрушению и политической жизни. Даже в областях, совершенно не затронутых скифскими набегами, археология отмечает поступательную деградацию, упадок культуры. Не исключено, что завоевателям на время удалось прервать торговлю по Янтарному пути, что тоже сказалось на достатке и культуре венетов. В этих условиях начавшееся расселение поморских племен с севера особого сопротивления не встретило⁵¹¹.

Более того, с уверенностью можно утверждать, что расселение это являлось в основном мирным. Практически нигде венеты не покидали насиженных мест. Население ничуть не сокращалось. Более того, оно продолжало поступательно расти. Вокруг старых поселений, лишь некоторые из которых со временем заустевали, возникали новые. Просто рядом с лужицкими селами теперь появились поморские, а затем и общие лужицко-поморские. На севере, в областях сравнительно редконаселенных, венеты быстро сливались с пришельцами в единые общины. Южнее, в междуречье средних Вислы

и Варты, они дольше сохраняли свою самобытность и обособленность. Впрочем, в любом случае лужицкие черты вплетались в поморскую культуру, и потомки венетов в новом единстве сохраняли свои обычаи, навыки и обряды⁵¹².

Разница с разорительным скифским вторжением разительная. Похоже, что расселение родственных племен из Поморья действительно не вызвало сопротивления и протеста в массе венетов. Все это наводило некоторых ученых даже на мысль об исключительно «культурной» экспансии «поморцев» — о распространении обычаев и поверий без массового расселения⁵¹³. Однако эта идея сомнительна. Даже в новое время распространение извне обычаев и поверий редко обходилось вовсе без распространения приносивших их людей. Тем более это относится к «варварской» эпохе. Принятие новых религиозных и культурных традиций здесь, как правило, означало глубокие изменения в политической власти. К тому же есть и недвусмысленные доказательства прихода нового населения. Подмечено, что поморцы еще и в IV в. до н. э. старались оседать в стороне от поселений лужицкой культуры, на свободных землях⁵¹⁴. Во второй половине VI–V вв. до н. э., на раннем этапе своего расселения, они вообще приходили в основном на свободные или редконаселенные земли по северной окраине лужицких.

Конечно, совсем без столкновений и потерь обойтись не могло. Запустевали грады — оплоты венетских дружин. Но многие из них наверняка были разрушены или брошены еще при скифском вторжении. Сами поморцы на городищах селились крайне редко и никогда надолго. Своих градов они также почти никогда не строили. Единственными исключениями являлись Харжиково на крайнем юге Центрального Поморья и Щавно-Топель в долине верхней Варты⁵¹⁵. Строительство единственных городищ поморской культуры в этих местах указывает на то, что с каким бы то ни было заметным сопротивлением праславяне столкнулись здесь. Западнопоморские племена, не затронутые скифским нашествием, могли пытаться отстоять свои земли от восточнопоморского расселения — и отчасти преуспели. Западное Поморье оставалось еще в V в. до н. э. частично незанятым выходцами из Восточного. Харжиково именно тогда и было построено, как центр освоенных праславянами центральнопоморских земель. Впрочем, стоящий недалеко от крайних северных рубежей проникновения скифов град мог быть и оплотом в движении на юг против кочевнической угрозы. Это вероятно и в отношении Щавно — как бы обозначающего предел проникновению скифов на запад.

Что же представляло собой распространение поморской культуры в VI–V вв. до н. э.? Суммируя известное нам, можно сказать следу-

ющее. Речь, во-первых, идет о распространении власти военной знати, погребавшей прах своих умерших в лицевых урнах. Во-вторых — о распространении верований, культуры и погребальных обрядов собственно поморских племен, что подкреплялось той же властью. В-третьих — о постепенном взаимном смешении «поморцев» и лужицких племен. В этом смешении язык первых воспринимал новые черты, но сохранял свою самобытность, окончательно превратившись из балтославянского диалекта в праславянский язык. Физически же немалая, если не большая часть праславян уже к концу V в. до н. э. состояла в той или иной степени из потомков венетов. Так что именование себя «венетами/венедами» было для них вполне оправданным.

Смешение венетов и праславян уже в V в. до н. э. зашло достаточно далеко. Они жили по соседству или даже вместе, роднились, хоронили умерших в одних могильниках. Религиозные обряды и ремесленные навыки легко заимствовались одним народом у другого. Причем если на раннем этапе основным направлением было заимствование от венетов в развивающуюся поморскую культуру, то теперь положение изменилось. Пришедшая в упадок лужицкая культура, даже вне областей поморского расселения, начинает заимствовать образцы у поморской — скажем, в керамике⁵¹⁶.

Среди прочих местных групп лужицкой культуры продолжала существовать в этот период и западнопоморская. Движение восточнопоморских племен заставило их западных дальних сородичей потесниться. Памятники позднего периода лужицкой культуры здесь — городища, защищенные деревянно-земляными валами ящичной конструкции и палисадом. За их стенами после 500 г. до н. э. расселяются пришельцы с востока и быстро смешавшиеся с ними местные жители. Население градов занималось земледелием и скотоводством. В ремесле сохраняла значение металлургия бронзы, представленная разнообразными украшениями и небольшими топорами. Но развивалось теперь и изготовление оружия, украшений, предметов обихода из железа. Среди них — мечи на бронзовых рукоятях. Находки этих мечей в погребениях вкупе с укрепленными градами указывают на сохранение власти лужицкого «рыцарства» в этом не затронутом скифскими набегами районе⁵¹⁷.

Вместе с тем тревоги времени не могли не коснуться и Западного Поморья. О расселении с востока уже говорилось. С юга приходили переселенцы из других областей лужицкой культуры — керамика поздней западнопоморской группы обнаруживает сходство с керамикой горицкой группы на средней Одре. С запада, из-за Одры, явную угрозу представляли умножающиеся и ищущие новых мест

германские племена. В свою очередь, и западные поморцы продолжали выселяться на юг и юго-восток. Те из них, кто слился с восточными соседями, приняли участие в их расселении. Вместе с ними широко распространился обычай подклешевых погребений, легко перенимавшийся другими лужицкими племенами. В конечном счете к концу V в., в условиях усилившегося натиска прагерманцев, западнопоморские грады забрасываются, а лужицкая культура здесь полностью сменяется поморской⁵¹⁸. Как и на юге, венеты слились с праславянами в общем противостоянии внешнему противнику, прорвавшему заслоны на Одре.

Во время своего движения на юг праславяне неизбежно сталкивались со скифами и сигиннами. Именно приход с севера многочисленных, неплохо организованных и воинственных переселенцев остановил разорительные скифские набеги в лесную полосу. К длительной лесной войне со свежими силами врага кочевники явно готовы не были.

Заметных следов в поморской культуре кратковременный контакт с южными завоевателями не оставил. Зато он оказал некоторое, довольно скромное, воздействие на складывающийся праславянский язык. Последний пополнился небольшой группой скифских заимствований. Большая часть из них имеет то или иное отношение к скотоводству. Это *gupa «гуня, одежда из овчины», *gъpaпъ «скотовладелец (затем «богач, пан»)», *xogna «корм, фураж (от иранского «еда»)», *kotъ «закут для скота», *(ob)aĉiti «следить, приглядывать»⁵¹⁹. К скотоводческому хозяйству имело касательство и слово *gaĭъ «рай» с первоначальным значением «благополучие, (даруемое свыше) богатство»⁵²⁰. Из заимствований иной тематики отмечены *torogъ «топор»⁵²¹ и *xъmelъ «хмель»⁵²² — коему в иранской культуре придавалось важное ритуальное значение. В свою очередь, племена прикарпатской куштановицкой культуры (агафирсы или сигинны) восприняли от «поморцев» обряд погребения в лицевых урнах⁵²³.

Фракийские корни части скифов-пахарей и агафирсов тоже оставили след в праславянском языке единственным заимствованием той же скотоводческой тематики. Таковым явилось слово *kobyła «кобыла» — восходящее в конечном счете к имени фракийско-фригийской богини Кибелы, «Конской Матери». Оно отражало развитое поклонение лошади во фракийской культуре и краткое знакомство с ним предков славян⁵²⁴.

Первый контакт славян с иранскими кочевниками Степи, таким образом, являлся весьма кратковременным и почти случайным. «Скифский миф» о славянстве обрел плоть позже — и уже не в области реальной истории, а в культуре и исторической памяти. От

византийских хронистов и летописцев Руси до ранних историков на заре критической науки творилась связка «скифы-славяне», исподволь проникая в самосознание. Закрепившись же там, она едва могла быть изгнана научной критикой — и воскресала уже в новых, подчас причудливых образах даже в академической науке вплоть до последнего времени. Так древнейшие славяне, впервые в своей истории заступившие земли от разрушительного кочевого вторжения, оказались в памяти потомков накрепко связаны с врагами. Один из многих парадоксов, какими полно изучение глубин славянского прошлого.

Расцвет поморской культуры

В течение V в. до н.э. поморская культура распространилась уже на достаточно обширную территорию. Праславяне заняли все Поморье от Вислы до Реги, а затем и до Одры, на юге продвинувшись до Нотеци. Более того, в Среднем Повисленье и непосредственно к западу они ушли и дальше на юг, заселив северные области Великопольши и опустошенную скифами Куявию. Продвинулись «поморцы» и на восток, за Вислу, отчасти потеснив родственные балтийские племена. В первую очередь заселили они будущую Хелминскую землю в излучине Вислы, тогда как севернее, в будущей Пруссии, проникновение славян не столь значительно. Тем не менее, памятники поморской культуры имеются по обеим сторонам Вислинской дельты. Из Хелминского края «поморцы» начали проникать в лежащие к югу земли Мазовии, не слишком плотно заселенные лужицкими венетами. Расселение поморских племен на этом не остановилось. Его подталкивал продолжавшийся, пусть теперь и не взрывной, рост населения на коренных землях Восточного Поморья. Численность жителей там на протяжении всей истории поморской культуры не сокращалась, невзирая на отток выселенцев, и плотность населения оставалась высокой³²⁵.

V в. до н.э. — время завершения складывания праславянского языка. Он еще сохранял многие черты балтославянского и древнего индоевропейского, но уже обрел и собственные характерные особенности. Обретение это происходило, в том числе, через видоизменение древнего балтославянского диалекта под южными воздействиями — венетским, итальяскими и иллирийскими. Наследие венетского «лужицкого» языка неотличимо вплелось в праславянский. Так и само славянство являлось результатом слияния прежних балтославян и лужицких венетов.

В этом слиянии складывались и расовые черты славянства. Из-за преобладания трупосожжений мы не можем судить об этом процессе с достоверностью. Но, как уже говорилось в начале работы, с по-

морской культурой связано появление балтийского зубного типа — у славян обычно сочетающегося с беломоро-балтийской расой. Если и «поморцы» принадлежали к ней, то их отличали светлые волосы и кожа, невытянутые пропорции головы, относительно широкие лица. Последнее, по мнению антропологов, — приметная и изначальная черта славянства. Учитывая сложную историю складывания праславянства, едва ли этот тип был исключительным. В славянском фольклоре среди устойчивых и общих для всех народов оборотов, описывающих женскую красоту, мы находим «русую косу» и «черные очи». О росте «поморцев» материалы их погребений позволяют делать заключения. Рост взрослых мужчин колебался в основном в диапазоне 162,7–163,7 см. Средний рост взрослой женщины — 150,8 см.

Продолжительность жизни оставалась очень низкой. Недолгая жизнь и высокая смертность особо характерны были для Восточного Поморья, самого населенного региона поморской культуры. Объяснялось это частыми эпидемиями, легко передававшимися людям от скота и диких животных, возникавшими из-за нездорового климата. На разных поселениях поморской культуры средняя продолжительность жизни мужчин колебалась от 36 до 56 лет. Последнее, впрочем, было уже для большей части общин «поморцев» нехарактерно. Продолжительность жизни в среднем по всей культуре — лишь 39 лет. Притом у женщин, которых ослабляли еще и частые роды, эта цифра оказывалась гораздо меньше — 26,1–27 лет. Пик детской смертности приходился на 4,1–4,4 года. Семья теряла в среднем 1–2 детей. В одном из семейных «гробов» обнаружено четыре захоронения женщин в возрасте от 18 до 25 — видимо, жен главы семьи, и восемь детских 5–12 лет⁵²⁶. При всем том, как говорилось, рост населения и в Поморье, и в других областях продолжался неотступно, порождая новые и новые волны переселенцев на более свободный юг.

Плотность населения больше всего была, как уже сказано, в Восточном Поморье, а также в прилегающих областях Центрального. Здесь больше всего гнезд поморских поселений, богатых, многолюдных и долговечных, в окружении кладов привозных престижных ценностей. «Поморцы» плотно, даже тесно заселяли восточнопоморские возвышенности, приморье, окрестности центральнопоморских озер, а также области к западу, за рекой Лебой. На юге эта зона ограничивалась, как и прежде, Верзицей. Однако особенная плотность заселения отличает именно возвышенности по обе стороны висленской дельты — колыбель поморской культуры. Постепенно довольно густо заселяют «поморцы» также северные области Великопольши до средней Варты, Хелмщину, Куявию. Крупное гнездо селищ возникло со временем на левобережье средней Варты у нынешней Познани⁵²⁷.

Значительную роль в жизни поморской культуры продолжало играть земледелие. Некоторый спад осадков остановил отступление людей от рек. Но теперь в долине Вислы господствовала уже подсека. Орудия же земледельческого труда в основном оставались прежними. Археологи отмечают следы обработки почв вокруг поселений деревянными ралами. Одно из них — точнее, лопатообразное ралице — сохранилось. Сеяли просо, пшеницу, рожь, ячмень. Однако в целом несоответствие прежних навыков новым условиям вело к упадку земледелия. Характерно, что в это время не встречаются серпы — для жатвы пользовались обычными ножами. Места для поселений при расселении поморцев выбирались без всякого учета качеств почвы, в том числе и в целом ее плодородия. Предпочтение в самом Восточном Поморье отдавалось просто свободным местам, где нашлось бы место людям и их скоту. Южнее заботились о малонаселенности округа иноплемениками и о наличии водных путей сообщения с сородичами⁵²⁸.

Появившиеся, пусть и не проявлявшиеся пока в полную силу, признаки упадка земледелия естественным образом вели к возрастанию роли скотоводства. Оно переживает расцвет. Судя по изменению смысла иранского *gu-rapa* «стерегущий скот» в славянском **гърапъ* «господин, знатный человек», скот превратился в основной показатель богатства и знатности. Как только что было сказано, при выборе мест поселения о свободном месте для скота заботились больше, чем о плодородии почвы. Разводили овец, коз, коров, свиней, коней. О коневодстве, помимо костей лошади на поселениях и изображений на лицевых урнах, говорит еще и находка привозных железных удил. Все это в сумме свидетельствует об особой роли коня как священного животного и принадлежности знатного воина-«пана»⁵²⁹.

Роль охоты в жизнедеятельности тогдашних праславян была гораздо скромнее. Соотношение костей домашних (включая собаку) и диких животных на поселениях: 94 % к 5,4 (при 0,6 % птицы). Вместе с тем это соотношение может все-таки быть несколько изменено в пользу охоты. Ценнейшей охотничьей добычей числился олень, священное животное, часто изображаемое на лицевых урнах, в том числе, как говорилось, и в охотничьих сценах. Однако именно как священное животное олень пользовался почитанием и уважением. Его кости, как правило, не выбрасывали среди прочих объедков, поэтому на поселениях их находят очень редко. Зато известно поморское погребение оленьего черепа⁵³⁰.

Все поселения поморской культуры, кроме уже упомянутых ранее Харжикова и Щавна,— неукрепленные. Расположены они гнездами, более или менее крупными скоплениями, что напоминает

об обычном для славян пути колонизации — когда большая семья выселялась из разросшегося родного села в починок, дававший начало новой веси. Родственные большесемейные общины старались держаться ближе друг к другу. Каждое гнездо представляло собой «род» — либо большую общину-клан, либо небольшое племя. Важнейшим же при выборе места для поселения являлось наличие поблизости реки — не столько как источника воды, сколько как пути сообщения с соседями. Торить дороги через густеющие леса определенно было менее удобно и более опасно. Поселения располагали на некотором расстоянии от берега, иногда на низких всхолмьях. Поблизости от поселений, обычно повыше, размещали могильники. Культ Солнца как загробной надежды и покровителя в их расположении отражен весьма отчетливо. Обычно могильники находились на хорошо освещенных песчаных склонах, обращенных к югу. Если такой возможности не было, то годились и глинистые возвышенности. Часто могильник отделен от поселения рекой — символ вод потустороннего мира, разлучающих мертвых с живыми. Иногда отдельные общины «рода» располагали свои могильники в ближайшем соседстве — в некоторых местах их отмечено до четырех⁵³¹.

Каждое поселение занимала группа родственных или свойственных семей. На возможность объединения свойством указывает и поглощение венетов в Поморье, и появление первых лужицко-поморских смешанных селений в Великопольше. В любом случае средний размер поселений был очень невелик. На основе изучения могильников средняя численность населения двух поколений для этого времени определяется в 36 человек. Распространение обычая коллективных захоронений членов семьи позволяет уточнить, что речь идет всего о 6–7 семьях на поселениях⁵³².

Вместе с тем количество домов на поселениях бывало и гораздо больше. Следует помнить, что речь идет о средних цифрах. Так, на поселении Одры у реки Вды найдено 49 домов. Самые же большие поселения раскопаны в Юшкове (220 домов) и Коникове (более 350 домов) в Восточном Поморье. Однако это особый случай — оба селища являлись важнейшими ремесленными центрами, немалая часть мужского населения которых занималась металлургией⁵³³. Именно в этих областях на возвышенностях у Балтики, как упоминалось, отмечены клады ремесленных изделий⁵³⁴.

В домостроении в это время происходят значительные изменения. Наряду с наземными домами появляются, и прежде всего в Поморье, полуземлянки — со временем ставшие для славян основным «домом». Однако пока наземные жилища столбовой конструкции распространены еще достаточно широко. Образец — прямоуголь-

ный дом из Коникова площадью 10,5 м², с арочным входом с северной стороны и очагом в углу. Известны там и другие наземные столбовые строения, с ямами до 1,6 м в глубину площадью более 10 м² посередине и глинобитными печами. Это переходный тип к полуземлянкам, которые хорошо известны по находкам в Юшкове и Одрах. Они также строились столбовой техникой, размеры ямной части дома колебались от 2,8 до 7 м². Открытые очаги или печи могли располагаться и здесь рядом с ямами. Крыши полуземлянок делались из досок. Какие-то строения использовались в качестве хранилищ и мастерских — так, в одной из ям в Юшкове найдено большое количество ячменных зерен. Наземный дом и полуземлянка не были единственными типами поморского домостроительства. В Великопольше, в Познани на одном из поселений найдена простая землянка — 0,9 м в глубину, с глиняным полом и каменной печью⁵³⁵.

При низкой продолжительности жизни долгое совместное проживание трех поколений родичей становилось маловероятным. Поселения поморской культуры — в основном места жительства больших семей, но расселенных по разным домам. Малая семья в составе большой состояла из двух поколений и насчитывала в среднем 6 человек. Конечно, могли быть колебания — в некоторых семейных захоронениях число погребальных урн доходит до нескольких десятков. Впрочем, это может быть связано и с использованием одного каменного «гроба» более чем двумя поколениями. Такое становилось возможно в больших семьях Восточного Поморья, веками живших на одном месте. Но среднее число урн в ящичных погребениях низовий Вислы по разным могильникам колеблется от 6,5 до 10,6. В новых землях на юге, что неудивительно, семьи были меньше. Здесь среднее число урн на захоронение не превышает 4,8. По погребениям можно проследить и некоторые другие черты большой семьи. Многоженство допускалось — глава семьи мог иметь трех-четыре жены. С другой стороны, это явная редкость. Чаще всего семьи были моногамны. Отмечены также, хотя и крайне редко, семейные погребения без взрослых мужчин. Они могут принадлежать вдовам, чьи мужья погибли на чужбине, но теоретически и разведенным с детьми. В брак мужчины вступали не прежде совершеннолетия, а то и позднее. Во всяком случае, известны захоронения двух взрослых мужчин в одном семейном склепе (отец и холостой сын? свидетельство редкого двоемужества?)⁵³⁶.

Из домашней утвари нам, как и обычно, лучше всего известна керамика. Кухонную и столовую посуду находят как на поселениях, так и в могильниках. Из столовой посуды отмечены глиняные тарелки и более крупные миски с прямым или слегка загнутым внутрь

венчиком. Характерной чертой поморской культуры эпохи расцвета были приземистые шаровидные сосуды с выпуклыми боками и высокой цилиндрической шейкой, с довольно грубой поверхностью. Они часто использовались как погребальные урны, но изготавливались небрежно и явно для домашних целей. Местной поморской чертой было и использование специальных круглых и плоских крышек для сосудов. Многие типы керамики унаследованы от лужицкой культуры. Среди них — широко расходившиеся сосуды и амфоры с двумя ушками. Преимущественно в новых землях или на южных окраинах Восточного Поморья встречались крупные кувшины с цилиндрической шейкой и одним ушком, а также кубки⁵³⁷.

Наиболее высокими образцами мастерства по-прежнему являлись ритуальные сосуды, изготавливавшиеся специально для погребений. Домковые урны в это время почти исчезают, зато широко распространились лицевые. Вместе с тем встречаются они в основном по-прежнему в Гданьском Поморье. Всего известно более 1200 их поморских экземпляров, в том числе более 1000 в Восточном Поморье и около 100 в Великопольше. Единичные экземпляры обнаружены за Вислой — в Самбии и на Хелмшине. В отличие от простых сосудов, у лицевых урн черная лощеная поверхность. Они накрывались специальными крышками. Лица передавались или лепниной, или рисунком. Урны по-прежнему украшались рисунками и инкрустацией.

Правда, теперь эти изображения становятся гораздо проще. Южный импульс угасал, и урны становились менее притязательны. Массовое их производство не обеспечивалось нужным числом талантливых мастеров. Даже в Поморье сокращается число сюжетных изображений, хотя отмечены еще сцены охоты, выполненные инкрустацией. Они более характерны для местности в окрестностях Старограда и Тчева по западной стороне дельты Вислы. На северо-западе, в приморской полосе от западного берега Гданьского залива до Лебы, господствовал иной стиль украшений, рисованный. Это изображения доспехов, оружия, нагрудников под лепным лицом. Со временем тулово урн перестают лощить, выглаживая только шейку и «лицо». Границу между туловом и шейкой обозначают лепные колечки и шишечки, иногда просто парные. В Великопольше сюжетная живопись на урнах отмерла, не успев широко распространиться. Здесь преобладает линейный орнамент. Лишь изредка встречаются рисунки нагрудников, изображения Солнца или людей⁵³⁸.

Лицевые урны были памятником культуры особого общественно-го слоя, изготавливавшимися по конкретному поводу, на заказ. Однако, выходя «в тираж», они не только сами упрощались, но и обретали подражания. В приморских областях Восточного Поморья появи-

лись сосуды с лепными «глазками» — уже не передававшие других черт лица, но явно подражающие лицевым образцам. Наконец, в разных областях поморской культуры распространяются грушевидные сосуды безо всяких лепных или рисованных украшений. Они, однако, довольно точно повторяли форму лицевых урн, изготавливались тщательно и использовались в тех же целях⁵³⁹.

Возвращаясь к собственно посуде, следует еще раз отметить, что значительная ее часть изготавливалась из дерева и потому для нас утрачена. О развитии деревообработки мы можем судить лишь по остаткам построек, а также по находкам металлических топоров и долот.

Высоко ценилась привозная бронзовая утварь. Ввозили ее с юга по Янтарному пути, и образцы буквально единичны. Это ситупа («ведерко» с дугообразной ручкой, произведенное в Италии), чарка с ушками, несколько цилиндрических кубков. Известны в Великопольше и местные металлические кубки, заимствующие форму у глиняных⁵⁴⁰.

Конец VI–V вв. до н. э. — время расцвета поморской металлургии. Поморские литейщики и кузнецы, унаследовавшие и осмыслившие лужицкие традиции, достигли вершин своего мастерства. Основным центром металлургии оставалось Восточное Поморье с крупнейшими поселками ремесленников — Кониковым, Юшковым и др. Захоронения мастеров довольно четко выделяются из общего ряда. Впрочем, и здесь в этот период появляются признаки новой эпохи — на территории расселения «поморцев» появляются первые, а затем все более многочисленные железные изделия. Это сулило облегчение и удешевление труда металлурга, но вместе с тем изменение навыков и общее упрощение высокохудожественных пока форм⁵⁴¹.

Наиболее выдающиеся произведения поморского искусства этой эпохи, наряду с лицевыми урнами, — составные нагрудные гривны. Их, как упоминалось уже, изготавливали из нескольких накладывающихся друг на друга бронзовых колец возрастающей величины и скрепляли ажурными застёжками. Изготовители нагрудников владели несравненным мастерством. Оно оценивается как вершина металлургии бронзового века на землях нынешней Польши. Нагрудники украшались сеченым геометрическим орнаментом — штриховкой, зигзагами, перекрестьями, — воспринятым с керамики. Нагрудники, носившиеся воротником, часто изображаются на лицевых урнах — гораздо чаще, чем встречаются в самих захоронениях (где их нет почти никогда). Они, подобно оружию, относились к престижным ценностям, расставаться с которыми даже ради покойного семья избегала. То и другое откладывалось разве что в ритуальныхкладах мастеров. Центр производства нагрудников находился в небольшой области Восточного Поморья, у моря в окрестностях нынешних

Пуцка и Гданьска. Отсюда гривны расходились по землям Поморья и Великопольши, проникали в Мазовию, Самбию, центральные и южные области Польши. Известны и некоторые другие разновидности фигурных шейно-нагрудных украшений. Они проще — одиночные кольца или восьмигранники, но тоже украшены орнаментом⁵⁴².

В отличие от нагрудников, другие украшения мы находим прямо на лицевых урнах. В «уши» урн вдевались своеобразные серьги — бронзовые и железные колечки, на которые часто низали янтарные и стеклянные бусы, каури, бисер. Янтарные бусины изготавливали в самом Поморье, тогда как стеклянные и каури привозили с юга. На «шеях» урн изредка встречаются тонкие бронзовые ожерелья. Среди других выразительных изделий поморских мастеров — булавки-заколки с изогнутой «лебяжьей» шейкой и иногда с дисковидной головкой. Они, как уже упоминалось, тоже изображались на лицевых урнах и использовались для прикрепления на одежду подвесок — тоже иногда металлических. Такие заколки широко распространены в Поморье, Хелмшине, Великопольше, вывозились на юг и юго-запад. Булавки разных типов и размеров изготавливались уже как из бронзы, так и из железа. Не менее широко распространены браслеты разных форм. Бронзовые браслеты и наколенники, изготовлявшиеся в Восточном Поморье, доставлялись оттуда в Великопольшу. Среди иных украшений — бронзовые цепочки и застёжки-фибулы. Последние также разнообразных типов. Застёжки чертоцкого типа — зигзагообразные, с шляпками на расходящихся кончиках и на верхушке дуги — являлись наследием лужицкой культуры. Но имелись и собственные, поморские формы — в том числе крестообразные фибулы⁵⁴³.

Помимо украшений, из бронзы и железа делали некоторые предметы обихода — в первую очередь разнообразные щипцы. Имеется также образец железной бритвы. Из металлических орудий труда известны довольно многочисленные бронзовые топоры и ножи, а также железные топоры и долота.

Вооружен поморский воин, судя по изображениям на лицевых урнах и археологическим находкам оружия, был копьем (или копьями), луком со стрелами, коротким мечом в металлических часто ножнах. Оружие встречается в археологических материалах поморской культуры гораздо реже орудий труда⁵⁴⁴.

Под непосредственным воздействием металлургии и искусства орнамента развивалось в Поморье и Великопольше косторезное ремесло. Встречаются костяные ножи, шилья, банкообразные сосуды. Из кости делали и предметы туалета (гребни), и украшения (бусины, кольца, браслеты, фигурные булавки). На костяных изделиях нахо-

дят воплощение те же приемы геометрического орнамента, опробованные на глине и металле. Кость точно так же покрывалась охранительными священными знаками — кругами, крестами и т. п.⁵⁴⁵

Уже из вышеизложенного ясно, сколь значительную роль играли в ремесле поморских племен внешние связи. Их направления в основном определялись торговлей по Янтарному пути. Далеко не весь поморский янтарь уходил на далекий юг, в Средиземноморье, откуда в обмен поступали каури и другие престижные ценности. Часть янтаря, естественно, оседала по пути следования в Великопольше, а также у лужицких соседей — прежде всего на землях Силезии. Вообще же в это время направление торговли и культурных влияний переменялось, о чем уже шла речь. Теперь ремесленные изделия вывозились из Поморья в лужицкие области, где становились ценностями и образцами для подражания. Впрочем, из лужицких земель тоже еще было что воспринять — прежде всего навыки обработки железа, уже вполне привившегося в лужицкой металлургии Силезии и Великопольши. Основными же торговыми партнерами «поморцев» являлись племена Среднего Подунавья. Именно оттуда доставлялось в обмен на янтарь главное сырье металлургов, медь, а также некоторые металлические изделия — конская сбруя, бронзовая посуда⁵⁴⁶.

Несмотря на расселение «поморцев» на восток, связи с западно-балтийскими племенами выглядят скромнее. Причиной тому могла быть возникшая при переходе Вислы враждебность между праславянами и их восточными сородичами. Однако постепенно взаимовыгодные контакты восстановились. Именно в V в. до н.э. Поморье становится главным посредником в торговле самбийским янтарем, отправлявшимся отсюда в верховья Вислы. Изделия поморских металлургов поступали в балтийские земли и высоко ценились здесь, сберегались вкладах. С другой стороны, с востока помимо янтаря поступали и бронзовые гривны тамошних типов⁵⁴⁷.

Торговые связи с Южной Европой в ту пору продолжали переживать расцвет. В них были вовлечены не только Этрурия и адриатическая Венеция, но и южноиталийские города «Великой Греции». На памятниках поморской культуры отмечены отдельные украшения, изготовленные в Причерноморье и на Ближнем Востоке — еще приметы торговых связей с Элладой⁵⁴⁸. Именно в это время могли иметь место отдельные встречи праславян непосредственно с эллинскими купцами — скорее на чужих землях, чем на своей. Через греческое или скифское посредство, вероятно, воспринято слово *mēdъ — новое обозначение меди (и бронзы), наряду с исконно славянским *ruda. Сперва это означало «мидийский» металл, поступающий

в Южную и Юго-Восточную Европу в слитках с востока Закавказья, которое в VII–VI вв. до н. э. принадлежало Мидийскому царству. Затем у славян именно это, подчеркивающее ценность привозного металла слово становится основным для меди и ее сплавов, все реже использовавшихся для повседневных нужд⁵⁴⁹.

Смешение расселяющихся с севера праславян с различными группами венетов хорошо прослеживается по погребальной обрядности поморской культуры. По сравнению с предшествующим временем погребальный обряд на новой, более обширной территории отличается значительной пестротой вариантов⁵⁵⁰.

Традиционными для балтославян являлись к тому времени захоронения в каменных курганах, грунтовых каменных ящиках или могилах с теми или иными каменными конструкциями. Все эти варианты представлены в поморской культуре и эпохи расцвета. Однако исключительное распространение их ограничено Поморьем. Курганы постепенно вытесняются ящичными захоронениями, но еще встречаются на возвышенностях по обе стороны висленской дельты, а также на севере Великопольши. Это круглые или овальные насыпи от 2 до 17 м в поперечнике, в зависимости от числа захороненных. Известен один прямоугольный курган размером 15 × 6 м. Под курганами обычно находятся каменные ящики с погребальными урнами, число которых достигало шести.

Наиболее типичны для поморских областей культуры каменные ящики-гробы, установленные в яме и после зарытые, часто до того дополнительно обставленные камнями. Как правило, каменный ящик представлял собой квадратное или прямоугольное сооружение из обтесанных и по возможности плотно подогнанных камней, накрытое большой плитой. Величина обычно зависела от количества погребений. Длина сторон, соответственно, колебалась от 0,5–2 до (только длина) 6 м. Редко встречаются ящики треугольной или многоугольной формы. С VI в. до н. э. количество урн, погребавшихся в этих своеобразных склепах, растет. Устоявшийся обычай семейных погребений, как уже говорилось, привел к резкому возрастанию этого числа, и изредка оно достигает нескольких десятков. Обычно, тем не менее, в ящике всего один ряд погребений. Урны устанавливались от северной стены и заносились через отваленный камень с южной стороны. Север у славян обычно ассоциировался со смертью, юг — с солнечной божественной защитой. В случае, если ящик обкладывали каменным «валом», с южной стороны камни прикладывали только после заполнения ящика. Более одного ряда урн встречается в ящиках редко, и совсем редко — двухслойные захоронения.

Захоронение готовили тщательно. В Поморье иногда ящики имеют глиняный пол. Очень часто здесь вокруг урн делали «венец» из измельченного камня. Там, где этого не было, урны могли ставить на обломки керамики. Лицевые урны накрывались специально изготовленными для них крышками, обычные — тарелками или плоскими камнями. Приставные камни, если таковые наличествовали, плотно прилегали к ящику. Иногда ящики дополнительно окружали каменным «валом». «Вал» на небольшом расстоянии от урны подчас делали и для обычных урновых захоронений. Это напоминает какую-то имитацию собственно гроба-ящика. После того, как ящик или «вал» покрывали землей, место захоронения отмечалось отдельным камнем или выложенным из камней кругом.

Ящичные захоронения, как уже упоминалось, — весьма яркая черта поморской культуры. По ним можно судить, что религиозное наследие «балтийско-нордической» эпохи все еще сохранялось у древнейших славян. Кроме того, это выдающиеся творения человеческих рук. Тщательно и умело выстроенные семейные склепы «поморцев» — свидетельство высокого развития у них мастерства каменотесов⁵¹.

В Восточном Поморье погребения с каменными конструкциями господствуют безраздельно. Довольно широко распространились они и в Куявии, которую праславяне заселяли после разорительных скифских набегов. Но за пределами этих областей ситуация оказалась совершенно иной. Даже при достаточно быстром смешении праславян и венетов наследие культуры последних сказывалось в погребальном обряде. Это зримо видно в Великопольше, на Хелмшине, в Центральном и позднее Западном Поморье. Во всех этих регионах поморской культуры с «каменными» могилами соседствуют, чаще всего на одних и тех же могильниках, погребения без каменных конструкций. Они относятся к трем основным типам — урновые без каменных обстав, ямные и подклешевые. Соотношение «балтославянских» и «венетских» захоронений в VI–V вв. до н. э. примерно 50/50. Так, в могильнике VI в. до н. э. Дарсково 11 ящичных погребений, 9 обычных урновых, 2 ямных и 1 подклешевое. На могильнике V в. до н. э. Ставнице — 6 ящичных погребений, 5 урновых и 1 подклешевое. Таким образом, мы можем судить о примерном соотношении праславян и венетов на поморских поселениях за пределами собственно Восточного Поморья.

Ямные и подклешевые захоронения этого времени еще довольно редки. Число первых так и не возросло впоследствии, в отличие от вторых. Подклешевые погребения, принесенные выходцами из Западного Поморья в Повисленье, легко привились у родствен-

ных венетов, в том числе и смешивавшихся с праславянами. Позднее центром их распространения стала Мазовия. Ямные же могилы не являлись характерными для какой-то особой группы населения. Они встречаются и под поморскими каменными курганами наряду с ящичными. При ямном захоронении погребальный костер разжигался на месте, после чего прах зарывался в землю прямо с остатками кострища и обломками керамики. Причиной такого не слишком внимательного обращения с умершим могли быть скорее его статус или причина смерти. Иногда над ямами делали каменные кладки. Известны и ямные погребения в ящиках.

Смешение различных форм обряда отмечается в местах расселения «поморцев» повсюду. В каменных ящиках Поморья известны и подклешевые захоронения. Уже говорилось об обычае обставлять камнями одиночные урны. Подклешевые захоронения могли тоже окружать «валом» из клешей поменьше или камней. Все грунтовые могилы, независимо от типа, отмечались на поверхности камнями.

Семейные захоронения «поморцев» находили подражание и среди тех венетов, которые не хотели отказываться от отеческих погребальных обрядов. У части прибегавших к урновым и подклешевым погребениям распространился обычай смешивать прах рано умерших детей с костями родителей, чаще всего матери. Отмечены и погребения в одной урне праха двух-трех взрослых людей — впрочем, гораздо реже. Наконец, в одном случае мужчина погребен с несколькими женами⁵⁵². Идет ли речь о ритуальных убийствах, о совместной гибели или просто о переносе праха из временного захоронения — сказать с уверенностью нельзя.

Именно в это время складывается достаточно характерная позднее для славянской культуры черта — погребения без инвентаря. Раньше всего она определяется в Поморье, на родине «поморцев». Здесь очень редки и сосуды-приставки, и украшения — за исключением каури, янтарных бус и убранства лицевых урн. Иногда бронзовые или металлические колечки, наподобие украшающих урны, попадают в Поморье и среди костей, но редко и ненамеренно. В основном «инвентарь» просто оставался при покойнике на погребальном костре и именно так попадал в могилу. Обычно же мертвых сжигали без украшений или забирали таковые при очистке пережженных костей от остатков костра. Данный обычай едва ли связан с падением прежнего достатка — еще в восточнопоморской группе лужицкой культуры, как говорилось, захоронения достаточно бедны. Скорее он имел религиозный смысл, отражал стремление «освободить» покойника от лишнего либо не оставить ему предметов из мира живых. В любом случае, этот обычай уже тогда заметно отличал праславян от сосе-

дей. Это видно даже в рамках самой поморской культуры. Пищевые подношения в сосудах и мисках, намеренно оставленные в захоронениях орудия и оружие больше характерны для юга, где венетские традиции прочнее. Здесь гораздо больше и украшений — браслетов, фигурных заколок и застёжек.

Могилы на кладбищах поморской культуры довольно часто располагаются рядами. Особенно характерно это для ящичных и курганных захоронений. Но одиночные захоронения на общих могильниках в ямах, урнах или под клешем вносили известный беспорядок в эту систему. С другой стороны, расположение могил разных типов вперемешку свидетельствует о ближайшем родстве или свойстве погребавшихся людей. Это еще одно доказательство теснейшего общения славян с лужицкими племенами.

На могильниках встречаются кенотафы — «символические» захоронения без погребений. Пустые каменные выкладки или урны окружены обычными могилами и ничем внешне не выделяются из их числа. Назначение их неясно. Не исключено, что это замещающие погребения для упокоения душ пропавших или умерших на чужбине. Из индоевропейских параллелей можно отметить, например, нуристанский обычай погребать соломенную куклу вместо отсутствующего трупа⁵⁵³.

К концу V в. до н.э. в погребальной обрядности поморской культуры происходят некоторые изменения. Праславяне окончательно перемешались на всех освоенных землях с венетами и теперь расселялись далее — в меньших количествах, в области с подчас более многочисленным венетским населением. Начинает отмирать обычай сооружать большие семейные склепы. Размеры каменных ящиков и количество урн в них уменьшаются, причем в первую очередь в самом Поморье. Это не было связано ни с уменьшением семей, ни с сокращением численности населения. Можно разве что допустить снижение детской смертности и упадок многоженства, но четких доказательств того и другого нет. В любом случае венетский ритуал одиночного погребения становился основным и на севере, и на юге. В южных же областях сокращается и процент ящичных захоронений. Передав венетам свой язык, праславяне культурно растворялись в их среде. Так, на могильнике V–IV вв. до н.э. в Маринке насчитывается всего 9 ящичных погребений при 22 урновых и 2 подклешевых. Впрочем, в последнем это соотношение нетипично. В различных областях, и прежде всего в Мазовии, в эту пору подклешевые захоронения распространяются шире, в том числе и в поморской среде. Постепенно они становятся определяющей чертой нового этапа праславянской культуры.

Каков был социально-политический строй поморских племен эпохи переселения? Сама ее обстановка неизбежно вела к упрощению общественных форм. Почти стихийное движение отдельных больших семей давало ясные выгоды остававшимся на прежних местах. «Старшие» семьи, обосновывавшиеся в центре гнезд отдельных весей, естественным образом и главенствовали в общинно-племенных объединениях, и становились более зажиточны. Другим, «младшим», отделявшимся, доставались меньшие доли скота и новые, еще непаханные земли. Они вынуждены были строить хозяйство заново и с опорой на помощь старших сородичей. «Старшая» большесемейная община по отношению к «младшим» являлась естественным центром общественной и религиозной жизни. Именно главы «старших» семей в новых условиях становились общинными «господами».

Наибольшей зажиточностью и устойчивостью отличались, естественно, «старшие» семьи Поморья. Именно им принадлежат огромные могильные склепы на десятки урн — далеко не для двух поколений живших на одном месте сородичей. Но и в южных областях такая родовая старшина складывалась благодаря самим условиям земледельческой колонизации. На века именно такая «знать», определяемая не столько «кастовым» происхождением, сколько старшинством «рода», остается основной для славянского общества. Термин «пан», изначально подразумевавший богача-скотовода, приобрел и иные значения — «господин» вообще и «старейшина, почитаемый предок»⁵⁵⁴.

Вместе с тем сохранялись привилегии некоторых общественных слоев. Правда, богатые ритуальные клады прежней эпохи — верный признак действительного богатства, избытка престижных ценностей — постепенно уходят в прошлое (хотя отмечены и в ранний век железа⁵⁵⁵). Существовала воинская аристократия, образованная в предыдущие века пришельцами с юга. Сохранились черты особой культуры, определяющая из которых — захоронения праха воинов-всадников, их обладающих богатыми украшениями жен и дочерей в лицевых урнах. Традиция изготовления урн, наиболее совершенных памятников поморского гончарства и изобразительного искусства, поддерживалась в этом кругу. Численность воинской «касты», принадлежность к которой определялась происхождением, очень невелика. Больше всего их в Поморье — до нескольких сотен. Буквально несколько десятков «всадников» выселились на юг, в Великопольшу. За пределами этих земель речь о единицах — отдельных членах переселяющихся общин и военно-охотничьих ватаг. Их потомки, если таковые оставались, полностью растворялись на новых землях в среде простых общинников.

Пришлый по происхождению воинский слой расширился за счет праславян. С этим можно связать возникшее в Восточном Поморье подражание «лицевым» погребениям — изготовление урн с «глазками» и лощеных грушевидных без украшений. Близкие к «всадникам» по положению члены воинских союзов и дружин стремились сравняться с ними в погребальном ритуале. С другой стороны, в таких урнах могли погребаться и окончательно ассимилировавшиеся, утрачивающие прежнюю культуру потомки «всадников». На юге в состав военно-дружинного слоя влились еще и немногочисленные после скифского вторжения остатки венетского лужицкого «рыцарства». О том свидетельствуют отдельные погребения с оружием. Именно этот разнородный по происхождению слой только и мог играть роль организующей силы для стихийного расселения. Связи между разбросанными по Поморью и Повисленью «всадниками», по крайней мере, на протяжении V в. до н. э. еще вполне очевидны.

Мы наблюдаем в поморской культуре и особое отношение к мастеру-металлургу — предвестие резкого подъема его статуса в более развитом славянском обществе. Прежде всего, характерны четко выделяющиеся захоронения кузнецов и литейщиков. Мастер уважался, скорее всего, только как обладатель тайн ремесла, недоступных непосвященным. Впрочем, в Восточном Поморье, где металлурги занимали целые огромные по тогдашним меркам и процветающие на обмене ценностями селения, их статус уже мог быть выше.

Единство вооруженного ядра «поморцев» позволяет заподозрить существование в пору расцвета культуры какого-то надплеменного объединения, племенного союза. И здесь вновь обращает на себя внимание упоминавшееся ранее Харжиково — первое из двух городищ поморской культуры. Напоминающее лужицкие грады укрепление с глиняно-земляным валом 5 м в ширину метровой высоты на деревянной основе построено как раз в эпоху переселения⁵⁶. Изначально это могла быть боевая крепость, оплот против венетского недовольства или скифских набегов. Но в V в. до н. э. Харжиково стояло уже в окружении поморских земель, более того — в самом их географическом центре, на юге Центрального Поморья. Столь удобное расположение заставляет задуматься об ином назначении единственного града «поморцев». Не был ли это религиозный, а то и политический центр — резиденция общих «владык», место сбора общего веча или общая святыня? С уверенностью дать утвердительный ответ нельзя. Однако он возможен. На заре расселения, когда оно едва выходило за пределы Поморья и Среднего Повисленья, власть племенных владык и воинской знати над общинами еще могла быть реальной. Но чем дальше расходились поморские общины, чем

больше смешивались с иноплеменниками, тем более призрачным становилось их единство. В следующий период Харжикиво забрасывается, знаменуя глубокие перемены, происходившие в праславянском общественном укладе.

Эпоха подклешевых погребений

IV в. до н.э. — время наибольшего распространения поморской культуры. Поморские племена, двигаясь на юг и на запад, заняли в ту пору среднее и частично верхнее малопольское Повисленье, долину средней Варты. В Великопольше крупные гнезда весей сложились в среднем течении Варты, особенно по левому ее берегу у нынешней Познани. Другое большое гнездо располагалось на юг от Варты, по средней Прошне в окрестностях нынешнего Калиша. Однако в целом разбросанность поселений возрастала, а плотность населения уменьшалась. Соответственно, смешение с венетами упрощалось и ускорялось. Дальше на юг и на запад — на юге Малопольши, в срединных областях между Вартой и Вислой, в Силезии, на Любуцкой возвышенности возникли лишь отдельные поселения «поморцев». Они быстро сливались с венетами, с коими жили вперемешку. В землях срединной Польши и Малопольши это особенно заметно. В Силезии же возникли небольшие гнезда более или менее чистых поморских поселений. Два располагались на севере, в Нижней Силезии на правом берегу Одры, причем позднее одно из них захватило и левый берег. В Верхней Силезии появились очень небольшие группы весей, также по Одры, и только на правом берегу⁵⁵⁷.

Широкое распространение поморской культуры и слияние ее с находившейся в состоянии упадка лужицкой происходило на фоне дальнейшего ухудшения климата. Все это не способствовало равному развитию хозяйства. Подсечная система земледелия вела к быстрому истощению почв, а значит — к частым передвижениям общин с места на место, становясь дополнительным стимулом переселений. С другой стороны, она не обеспечивала в должной степени жизнь человека, а потому возрастает роль скотоводства и лесных промыслов⁵⁵⁸.

Общие черты упадка, упрощения культуры проступают и в ремесле, и в искусстве⁵⁵⁹. Впрочем, упрощение, огрубление культурных форм являлось вполне естественным следствием не только природных катаклизмов. На смену бронзовому веку, «веку героев» греческих мифов с его высокой металлургией, ремеслом-искусством, шел век железный — теперь добравшийся уже и до севера Центральной Европы. Металлургия заступала на службу повседневности, становилась тиражной. Прежние художественно-ремесленные школы ис-

чезали, уступая место ремеслу в собственном смысле слова. Орудие труда или рядовой предмет обихода становятся более частыми изделиями мастера, чем украшения. А стоимость и изящество последних, если они сделаны из широкодоступного в холмах и болотах железа, естественным образом падают.

И еще в одном бронзовый век был выше железного. Metallurgia бронзы подталкивала народы к сближению, способствовала налаживанию взаимовыгодных связей. Масштабные войны и передвижения племен были скорее исключением из течения жизни и вполне закономерно порождали героические предания. С началом железного века война за землю для всей Европы превращается в обыденность, и правила ее упростились. А новая доступность металлического оружия вовлекает в круговорот войн невиданные прежде людские сонмища. Война из способа добыть «славу», из деяния «героев» превращается в непрерывно-многолюдную кровавую бойню. Так что и тут греческие мифотворцы, на памяти пращуров которых железный век наступил, были правы.

Передвижения соседних племен и самих «поморцев», вторжение кельтов в Италию, распри между городами-государствами Средиземноморья привели к резкому сокращению внешних связей поморских племен. Контакты их с югом, с цивилизованными народами и тем более опосредованные с неведомым Востоком сворачиваются. Поморский янтарь вытесняется в Италии и Греции западным, североморским из Ютландии. Смещение главных торговых путей приводит к IV в. до н. э. к сокращению контактов и с прусскими племенами, которые больше не заинтересованы в поморском посредничестве⁵⁶⁰. Все это, в свою очередь, тоже сказывалось на поморском ремесле, обедняя культурный обмен.

Правда, на смену прежним связям приходили новые, но более локальные и менее прибыльные. В Нижней Силезии, а также на Любуцкой возвышенности «поморцы» встретились с прагерманскими племенами ясторфской культуры и начали смешиваться с ними. Несмотря на случавшиеся на Одре конфликты, вскоре между праславянами и прагерманцами по всей долине рек началась меновая торговля. Ясторфские украшения поступали в IV в. до н. э. в Восточное Поморье и далее за Вислу, влияя на стиль праславянских и балтийских мастеров. Продолжали поддерживаться связи со Скандинавией и Ютландией⁵⁶¹.

В Силезии славяне впервые вошли в контакт с кельтами, создателями латенской культуры — самой распространенной и развитой культуры железного века «варварской» Европы, общеевропейское влияние которой дало имя Латенской эпохе. Латенские украшения

уже в IV в. до н.э. расходились до самых восточных окраин распространения поморской культуры. Связи с кельтами, оседавшими в землях современных Чехии и юго-восточной Германии, завязались еще до начавшегося вскоре переселения их в Силезию⁵⁶².

На первый план в этих условиях выходят внутренние контакты между отдельными группами широко расселившихся «поморцев». Прежде всего, это касается связей с Восточным Поморьем, которое оставалось главным культурным и ремесленным центром. Оттуда в южные области расселения «поморцев» поступал богатый импорт, заимствовались ремесленные навыки⁵⁶³.

На восточной периферии поморской культуры, в Мазовии, конец V в. до н.э. ознаменовался важными изменениями. Поморские племена проникали сюда весьма умеренно, хотя их культурное воздействие ощущалось. Зато в это время в Мазовии распространяются другие выходцы с запада или с северо-запада, принесшие с собой обычай подклешевых погребений. Местные сравнительно немногочисленные лужицкие насельники, у которых существовал обычай накрывать погребальные урны, легко восприняли новый ритуал. Слияние двух родственных племенных групп увеличило население Мазовии и привело к рождению здесь новой археологической культуры — культуры подклешевых погребений. В целом эта культура продолжала местную позднелужицкую. Лужицкое наследие сказывается в керамике, металлургии, погребальном обряде. Продолжали существовать прежние поселения и использоваться прежние могильники. Однако утверждение новой традиции погребений указывает на ведущую роль пришлых людей, чьи предки некогда покинули Западное Поморье⁵⁶⁴.

Культура подклешевых погребений с самого начала развивалась под сильным воздействием поморской. Между смешанным населением Западного Поморья, мазовецкими венетами и поморскими праславянами не могло быть непреодолимых граней. К тому же выходцы из Западного Поморья, уже являвшиеся потомками и венетов, и балтославян, двигались в Мазовию через земли поморских племен. Можно не сомневаться, что за время неспешного расселения вдоль Вислы они успели перемешаться с «поморцами», восприняв, подобно другим венетам, праславянский язык и культуру. Пришельцы, принесшие в Мазовию ритуал подклешевых погребений, явились первой волной заселения сюда праславян. В дальнейшем же, как увидим, речь со всей отчетливостью идет не о взаимовлиянии, а о слиянии двух культур. Мы наблюдаем совместное проживание «подклешевых» и поморских племен, погребения на общих могильниках, сходство до совпадения погребального инвентаря.

Все это побуждает некоторых исследователей говорить не о двух разных культурах, распространенных на одной территории, а об одной культуре — либо о «культуре ящичных и подклешевых погребений», либо просто о «поморской». В последнем случае культура подклешевых погребений понимается или как ее местная группа с особым обрядом, либо как временная фаза, характеризующаяся господством нового обряда. Но есть основания все-таки понимать культуру подклешевых (клешевых) погребений как особую, сменяющую поморскую в старых лужицких землях на протяжении IV в. до н.э.⁵⁶⁵

Поморские племена расселились в Мазовии в основном уже в IV в. до н.э. Первоначально они старались держаться в стороне от занятых ранее венетами, а теперь смешанным «подклешевым» населением территорий. Чисто поморских поселений в Мазовии немного. На правом берегу Вислы есть два гнезда селищ — одно в окрестностях Плоцка, другое южнее нынешней Варшавы, перед впадением в Вислу левого ее притока Пилицы⁵⁶⁶. С другой стороны, в районе Варшавы и в некоторых иных местах имелись гораздо более населенные гнезда селищ лужицких и «подклешевых» обитателей. Довольно скоро «поморцы» с неизбежностью вступили в тесные контакты с соседними «подклешевыми» племенами. Как результат — началось смешение двух культур. Происходит «наслоение» поморской культуры на складывающуюся культуру подклешевых погребений. От «поморцев» последняя унаследовала многие формы керамики. Немногочисленность «поморцев» и культурная близость их к жителям Мазовии способствовала быстрой ассимиляции. Ящичные погребения в Мазовии очень редки, а на крупнейших и наиболее типичных могильниках здешней подклешевой культуры отсутствуют вообще⁵⁶⁷.

Однако на пути такого смешения стояли определенные трудности, и это хорошо заметно по археологическому материалу. Совершенно невоспринятой «подклешевиками» оказалась аристократическая часть поморской культуры — украшения из металла и каури, клады, лицевые урны с их богатым орнаментом. Весь условно «этруский» элемент в поморском наследии, но не только он. По какой-то причине между восточнопоморской «всаднической» аристократией и выходцами из Западного Поморья, распространявшими подклешевые захоронения, воздвигалась стена. Причем появилась она не в Мазовии — лицевые урны вообще никогда и нигде в поморской культуре не покрывались клешами⁵⁶⁸. Так что едва ли можно свести проблему только и исключительно к общему упрощению культуры лесной полосы железного века.

Тут видятся скорее границы общественные и заложенные еще на самой заре поморских переселений. Вырисовывается некая иерархия погребального обряда, в которой аристократическая лицевая урна и урна под клешем оказываются на разных полюсах. Лицевые урны присутствуют в ящичных погребениях, это нормально и приемлемо для погребаемого. С другой стороны, встречаются в ящиках и подклешевые — это приемлемо тоже для вбирающей в себя разную кровь большой семьи. Но для поморских воинов-«всадников» подклешевое погребение «венето-славянина» оказывается столь же неприемлемым, как и неполноценное ямное. След «кастового» по духу деления общества. На одной стороне — погребения в ритуальных сосудах, на другой, соседствующей, но несовместимой, — подклешевые и ямные. Но деление это исчезает, как постепенно исчезают, тают среди сотен простых могил даже следы прежнего использования лицевых урн. В Мазовии лицевых урн единицы, в Силезии и Центральной Польше они встречаются в небольшом числе⁵⁶⁹. Традиция уходит, поддерживавший ее аристократический слой растворяется, не оставив по себе иной исторической памяти.

Какова была этническая суть «подклешевой» культуры, сложившейся за несколько десятилетий из родственных, близких, но все же разных источников? Две общие основы видятся четко — венетская, лужицкая (у всех трех основных слагаемых) и праславянская или балтославянская (у двух из них, поморских). Последняя и восторжествовала в слиянии. Залогом этого явились и дальнейшее смешение поморских и «подклешевых» племен на западе и на востоке, и мощное воздействие, оказанное поморской культурой на позднелужицкую. Именно к культуре подклешевых погребений восходят все позднейшие культуры, в которых исследователи подозревают тот или иной славянский элемент. Это позволяет определять культуру подклешевых погребений как первую несомненно (пра)славянскую⁵⁷⁰.

При своем возникновении культура подклешевых погребений еще могла быть (преимущественно) венетской. Но уже с восприятием поморского наследия она превращалась в «венето-славянскую». А в процессе дальнейших совместных передвижений и смешений поморских и «подклешевых» племен культура подклешевых погребений становится всецело праславянской. Более того — именно она стала предшественницей практически всех славянских культур, тогда как «чистая» поморская культура в Поморье осталась тупиковой ветвью раннего праславянства. Итоговое распространение культуры подклешевых погребений в бассейне Вислы и Припяти вполне соответствует воссоздаваемому некоторыми лингвистами размещению праславян перед началом их разделения.

«Славянизация» культуры подклешевых погребений завершилась в процессе распространения ее на запад и юг, развернувшегося в IV в. до н. э. В ходе этого расселения «подклешевые» племена легко смешивались с лужицкими и поморскими, оседали чересполосно и совместно с ними. Из земель Мазовии к северу и востоку от Вислы, ядра области «чистых» подклешевых погребений, они распространялись на запад от реки. В Повисленье по обоим берегам реки от устья Дрвенци в северной Мазовии до устья Ницы в Малопольше подклешевые погребения стали преобладать. Малопольша заселялась подклешевыми и поморскими племенами уже совместно. Здесь имеется несколько гнезд смешанных поселений — в том числе по Нице и в окрестностях будущего Кракова. На западе подклешевые погребения распространяются до правых притоков Одера. Есть они и в Поморье. Однако в западных областях, особенно в долине Варты, чистая поморская культура сохранялась дольше. Проникновение «подклешевых» племен сюда в IV в. до н. э. ещё очень незначительно. В крупных поморских могильниках Великопольши подклешевых погребений по-прежнему единицы⁵⁷¹.

Одновременно с движением «подклешевых» племен на запад за Вислу происходило их совместное расселение с поморскими на восток. В результате этого расселения поморско-подклешевые памятники в IV в. до н. э. появились по Западному Бугу до самых его верховий. Двигаясь на восток, славяне проникли в нынешнее белорусское Полесье к северу от Припяти. Припять — «прилегающая» к Бугу река, но не его приток — служила основным ориентиром для славянских первопоселенцев Полесья. В конце IV в. до н. э. они перешли Буг и южнее Припяти, расселившись по воыньским землям до Горыни, хотя наибольшее количество «поморских» памятников сосредоточено в бассейне Западного Буга. На юге отдельные подклешевые и поморские группы достигли Подолии в верховьях Днестра. Позднее движение в эти области продолжалось. Поморская и подклешевая культуры здесь практически неотличимы. И это при крайней немногочисленности их носителей к востоку от побережья Буга. «Подклешевые» черты явно преобладают. Лицевые урны в восточных областях вообще неизвестны, а ящичных погребений известны единицы, все южнее Припяти⁵⁷².

На момент прихода славян Припятское Полесье и Воынь не были необитаемы. Это была юго-западная, довольно редконаселенная окраина земель неуров, описанных за сто лет до того в «Истории» Геродота. Неуровы, создатели милоградской культуры, приходились праславянам близкой родней по балтославянской линии. Их обычно определяют как одну из групп «периферийно-балтийских»

или балтославянских племен Приднепровья. Не исключено, что в состав неврского союза входили племена галиндов и судинов, позднее расселявшиеся из пограничья между неврами и предками пруссов на юг, на запад и на восток.

Несмотря на родство, мирных взаимоотношений с неврами у пришлых праславян не сложилось. Невры, как их описывает Геродот, были народом грозным и самолюбивым, слывшим среди соседей волками-оборотнями. По приходе славян на правый берег Буга новые соседи какое-то время сосуществовали, но вряд ли дружно. На северных притоках Припяти они контактировали друг с другом. Встречается милоградская керамика на «поморских» памятниках и наоборот, но последнее можно объяснить и захватом рабов-пленников. В конечном счете, праславяне вытеснили невра на восток. То же самое произошло и к югу от Припяти, на Волини, когда праславяне пришли туда в конце IV в. до н. э. Невры, незадолго до того сами прогнавшие на юг местную группу скифов-пахарей или их сородичей, с приходом праславян вынуждены были вернуться на прежние рубежи. Впрочем, скифообразные группы населения на юге и юго-востоке поморско-подклешевые племена тоже потеснили, двигаясь к верховьям Днестра, в Подолию⁵⁷³.

Совместные переселения поморских и «подклешевых» племен сопровождалось их смешением с лужицкими. В итоге к концу IV в. до н. э. на основной территории лужицкая культура полностью растворяется в более молодых. Внешне это выглядит как слияние поморской и лужицкой культур в новую культуру подклешевых погребений. Однако с учетом всего уже сказанного уместнее говорить о слиянии лужицкой и поморской культур на основе культуры подклешевых погребений. Конечно, не везде этот процесс шел равномерно. Безраздельное господство подклешевых традиций установилось в Мазовии, Полесье, Подляшье между Бугом и Вислой, в центральных областях Польши. Однако в долине Варты в Великопольше поморские племена дольше сохраняли обособленность, пусть и смешавшись в конце концов с «подклешевыми». На юго-западе, в Силезии, прочнее оказались традиции лужицкой культуры. Эти земли стали контактной областью поморской, подклешевой, кельтской латенской, прагерманской ясторфской и венетской позднелужицкой культур. В Малопольше смешавшиеся поморско-подклешевые племена тоже продолжали соседствовать с лужицкими. Что же касается Поморья, то здесь «подклешевые» влияния были крайне слабы, и в III–II вв. до н. э. продолжала существовать поморская культура⁵⁷⁴.

Складывание культуры подклешевых погребений сопровождалось появлением особого диалекта праславянского языка. Отличия

его мы установить едва ли можем с достоверностью, поскольку именно этот диалект стал предком всех современных славянских языков. В нем сильнее было венетское начало и, соответственно, больше отличий от периферийно-балтийских и древнего балтославянского языков. С другой стороны, к этому времени поглощения последних лужицких племен принадлежат отдельные «иллирийские» или «балканские» заимствования в праславянском. Трудность их определения вызывается не только ограниченностью знаний об иллирийских языках вообще, но и тем, что на самом деле речь идет о крайне северном венетском наречии.

Древнейшие, предположительно, «иллирийские» или «балканские» заимствования очень редки, но касаются различных сторон жизни: *bara «речка», *brīna «можжевелик», *kolyba «хижина», *mъskъ «мул»⁷⁵. Это указывает, с одной стороны, на разносторонность контактов, с другой — не столько на их ограниченность, сколько на древность. Почти все, что «иллирийские» диалекты могли дать праславянскому, они дали еще в пору его складывания. Благодаря многочисленным «иллиро-славянским» изоглоссам словарный состав двух языков к IV в. до н.э. в значительной части совпадал, что, кстати, дополнительно затрудняет вычленение достоверных заимствований.

III–II вв. до н.э. — четвертая, поздняя фаза истории поморской культуры. На своих исконных землях в Восточном и Центральном Поморье она продолжала существовать до третьей четверти II в. до н.э. С отдельными общинами «поморцев», остававшимися в южных землях, связи естественным образом ослабевали. В целом это время продолжающегося упадка и упрощения культуры, дальнейшего сближения ее с менее притязательной подклешевой. С родственными «подклешевыми» племенами, своими непосредственными соседями на юге, «поморцы» теперь в основном и поддерживали связи. Между землями обеих культур имелась небольшая «ничейная» область, где селились и те, и другие. Здешние роды и выступали основными посредниками в общении близких между собой племенных общностей. Связи с западнобалтийскими племенами в это время уже сильно ограничены⁷⁶.

В первой половине III в. до н.э. на западе усилился натиск проникавших из-за Одры германцев. К середине III в. до н.э., отеснив малочисленное праславянское население, германцы захватили земли Западного Поморья. Здесь сложилась так называемая поморская или надодерская группа ясторфской культуры. Ее селища и могильники распространены на довольно обширной территории. На востоке германцы дошли до Парсенты, на юге — до Нотеци, где их продви-

жение было остановлено более плотным праславянским заселением. Несмотря на неизбежные столкновения, поморские племена продолжали поддерживать и мирные обменные связи с германцами. Из германских земель к «поморцам», а в том числе и через их посредство к «подклешевикам» поступали металлические изделия и глиняная утварь. Аналогичны и поморские поставки ясторфским племенам⁵⁷⁷.

В изолированных юго-западных областях поморской культуры ускорилось смешение с германскими соседями. Итогом этого стало появление в III в. до н.э. в среднеодерских землях смешанных по происхождению групп как поморской, так и ясторфской культуры. Среди них выделяется губинская группа ясторфской культуры, возникшая в этот период в Нижних Лужицах и отчасти Верхней Силезии. Судя по близости ее на раннем этапе к другим группам «ясторфцев», германцы здесь однозначно преобладали. Нам не могут быть известны названия праславянских племенных групп региона, но с германской стороны это бастарны и скиры⁵⁷⁸. Им суждено было сыграть значительную роль в позднейшей истории славянства. Уже в этот период отдельные группы германцев могли проникать далеко на восток — ясторфское влияние отмечается в похоронном обряде «поморцев» Великопольши⁵⁷⁹.

Для культуры подклешевых погребений III в. до н.э. — пора наибольшего территориального распространения. Подклешевые памятники этой эпохи охватывают долину Вислы от среднего течения до ее верховий, Великопольшу и Среднюю Польшу почти до Одры, Мазовию, Подляшье. Кроме того, они отчасти проникают в Поморье и Силезию. На востоке отдельные селища и могильники отмечены в Белорусском Полесье, на Волини, в Подолии до верховий Днестра⁵⁸⁰.

Наибольшее значение среди внешних сношений имели связи с кельтами, которые и сыграли решающую роль в дальнейших судьбах подклешевой культуры. Первый период кельтского влияния на праславян приходится на IV–III вв. до н.э., когда латенские изделия распространялись с запада на восток до самого Полесья. Не позднее середины IV в. до н.э. в Средней Силезии появилась, перевалив Судетские горы, первая группа двигавшихся с запада кельтских племен. Не встретив заметного сопротивления, кельты обосновались на наиболее плодородных землях региона. Здесь они жили в неукрепленных поселениях, в окружении местных жителей, постепенно смешиваясь с ними. Сношения праславян и кельтов в ту пору были мирными. Кельты поставляли «подклешевым» племенам украшения и оружие (копья, мечи, топоры). В начале III в. до н.э. кельты на время захватили Фракию и начали обосновываться в Закарпатье. Отту-

да отдельные их отряды просачивались на северо-восток в Подолию и Полесье, вплоть до впадения Припяти в Днепр⁵⁸¹.

Связи кельтов со славянами отразились в праславянском языке. В нем имеются заимствования из кельтского, отражающие разные стороны жизни и культурных связей. При всей своей редкости они весьма выразительны. Наиболее яркое «культурное» заимствование — слово *теъь «меч», обозначавшее длинный железный меч кельтского воина-всадника. Показательно, что латенский меч найден в одном из подклешевых могильников Варшавы⁵⁸². Из того же воинского быта, большинству венето-славян неведомого, пришло и *копъкъ — от кельтского *kopkos «скакун», наименования боевого коня. Отсюда, через переосмысление уже в самом праславянском языке, и ставшее общепринятым *копъ⁵⁸³. Взаимодействие не только в коневодстве, но в скотоводстве в целом отмечается вероятным заимствованием славянского *kogva «корова» из кельтского «олениха, корова». Здесь видят юго-западное воздействие на развитие у славян молочного скотоводства⁵⁸⁴. Из другой области близкие слова *braga «брага» и *brěša «сделанное из солода», «сладкое пиво» — обозначение хорошо известного кельтам ритуального хмельного напитка⁵⁸⁵. Гораздо более прямое отношение к сфере языческого обряда имеет слово *bъlvanъ «болван, идол». Оно связано происхождением с альпийскими языками, где *balva означало камень, скалу⁵⁸⁶, и тоже могло быть воспринято через кельтов. Свидетельством знакомства с общественным строем соседей, который был более сложен, чем у славян, можно признать заимствование слова *sluga «слуга»⁵⁸⁷.

Из других соседей «подклешевые» племена чаще всего контактировали с «поморцами» и германцами. Поддерживались связи и с позднелужицкими насельниками Силезии, Малопольши и Любуцкой возвышенности. С восточными и юго-восточными соседями сношений было гораздо меньше. Впрочем, по черноморским путям в восточные области культуры подклешевых погребений иногда попадали еще ближневосточные редкости. Это подразумевает какие-то контакты со скифо-эллиническим Причерноморьем⁵⁸⁸.

Зона распространения культуры подклешевых погребений от Одры до Горыни вполне надежно укладывается в очерчиваемую лингвистами, генетиками и антропологами средневропейскую прародину славян. Это неудивительно. Все позднейшие славянские культуры в той или иной степени восходят к культуре подклешевых погребений. Все существующие ныне славянские народы являются потомками «подклешевых» племен. Это их единственные общие предки. Именно в диалекте или диалектах «подклешевых» племен проявились те языковые изменения, которые определили самобытность

славянского языка по отношению к его предкам. Все это позволяет определить территорию расселения племен культуры подклешевых погребений как вторичную прародину сложившегося уже древнего славянства. Зародившиеся за века до того в Поморье особенности языка и культуры получили здесь дальнейшее развитие. Именно через посредство «подклешевых» племен достались эти особенности позднейшим славянам.

Именно в среде этих племен, общих предков западных и южно-восточных славян, возникло новое самоназвание наряду с древним «венеды». Они называли себя «словене» — то есть «словесные, слышащиеся, говорящие на понятном языке»⁵⁸⁹. «Чужой» человек, прежде всего с запада, кельт и особенно германец, в противовес обозначался как «немец» — то есть «немой, непонятный»⁵⁹⁰. Это противопоставление — древнейшее и простейшее этническое деление у славян по общепринятому у них и позднее принципу «своего языка». Словенами же звали себя в первые века нашей эры именно потомки «подклешевых» племен к востоку от Вислы. Таким образом, эти земли явились не только прародиной славян, но и местом рождения самого слова «словене/славяне», общего именования «своих людей» — славянства как такового.

Хозяйство и быт

Как уже отмечалось, IV–III вв. до н. э. стали для праславян временем упрощения, даже упадка хозяйства и культуры. С одной стороны, это был очевидный откат по сравнению с тем расцветом, который переживала поморская культура на заре своей истории, в век раннего железа. С другой стороны, именно в эти столетия закладываются основы праславянской культуры в том виде, в котором она сохранялась вплоть до эпохи Великого Переселения народов. Если не в поздней поморской, то в культуре подклешевых погребений, прямой предшественнице позднейших славянских, их черты уже вполне распознаются.

Образ жизни предков славян на их вторичной прародине отражается не только археологическим материалом, но и данными праславянского языка. Здесь, впрочем, опять надо сделать оговорку об условности реконструкций. Общение между западными и южно-восточными славянскими племенами оставалось теснейшим вплоть до VII–VIII вв. н. э. Происходили многолюдные переселения с запада на восток и юго-восток, с востока на запад, смешивались диалекты еще единого языка⁵⁹¹. Происходил оживленный обмен самыми разными явлениями языка и духовной культуры. Перенимались слова, обычаи, поверья и мифы. Верное доказательство тому — широкое рас-

пространение в славянских языках многих весьма поздних заимствований из германских или романских языков. Так что общие явления вполне могли получить общеславянское распространение или даже возникнуть позднее — и в первые века нашей эры, и в эпоху Великого Переселения народов. Единственно сравнительно надежными критериями для выделения древнейших явлений могут являться либо известность всем славянским народам (как минимум их группам), либо крайняя первобытность и связь с индоевропейской древностью. Это относится в равной степени и к явлениям языка, и к явлениям фольклора, и к явлениям религии, обряда, народного искусства. И даже так стопроцентной уверенности не складывается.

IV–II вв. до н.э. были временем продолжающегося хозяйственного упадка под давлением изменившегося климата. При этом если поморские племена по-прежнему жили в крупных, плотно расположенных поселениях, особенно на густонаселенном востоке Поморья, то у «подклешевиков» ситуация совершенно иная. Здесь поселения небольшие и существуют они недолго. Число их жителей в основном колебалось от 20 до 40 человек. Средняя численность жителей поздних поморских поселений остается, отметим, у верхней планки этого диапазона. Обитатели «подклешевых» весей часто покидали их, уходя на новые места. Стабильнее быт там, где существовали крупные гнезда «подклешевых» и поморских поселений, на открытых распаханых землях у вод. Но в некоторых крупных регионах, например на севере Полесья, постоянные поселения не прослеживаются вообще⁵⁹². Причины ясны. У племен культуры подклешевых погребений господствовало подсечно-огневое земледелие, в течение немногих лет истощавшее почву и принуждавшее вести полуоседлый образ жизни. Он на века стал характерен для славян. В этом и была одна из причин их стремительных и широких расселений по просторам лесной полосы.

Данные языка позволяют представить себе практически весь процесс обработки почвы. Первым шагом были вырубка и выжигание леса с последующим корчеванием оставшихся пней («корчей»). Обращает на себя количество терминов, обозначающих в праславянском языке расчищенное от леса пространство. «Ляд», «лядина» — специальные понятия подсечного земледелия, означавшие пригодный для расчистки участок леса. «Лаз» — раскорчеванное пространство, от глагола «лазить» с первоначальным смыслом «продирать путь». «Нива», «новина» обозначало уже вспаханное новое поле⁵⁹³. Перед пахотой и севом поле взрыхлялось («греблось»)⁵⁹⁴. Между пахарями оно разбивалось на участки-полосы («лехи»), в которых при вспашке закладывались борозды — одна или несколько. В прорезавшие почву борозды бросали семена⁵⁹⁵.

Из зерновых культур славяне возделывали просо, пшеницу, ячмень, рожь, овес. Последний, впрочем, археологически не отмечен — следовательно, распространен был крайне мало. Появление наряду с древнейшим словом «пырей» новых «пшено» (изначально «толченый, годный для муки и хлеба злак») и затем «пшеница» указывает, по меньшей мере, на знакомство славян с разными ее сортами. Все хлебные злаки объединялись выразительным понятием «жито». Из волокнистых славянам были известны лен и конопля. Последнее издревле сеялись отдельно, на специальных участках или полях (льнищах, конопищах). Из бобовых выращивали горох и бобы. Если сам горох использовался в пищу, то его стебли («гороховина») шли в корм скоту. Данные языка позволяют назвать древнейшие овощные культуры — морковь, чеснок, репа, щавель. В качестве пряности растили укроп (копр, копер «пахучая трава»). Ради головок-коробочек («маковиц») возделывали мак⁵⁹⁶.

Землю обрабатывали преимущественно цельнодеревянными орудиями. Из дерева были и простейшие плужные орудия, рала, следы использования которых обнаружены археологами у поселений «подклешевых» племен. Впрочем, на одном из поселений Южного Полесья найдена роговая мотыга⁵⁹⁷. Для первоначального взрыхления почвы использовалось нечто вроде граблей («грабли», «гребло»). Мотыга, или «копач», «копало», применялась для более глубокого вскапывания-разрубания земли, так что могла служить и заменой пахотного орудия при проделке борозд. Как уже упоминалось, «сохой» изначально могла именоваться именно деревянная двузубая мотыга из сука с развилкой, в отличие от более распространенной однозубой. Однако основным орудием землешаща являлось простейшее плужное — рало. Именно с его названием связаны наименования самого хода пахоты («орать», «оранье») и пахаря («оратай», «орач»). К праславянской эпохе восходят названия не только рала, но и его деталей — лемеш (лемех, зуб рала, «взламывающий» почву), грядиль (дышло для тяглой скотины). Древним является и слово «ралица» — в первоначальном смысле небольшое рало (бороздильная палка?), затем «соха» или «деталь плуга». Само его появление свидетельствует о разнообразии форм земледельческих орудий праславян⁵⁹⁸.

От потрав и зверья посевы защищали с помощью простейших заборов и плетневых оград — благодаря чему у древнего слова «оград(а)» (*obgordъ) и развились значения вроде «огород». Уход за полями включал не только их охрану, но и наблюдения за всходами. Так, древние земледельцы вырывали побочные побеги (копыл) как лишние и вредоносные. Впрочем, имелись напасти, от которых не могли спасти ни заборы, ни верность землеробским приметам — на-

дежда оставалась разве что на религиозные ритуалы. Самая грозная из таких бед отражена в широкой распространенности слова «градо-бит» — «то, что побито градом»⁵⁹⁹.

Если урожай удавалось сохранить, в конце лета или начале осени наступало время жатвы. Убирали урожай «серпами»⁶⁰⁰. Собственно металлических серпов от самого начала поморско-подклешевского железного века не сохранилось, но ранее они известны. В качестве «серпа» могли использовать какие-то разновидности железных ноже и или костяные орудия. Могли его праславяне убирать и вручную, «рвать»⁶⁰¹.

Одновременно с осенней уборкой хлебов и других культурных растений заготавливали и сено для скота. Для покоса травы с древнейших времен применялось орудие, называвшееся «косой». «Сенокосная» терминология праславянского языка весьма богата. Это обозначения самого орудия (коса, косица), процесса косьбы (косить, косиво, кошенье), скошенной косой травы (кошенина). Уже древнейшая «коса» являлась маховым орудием, состоявшим из лезвия (косарь, косор) и деревянной ручки (косило, косище). Однако это едва ли была коса в нашем понимании — распространение даже простейших форм ее в лесной полосе Средней Европы относится к позднему времени. «Коса» первоначально означало любое орудие для «счесывания» травы. Любопытно, что слова «косарь», «косор» означают не только собственно лезвие косы, но и нож, серп, топорик⁶⁰². Для косьбы могли в древности использоваться самые разные металлические резак, приделывавшиеся для удобства к более длинной ручке.

Собранные колосья или сено увязывали в снопы и укладывали (снопы хлебов — для просушки) «стогами», «копнами». Древним наименованием «копа», «копица», «копна» первоначально звалась не сама копна, а ее остов — вкопанный в землю шест, вокруг которого укладывались снопы. Словом «копа» подразумевалось определенное число снопов, а именно 60 — широко распространенное у славян название этого числа. Схожего происхождения и слово «стог». Для погрузки снопов и переноски сена издревле использовались деревянные приспособления вроде вил⁶⁰³.

Древнейший способ обмолота колосьев — топтание, и славяне в древности прогоняли по разбросанным снопам скот. Само название «гумно», «гумнище» обозначало место рядом с поселением, где скот («говядо») «мнет» снопы. Затем зерно веяли с помощью лопат, очищая от плевел. Последней операцией при очистке зерна было ручное просеивание через сито. Ручная чистка вороха обозначалась глаголом «полоть», значение которого позднее расширилось и на ручную

очистку полей от сора. В результате веяния и «прополки» получались отделенные от зерна «полова», «мякина», годные в корм скоту⁶⁰⁴.

Растирали зерно в простейших каменных зернотерках⁶⁰⁵. Собственно жернова для помола, хорошо известные славянам позднее, в ту древнейшую пору встречались редко. «Жерновом» изначально звалась именно плитка зернотерки, а «мелном», «мельницей», «мельником» («тем, что мелет») — пест. В праславянскую эпоху возникли обозначения как самого помола, так и предназначенного для него зерна (либо получающейся в итоге муки — «меливо», «мелво»)⁶⁰⁶.

Едва ли в те века яровые могли во всех случаях обеспечить даже небольшую общину пропитанием на год. Это неизбежно подталкивало к озимому севу, в свою очередь ускорявшему истощение почвы⁶⁰⁷. Однако праславяне рано начали переходить к простейшим формам перелога, не осваивая всю площадь вокруг села, а поочередно выжигая отдельные участки леса. Периодически же они возвращались на отдохнувшее и заросшее поле. Это продлевало жизнь поселению, позволяя не сниматься с места до десятка лет, а то и более. Свидетель такому ведению хозяйства — праславянское слово «лес». Первоначально им назывался заброшенный участок и молодой лиственный лес, выраставший на месте вырубки⁶⁰⁸. Развитие у слова последнего значения говорит — жители оставались на прежних местах достаточно долго, чтобы взять эту особенность новой поросли на заметку.

Снижение урожаев при переходе к подсеке неминуемо способствовало возрастанию роли скотоводства⁶⁰⁹. И у поморских, и у «подклевшевых» племен оно временами превышало своей значимостью для жизни земледелие. Как уже упоминалось, наличие свободного места для скота играло более важную роль при выборе расположения веси, чем пригодность почвы. Праславяне разводили крупный рогатый скот, лошадей, овец, коз, свиней. На развитие скотоводства у праславян то или иное воздействие оказал опыт южных соседей — венетов, иллирийцев, кельтов, скифов, дако-фракийцев.

Крупный рогатый скот, как и позднее, являлся самой важной частью стада. Его разводили и на мясо, и для получения молока, и как рабочую скотину. Терминология, связанная с разведением «говяда», чрезвычайно развита. Праславянский язык четко различает производителя «быка», корову (особо «дойницу» и нетелившуюся «яловицу»), теленка (в том числе юную теллицу, «юницу»). Для работы и откорма самцов холостили — причем язык отличает еще и рабочего вола от молодого «юнца». Древний фольклорный образ откормленной, «тучной» коровы породил особый глагол *korvĕti «толстеть». Когда бы ни появилось молочное скотоводство у индоевропейских племен, у славян оно развилось уже на раннем этапе их языка. Это

отражено широким распространением таких понятий, как, к примеру, упомянутое «дойница», или «молозиво»⁶¹⁰.

Южное влияние особенно сказалось на разведении лошадей, что отразилось в заимствованном происхождении слов «кобыла» и «конь» (но не «жеребенок» и не звукоподражательного, скорее не связанного с «конь», слова «комонь»). Коней разводили как тяглую силу, а также и для верховой езды, что подтверждают археологические находки деталей сбруи. Судя и по вещественным свидетельствам, и по данным языка, коневодство у славян было достаточно развито, но оставалось не слишком широко распространено. Лошади были далеко не в каждом хозяйстве, а только у особо выделяемых «коноводов». Пас лошадей отдельно особый пастух-табунщик (коняр, конюх). Любопытно, хотя в общем неудивительно, что не менее древней специализацией являлось «конокрад»⁶¹¹.

Из мелкого рогатого скота лесные широты более приспособлены для разведения коз, однако и овцеводство праславянам было известно. Сложившееся четкое различие самцов и самок («козел» — «коза», «овен» — «овца») свидетельствует, как и в случае с разделенным на «быков» и «коров» «говядом», о развитии молочного хозяйства. От мелкого скота, помимо мяса и молока, получали еще и материал для одежды. Само слово «кожа» изначально являлось названием именно козьих шкур, используемых мастером-скорняком («кожухарем») для изготовления верхней одежды («кожухов»). Шерсть выщипывали («рвали», откуда «руно»), а не стригли. Мелкий рогатый скот тоже издревле пасли отдельно, о чем свидетельствует особый термин «козарь» (козий пастух)⁶¹². Археологические и языковые источники согласно свидетельствуют и о развитии у праславян свиноводства.

Содержали скот в загонах, иногда под навесом («ята») либо в крытых землянках («кот», «котец»). Само слово «стадо», возможно, первоначально имело значение «изгородь, стойло». Откорму, разумеется, уделялось огромное внимание, а рецепты и наименования кормовых смесей («кормило», «мешанка») восходят к древнейшей поре. Выразительное развитие получило в праславянском языке заимствованное у скифов слово *хогна «корм, пища». Производные от него глаголы (*хogniti, *obxogniti) обрели более широкий спектр значений — уже не только, а затем не столько «кормить (скотину)», сколько вообще «заботиться, беречь = хранить, охранять». Лето скот проводил («летовал») на луговых пастбищах у рек, которые праславяне не распахиwali, а оставляли именно как «летовище» для стад. Когда требовалось, подходящие участки специально расчищали в лесу. За прокорм и сохранность стад отвечал «пастух», «па-

стырь», специально к ним приставленный. Охрана стада во все времена была главной обязанностью пастуха — впрочем, в равной степени и охрана от самого стада общинных полей. Недаром слово «опасный» (в праславянском — «охраняющий, бдительный») напрямую связано с глаголом «опастн». Значение последнего, с одной стороны, «оберегать», а с другой — «заботиться сверх меры, позволить скоту наестся в том числе за счет истребления посевов или истощения луга». Задача же пастуха была «напасти» скотину — накормить досыта, но без излишеств⁶¹³.

Разведение птиц археологически в раннем железном веке не прослеживается, а праславянская терминология птицеводства крайне бедна. «Куром», в принципе, первоначально могли именовать и хорошо знакомую славянам дикую «курицу» — куропахку⁶¹⁴. Впрочем, птицеводство уже бурно развивалось у южных соседей праславян, так что должно было проникать и к ним, даже если прежде было неизвестно. Уже в праславянскую эпоху появилось довольно много «куриных» слов, в основном звукоподражательные названия птицы. Особенно важно, как и в случае с домашним скотом, различие самца (кокот, кур) и приносящей яйца самки (кокош, кокошка, кура, курица). Кур содержали в особых помещениях, «курниках». В те же века, не исключено, началось уже и разведение гусей⁶¹⁵.

Зато никаких сомнений нет в непрерывном развитии у праславян пчеловодства, благо лесной образ жизни создавал для бортников все условия. Праславяне четко различали дикие виды пчелиных, хорошо представляли себе процесс сбора пчелами меда. «Маткой», помимо многих иных значений, с праславянской эпохи именовалась пчела-матка. Пчел разводили преимущественно в лесных бортиях, но появились уже и пасеки («пчельники») с ульями⁶¹⁶.

Притом что основными занятиями «подклешевых» и позднепоморских племен оставались животноводство и земледелие, ими добывание пищи не ограничивалось. Материалы раскопок подтверждают занятия праславян охотой, рыбной ловлей, лесным собирательством⁶¹⁷. Охота воспринималась не только как сторона хозяйства, но и как ритуальное действие, в ходе которого человек вступает в контакт с начинающимся прямо за околицей «иным» миром. С этим связаны многочисленные за славянскую историю иносказательные наименования охотничьего промысла. Среди них древнейшие — уже упоминавшийся «гон», пришедший из военной терминологии, и «лов» (то есть «добыча, прибыль, награда»). Последнее слово и было основным, породив многочисленные производные, в том числе название охотничьего уголья (ловище) и собственно охотника (ловец)⁶¹⁸.

Охотник добывал не только пропитание, но и материал для одежды. В качестве такового издревле использовались меховые шкуры. Их применяли, впрочем, для изготовления не только одежды, но и разнообразных «мехов» — вплоть до питейного бурдюка. Отсюда же и слово «мешок». Как материал для мешочков или кошельей наряду с кожей употреблялись и внутренности животных (мехур, мехырь, мошна)⁶¹⁹.

Не очень богатый, но выразительный древнеславянский охотничий лексикон отражает широту традиционных охотничьих приемов. «Ловец» мог охотиться с помощью ловушек («клеток»), устраивать засаду («лачить»), загонную травлю по следу («обсочить»)⁶²⁰. Последняя во все времена была предпочтительна — во всяком случае, для коллективной охоты. Именно ее нужды привели к выведению древнейшей славянской охотничьей собаки — «хорта». Этим словом праславяне обозначали поджарую и короткошерстную собаку типа борзых, первоначально особого «светло-гнедого» окраса⁶²¹. Это не слишком отличается от позднейшего польско-русского хорта (харта, хортой). Исконный ареал хорта — крепко сложенной короткошерстной борзой — довольно точно совпадает с условной прародиной славян. В новое время хорт являлся в основном крестьянской промысловой собакой, годной к охоте почти на любого зверя.

Важным дополнительным источником пропитания для приречных славянских поселений являлось и рыболовство. Интересно, что наряду с отмеченными в зоне их расселения рыбами (карась, пескарь, осетр, лосось, щука, язь и др.), праславянам был известен и карп, с коим познакомились они через кельтское или венецкое посредство. Эту рыбу могли лишь ввозить с юга — либо специально разводить в прудах. Ловили рыбу с помощью рыболовных сетей, причем они различались по характеру использования (волоковая сеть — невод) и по размеру ячеек (мелкоячеистая мережа). Использовались также плетеные из прутьев затоны-верши конической формы. С рыболовством, как и с охотой, были связаны различные табу и магические ритуалы. Так, невод получил свое наименование «от противного», дабы рыба или водяные духи не поняли, что речь идет о проволаниваемой, «водимой» сети⁶²².

Как и повсюду в лесной полосе, процветало лесное собирательство. В лесах собирали ягоды (особенным вниманием у славян всегда пользовалась малина), грибы, орехи, лесные плоды (дикие яблоки, желуди), древесный сок, заготавливали дрова. Лесные промыслы, таким образом, вряд ли играли ведущую роль в хозяйстве даже при упадке земледелия, но немало поддерживали жизнедеятельность праславян.

Поселения «подклешевых» и отчасти позднепоморских племен, как уже говорилось, невелики размером. Располагались они обычно неподалеку от рек, на песчаных всхолмьях или краях речных террас⁶²³. Поселение, что тоже упоминалось, звалось у праславян «весью» и рассматривалось как ядро или одно из ядер населенного пространства «села». Возникновение последнего в результате освоения нового места обитания отразилось в праславянских словах «населить», «населенье». К этой же древней поре относится и слово «новосел» — как обозначение перепоселенца местности или подселенца (в том числе через брак) в чужую общину⁶²⁴.

Все поселение в целом представляло собой единый «двор» без заметных внутренних перегородок. Укрепленных в собственном смысле слова поселений не встречалось. Однако и элементарная логика, и многочисленные образования в языке от древней основы *gord*-⁶²⁵ указывают, что поселения обносились простейшей, легко «разгораживающейся» оградой — деревянным забором или плетнем. По крайней мере, так должно было происходить во многих случаях — огороженный «горт», кажется, четко отличался от неогороженного поселения или дома. Археологически же подобные заграждения, как правило, проследить невозможно. Ограда не только защищала поселение от внешних, в основном природных угроз, но и отмечала границу поселения, «своего пространства». Оно в идеале мыслилось как круг наподобие солнечного колеса. Последнее отразилось и в обрядах вроде обведения магическим кругом, объезда поселения, и в определении окрестностей и окраин селения словами вроде «о-коло», «околица», «округа»⁶²⁶.

У «подклешевых» и позднепоморских племен отмечены два основных типа жилищ. Одну — у «поморцев», кажется, наиболее распространенную — составляли наземные прямоугольные дома столбовой конструкции. Их размеры колебались в пределах 18–24 м², изредка более. В домостроительстве отмечены местные особенности. Так, на восточном поселении Кусичи стены наземного дома понизу обложены крупными камнями на некотором расстоянии, иногда более метра друг от друга. Пол таких домов земляной или песчаный. Изредка встречаются двухкамерные дома. Крыши наземных домов — двускатные. Вокруг домов располагались ямы — для хранения продуктов, мусорные, открытые кострища. На поселениях «подклешевых» наземные дома нередко слегка углублены, что представляет собой переход к широко распространенным у них полуземлянкам. Полуземлянки также обычно прямоугольной или подквадратной формы, размер их меньше — от 9 до 16. Глубина ямной части — от 60 см до 1 м. Вниз вели земляные ступеньки. Распространены, осо-

бенно в Великопольше, и землянки — в среднем еще меньше полуземлянок, размером доходя даже до 3 м². Среди них встречаются как квадратные, так и круглые⁶²⁷. Деревянная дверь запиралась задвижкой или крючком («ключом», «скобой»)⁶²⁸. Для проветривания и обзора в стенах дома оставляли окно (от «око»)⁶²⁹.

Обычная для славян прямоугольная форма дома имела глубокие культурные и мифологические основания. Четыре стены соотносились с четырьмя сторонами света, а все здание подспудно понималось как символ и подобие организованного космоса в целом либо мирового древа. Крыша соотносилась с небом, с верхом мирового древа. Эти идеи многообразно отражаются в строительной обрядности⁶³⁰.

Центром дома, хозяйственным и сакральным, являлся очаг («печь», «горн», «огнище»). На его растопку шли поленья и коровьи «лепешки». Характерной чертой такой растопки был обильный чад, образуемый в первую очередь древесной смолой — в то же время высоко ценившейся как топливо, «пекло»⁶³¹. Роль очага, тепла как источника жизни для обитателей дома хорошо отражена древним словом «опека»⁶³². В наземных домах каменные очаги выкладывались у одной из длинных стен. В крупном доме из Кусичей два очага, оба, что характерно, ориентированные на юг — один у юго-западной стены, другой в южном углу жилища. В полуземлянках встречаются вырезанные прямо в земле большие, округлые в плане глиняные печи (собственно «горны») с широкими полом и сводом⁶³³. Очаг накрывался или отделялся от жилого пространства решеткой — череном⁶³⁴. Помимо очага, дом освещали простейшие лучины («лучи») из щепок⁶³⁵.

Из иной обстановки в домах устраивали лавки-лежанки («легло», «лежа», «ложница»), в полуземлянках на земляной основе⁶³⁶. Имелись, насколько можно угадывать, широкие настилы, использовавшиеся как для сидения, так и для еды («стол»)⁶³⁷.

Естественно, что в доме, как и за его пределами на «дворе», старались поддерживать чистоту. Основным орудием уборки хозяйства в древности, как и тысячелетия спустя, служила метла из растительных прутьев⁶³⁸.

Для изготовления посуды и столовой утвари использовались древесина и глина. Это отразилось, в частности, в выразительной паре названий «горнец» (глиняный горшок) — «корец» (ковшик из древесной коры). Одновременно это древнейшие единицы измерения сыпучих тел⁶³⁹. Археологическими средствами прослеживается только глиняная посуда. Первую ее группу составляет более грубая кухонная. У «подклешевых» племен это крупные кухонные горшки — те самые, которые использовались в качестве клешей, и горшки

поменьше. Столовая посуда представлена мисками, вазообразными кувшинами, кубками, тарелками, ложками-черпаками. Отмечены также ситообразные сосуды и крышки для сосудов или урн. При всех отличиях в технике изготовления и формах схож был и поздне-поморский набор керамики. Это кухонные горшки разных размеров, кувшины, кубки, миски. О количестве посуды в одном домохозяйстве можно судить по находке 22 кухонных горшков в полуземлянке с поселения Крылов⁶⁴⁰.

Впрочем, основное количество не соприкасавшейся с огнем и не использовавшейся в похоронном ритуале столовой посуды делалось, несомненно, из дерева. «Парадные» в разной степени глиняные ее формы копировали более многочисленные деревянные. Большинство названий посуды (чара, чаша, дежа «кадка / квашня») и столовых приборов (лжица) или не проводят различий по материалу изготовления, или четко указывают на выдолбленное, вырезанное из дерева⁶⁴¹. Из дерева же изготавливались разнообразные бочки, ведра или кади («чбаны / жбаны», «чебры») с затычками («чеп») или крышками для переноски и хранения продуктов⁶⁴². Деревянными являлись и иные предметы хозяйственного обихода — корыта, лейки. Из лыка и соломы делали плетеную ручную кладь («короб», «коробка») ⁶⁴³.

Из инструментов деревообработки из металла (теперь железа) продолжали изготавливать долота, ножи и топоры⁶⁴⁴. Ими, разумеется, круг орудий не ограничивался. Помимо долота и ножа, в работе применялись различные иные резцы, а также «струги» (приспособление для строгания или сглаживания). Детали деревянных конструкций могли скреплять с помощью гвоздей (в том числе деревянных же) или смоляного клея⁶⁴⁵. Кроме собственно дерева, в хозяйстве активно использовали лыко и окрепший луб, а также прутья, применявшиеся для разнообразных сооружений и предметов обихода⁶⁴⁶.

У «подклешевых» племен — животноводов и охотников — ожидало бурно развивалось косторезное дело. Разнообразные изделия из кости и рога — иглы, проколки, накладки и оправы с орнаментом — обнаруживаются на их поселениях. Из рога делали и орудия земледельческого труда — уже упоминалось о находке роговой мотыги⁶⁴⁷.

Сфера применения камня естественным образом очень ограничена, хотя обработка его в упадок не приходила, о чем свидетельствуют и продолжавшие сооружаться «поморцами» каменные гробницы. Из числа хозяйственных изделий каменными были оселки (праславянское слово индоевропейского происхождения) и зернотерки⁶⁴⁸. Отмечены даже каменные бусины, притом что гораздо шире распространены привозные стеклянные ⁶⁴⁹.

Обработкой глины занимались в каждом домохозяйстве, хотя изготовление, например, поморских ритуальных сосудов требовало рук специалиста. Технология изготовления керамики остается прежней. В глиняном тесте отмечены примеси песка и шамота. Сначала изготавливали форму, на которую накладывали жидкую массу. Иногда по старинке обмазывали плавными движениями рук плетеный или долбленный остов. В обоих случаях на сосуде мог остаться своеобразный полосатый «узор». Затем получившийся сосуд обжигали в гончарной печи (горниле)⁶⁵⁰.

Для поморской культуры рассматриваемый период — время упрощения, обеднения форм керамики. Лицевые урны почти исчезают. На смену им, правда, приходят довольно тщательно выделанные ритуальные сосуды, украшенные каймой по шейке и парными шишечками. Но они уже довольно близки по выделке к составляющим основную часть керамического набора кухонным горшкам разного размера с лишенной или почти лишенной украшений хрупчатой поверхностью. Иногда не ложились только тулово сосуда, иногда же — вся поверхность. Форма горшков и урн — яйцеобразная или выпуклобокая. Также грубеют, упрощаются формы и отделка столовой посуды. Широко распространяются некоторые позднелужицкие типы — например, миски с загнутым вовнутрь венчиком⁶⁵¹.

Близок, как уже говорилось, керамический набор «подклешевой» культуры. Здесь мы видим, прежде всего, крупные, до 80 см в высоту, горшки-клеши. Они почти лишены украшений, кроме редкой и простейшей пластики, зачастую не имеют шейки, хотя верх сосуда выглаживался или полировался. Миниатюрными копиями клешей кажутся накрывавшиеся ими при захоронении погребальные урны. Здесь также мы находим бедный пластический орнамент, но при более тщательной отделке самого сосуда, с чернением поверхности, а иногда и внутренней стороны. Из столовой посуды наиболее распространены миски, часто с ушками или ручками, с выглаженной поверхностью и рытым орнаментом. В керамике «подклешевиков» заметно как поморское влияние, так и наследие лужицкой культуры⁶⁵².

Для восточного, полесского региона характерны соседство и смешение поморских и подклешевых форм. Здесь отмечены горшки, изредка полированные сверху, — стройные и расширяющиеся кверху с короткой шейкой или без нее либо округлые и приземистые с цилиндрической шейкой, — и типичные клеши, хрупчатые, с широким устьем. Особую группу составляют «вазы» и близкие им погребальные урны — полированные, иногда черненные, с одним-двумя ушками. Парадная столовая посуда представлена поли-

рованными или выглаженными мисками, иногда с ушком, а также тарелками-дисками⁶⁵³.

Из глины делали и пряслица — широкое распространение которых подтверждает большую роль прядения. Находят археологические подтверждения и развитию у «подклешевых» племен ткачества⁶⁵⁴. Для прядения использовали деревянные прялки различной формы и простейшие веретена. Вокруг вращающейся верхушки прялки (кужель, кружель, кружило) оплеталось волокно (кудель), фиксируемое снизу веретена пряслицем. Существовали специальные приспособления для мотания пряжи (мотовило — конкретно для свивания в клубки; мотач)⁶⁵⁵. Льняная пряжа шла на изготовление тканей. Шерстяную могли использовать для вязания и валяния. Праславянам, в частности, был известен войлок (полсть)⁶⁵⁶.

В данных языка отражается и технологический процесс изготовления тканей («полотно»). В качестве ткацкого материала использовали в основном льняную пряжу. Основа готовилась («сновалась») вручную на простейшем и небольшом, хотя и претерпевшем по сравнению с древнейшей порой некоторые усовершенствования, ткацком стане. Базу его составляли два вращаемых, «крутящихся» бруса, на которые «навивалось» полотно (кросна, навои). Соответственно, «кроснами» именовался и стан в целом. Для образования зевов в ткани использовались цены (чины) — две связанные тонкие дощечки, между коими натягивались ремизные петли (нит), отводившие вверх и вниз нити основы. Нити утка к основе прибавались специальной дощечкой-гребнем (бердо). Стан изготовлялся целиком из деревянных деталей. Для разрезания полотна пользовались «ножицей» (небольшим ножиком) или «ножицами» (приспособлением из двух скрепленных ножиков)⁶⁵⁷.

В качестве материала для одежды и мешковины использовались, как уже говорилось, не только пряжа и ткани, но и кожа с мехом. Изготовление изделий из ткани и пряжи являлось домашним промыслом и традиционно женским делом, тогда как кожу обычно обрабатывали мужчины-специалисты, уже упоминавшиеся «кожухари». Сперва кожу мяли, используя, как и для разминания волокон льна, специальные деревянные приспособления (мялица, мяло). В процессе выделки с кож обдирали (мездрили) подкожную пленку (мездру). Полученная после разминания и сушки дубленая кожа (усма) служила непосредственно для изготовления одежды и обуви⁶⁵⁸.

Для шитья ткань или кожа разрезались ножом (кроились). Древнейший портняжный инструмент — шило, то есть проколка для последующего продевания нити. Для защиты пальцев при шитье издревле использовали наперстки. Еще в праславянский период была

изобретена или заимствована собственно игла с ушком или иным креплением для нити. Название «игла» старше самого инструмента — первоначально оно обозначало перекладину в иге, затем любое крепление, сцепление и, наконец, портняжную иглу⁶⁵⁹.

Все вышеописанные занятия являлись по преимуществу домашними промыслами, будь то «женскими» или «мужскими». Лишь отдельные из них (изготовление высококачественных сосудов, обработка кож) специализировались. Единственным же всецело специализированным уже в первобытную эпоху ремеслом была металлургия. Развитие ее на заре железного века носило несколько парадоксальный характер. С одной стороны, резко возрастает число металлических изделий и сфера их применения, используется местное сырье. С другой — формы изделий упрощаются, огрубляются, что едва ли позволяет говорить о расцвете металлургического дела в точном смысле слова. Как уже говорилось, на смену металлообработке как искусству приходит собственно ремесло.

Праславянам были известны все основные металлы, имевшие хождение в тогдашней Европе, — железо, «руда» (руда/медь), «медь» (медь/бронза), «олово» (свинец/олово), серебро, золото⁶⁶⁰. Для изготовления металлических орудий, оружия и украшений в данный период, впрочем, используется преимущественно, а местами почти исключительно железо⁶⁶¹. Едва ли металлургическое ремесло уже в это время подверглось дальнейшей специализации. Скорее всего, изделия из железа и бронзы делали одни и те же люди, что и обусловило стремительное торжество первого.

Для работы кузнеца-металлурга отводилось специальное место или помещение — «кузня», «кузница». Праславянский язык содержит немалое число слов, отражающих процесс металлургического производства. Это обозначения собственно кузнечной работы-ковки, закалки в воде или в глиняном растворе, оковки и клепания составных изделий, а также литья, отливания из расплавленного металла. Среди инструментов древнеславянского мастера — большой молот (также «кый», «кий»), клещи (изначально деревянные, в самой простой форме расщепленная на конце палка), било для клепания (клепало). Наряду с кузнечным молотом-кием при обработке дерева и изготовлении составных изделий праславяне применяли небольшие деревянные молотки и колотушки⁶⁶².

В описываемый период традиции металлургии сохранялись, в первую очередь, у поморских племен, воспринявших к тому же у лужицких венетов мастерство обработки железа. При всех технологических изменениях и упадке художественной обработки металла изделия позднепоморских мастеров отличаются богатством форм,

в том числе и новых. Последние могли изобретаться самостоятельно или заимствоваться у соседей (венетов, кельтов, германцев), создаваться по образцу привозных. Среди изделий поморских металлургов этого времени много разнообразных украшений (поясные скрепы, гривны-«короны», пряжки, фибулы, ожерелья, булавки). Некоторые из новых видов украшений распространены только в определенных регионах. Например, застежки так называемого коваловицкого типа изготавливали под кельтским влиянием в южных областях поморской культуры. Есть среди находок этого времени металлические орудия труда (долота, топоры, шилья, иголки), предметы обихода (бритвы, щипцы), оружие (наконечники копий). В качестве материала, бесспорно, преобладает железо, однако продолжала цениться и бронза⁶⁶³.

Позднепоморские мастера наследовали богатые традиции своей собственной и западных регионов лужицкой культуры. Напротив, относительно «подклешевых» племен вообще есть сомнение в наличии собственной металлообработки. Металлических изделий мало, хотя они и разнообразны: булавки, фибулы, кольца, спиральки, перстни, подвески, браслеты, гривны-«короны», ножи, крючки, заклепки, оковки, оклады, удила, щипцы. В основном это типы, известные по поморским, латенским и лужицким памятникам, причем также преобладают железные изделия. Допустимо предположение, что металлические изделия к «подклешевикам» в основном и в нужном количестве ввозились от соседей, а местное ремесло развивалось поэтому медленно⁶⁶⁴. Если ремесленники были особой, изначально непривileгированной частью общества, то можно предположить, что общины «подклешевиков» просто не имели в «собственности» соответствующих специалистов.

Еще в большей степени это относится к сравнительно малонаселенному восточному региону. В северном Полесье металлические находки исчезающе единичны, к югу от Припяти их больше, но разнообразием они не отличаются. Это исключительно украшения, в том числе явно привозные кельтские: фибулы, кольца, браслет, бляшка, пронизи⁶⁶⁵.

Мы, естественно, не можем с уверенностью судить об одежде и в целом внешнем облике праславян. Данные изобразительного искусства скудны, а от описываемых веков особенно. Археологические свидетельства практически отсутствуют. Что касается данных языка, то нет уверенности, что древнейшие названия одежды всегда соответствуют называвшимся так позднее ее реалиям. Более того, в ряде случаев это с очевидностью не так. Тем не менее, сопоставляя черты национальных костюмов позднейших славянских народов, с учетом праславянского словаря можно сделать кое-какие выводы.

К числу древнейших элементов одежды по этим данным относятся: туникообразная рубаха, пояс, облегающие штаны (гачи) со шнуром-тесьмой (гачник) или сходные с ними плотные чулки, служившие одновременно и обувью (ногавица). К верхней одежде, помимо застегивавшихся фибулами плащей, относились и иные накидки-безрукавки из кожи (кожух, кожушок) или шерсти (гуня). Они могли носиться и без рубахи. Издревле существовала набедренная одежда, сохранявшаяся позднее в основном в женском костюме⁶⁶⁶. На ногах носили «обувь» из кожи или лыковые лапти. Впрочем, обувь служили и ногавицы, и более простые носки без пятки (копыто, копытце — по аналогии с копытом животного)⁶⁶⁷.

Древнейшего происхождения и две основные формы женского головного убора — убрус из повязанного на голову полотна и составная кика с ярко выраженными «рогами». Последние играли роль магического оберега⁶⁶⁸. Длинные расчесанные волосы издревле заплетали в косы. Мужчины отпускали усы и бороду. За прической ухаживали с помощью гребня и бритв. Трудные для расчесывания «кудрявые» волосы древнеславянский язык выделял особо и называл соответственно (от «драть»). С другой стороны, длинные («косматые») волосы не были обязательны для мужчин. Кажется, они служили отличием общественного положения и возраста, как и у соседних германцев⁶⁶⁹.

Праславянский язык доносит до нас названия некоторых украшений. Это, помимо «обруча»-браслета, «перстень», «монисто» (составное или нашитое ожерелье в несколько рядов), «гривна». Оба последних слова в точном значении толкуются как «украшение на шее»⁶⁷⁰.

Почти все сказанное выше о трудностях воссоздания внешнего вида праславян относится и к другой области их быта — кухне. Археологические находки зерен, костей домашних и диких животных позволяют частично воссоздать рацион поморских и «подклешевых» племен, но, конечно, не собственно формы кушаний. Некоторые свидетельства об этом можно извлечь лишь из праславянского лексикона. Праславяне употребляли в пищу мясо и сало (лой). Слово «жир», кстати, первоначально имело значение «корм, пища» (от «жить», т. е. источник жизни⁶⁷¹). Из конкретных мясных яств древнее происхождение имеют, скорее всего, простейшая «колбаса» (начиненный мясом желудок) и мясные пироги («мясница», «мясник»). Мясом или рыбой начинялись и похлебки. О предпочтении животной пищи ясно свидетельствует древнее пренебрежительное присловье «ни рыба ни мясо»⁶⁷² как о чем-то непонятном и нестоящем. Праславянским понятием «брашно», как уже упоминалось, обозначалось в первую

очередь мучное кушанье, но и пища в целом, что подчеркивает место в рационе хлеба и иных мучных изделий. Выразительно и общее название хлеба и хлебных злаков — «жито». Древнейшая форма ритуального хлеба — округлый (необязательно в виде кольца) «колач» (от «коло»), калач. Это название, при разности форм и способов приготовления, известно всем славянам. Из круп готовили каши. Молоко не только употребляли в качестве питья и для приготовления тех же каш, но и делали из него сыры и творог. Из приправ праславянам известна горчица, готовившаяся из различных «горьких» растений (именовавшихся так же)⁶⁷³. Естественно, использовалась соль, которая высоко ценилась славянами, была предметом тщательного хранения и меновой торговли — на что немало указаний в славянском фольклоре. Праславянского происхождения и обозначения процессов приготовления пищи — квашения, размачивания, кипячения, соления, брожения, замешивания, варения, выпекания⁶⁷⁴.

Среди хмельных напитков в пору окончательного сложения праславянского языка на первое место выходит пиво, с чем и связано преимущественное распространение именно этого названия (собственно «напиток»). Праславянам были известны различные сорта пива, в том числе кельтская сладкая «брага/бреча». Любопытно, что в оформлении ее заимствованного именования некоторым лингвистам виделось пренебрежение праславян к этому напитку как «второсортному». С другой стороны, отнюдь не снижалось значение и хмельного меда, который спустя тысячелетия еще играл огромную роль в народной культуре и обильно поминался в фольклоре. Наконец, собственно праславянским изобретением являлся третий из общих для славян народных напитков — хмельной квас на хлебе или щавеле (в буквальном значении — «окисленный»). Развитая культура питья подразумевала и негативное отношение к пьянству, осуждение тех, кто «опивался». Из нехмельных напитков основными являлись молоко и обычный мед. Отсюда особый термин для обозначения хмельного меда — «медовина». Молоко, кроме того, использовали для приготовления каш, пирогов и похлебок («млечница», «млечник»)⁶⁷⁵.

Ели несколько раз в день. Из славянских названий трапез древнейшими являются «обед» и «ужин». Первое из них обозначало утреннюю (до полудня) трапезу. Буквальное значение слова, вероятно, — «объедание», что вызвало оживленную дискуссию среди лингвистов. Здесь видели и просто «главную еду», и общую трапезу «вокруг стола», и жертвенную еду, которую требовалось съесть целиком. Значение слова «ужин» («южина») более прозрачно. Это производное от «юг», изначально означавшее трапезу в полдень, когда солнце «на юге», а затем — после полудня⁶⁷⁶.

Судя по расположению поселений, как уже упоминалось, основными путями сообщения для праславян служили водные. Многочисленные реки обеспечивали надежную и относительно безопасную связь с сородичами, а главное — быстроту передвижения в сравнении с нетореными лесами. Плавали по воде в простейших долбленых («челн, лодья») и, возможно, плетеных («корабль»?) лодках, а также на плотax⁶⁷⁷. В то же время передвигались, разумеется, на дальние расстояния и посуху. «Езда» как более быстрый способ движения противопоставлялась в языке пешему ходу⁶⁷⁸. Для перевозки тяжелых грузов, дальних поездок и ритуальных целей служил основной сухопутный транспорт праславян — четырехколесный воз. На праславянском этапе он подвергся новым усовершенствованиям. Распространилась конская упряжь. Это привело к появлению наряду с игом и ярмом, годившимися лишь для вола или быка, новой более мягкой упряжи — хомута. В это же время, в связи с развитием плужной техники, «грядиль» плуга начинают отличать от дышла («ойе») повозки. Наконец, должно быть, тоже в связи с конской упряжью, наряду с тяжелым четырехколесным возом вновь появляется более легкая двуколка («колесница», «колесник»)⁶⁷⁹. Лошадей использовали, впрочем, и для верховой езды, о чем свидетельствуют и находки металлических удиц, и древность понятий «бразды», «узда», «обуздать», «стрема»⁶⁸⁰. Зимой, по снегу, передвигались на лыжах или в санях⁶⁸¹.

При передвижении по суше реки, столь частые в лесной полосе Центрально-Восточной Европы, превращались уже в естественную преграду. Неудивительно, что славяне издревле поднаторели в наведении разного рода переправ, умение в чем отмечают у них авторы раннего средневековья. Для временной переправы могли использоваться плоты. Для постоянной делали настилы-запруды (гати) или перебрасывали через водоем бревна или доски (примитивный «мост»). Праславянская терминология наведения таких «мостов» (включая наименование специалиста в этом деле — «мостник») довольно богата⁶⁸².

Определенное место в жизни и быту праславян занимало военное дело. Это место, как и применительно к любому «варварскому» народу древности, не стоит недооценивать. Но не стоит и переоценивать его. Разбросанные по лесной полосе, нередко на больших расстояниях от ближайших соседей, «роды» в основном редко сталкивались с военной угрозой. Потому «военная техника» праславян развивалась медленнее, чем у кельтов или прагерманцев. Связано это было не с особым «миролюбием», каковым не страдал ни один выживший народ той эпохи, а с естественными условиями обитания.

Показательно, что большая часть известного по археологическим и языковым⁶⁸³ источникам оружия праславян могла служить не только воину, но и охотнику или плотнику — лук со стрелами, копье, топор, нож. О более совершенном оружии (скажем, о длинных железных мечах) праславяне узнавали от соседей. В праславянской среде оно встречалось редко и считалось большой престижной ценностью. Заметим и то, что подобное «отставание» от западных и южных соседей на следующем этапе истории едва не оказалось для славян роковым. Лишнее подтверждение того, насколько важную роль играло военное дело в самом выживании народов поздней первобытности.

Семья и община

Археология и лингвистика согласны в том, что ячейкой праславянского общества являлась большая семья, происходящая от одного главы. Как уже говорилось, о существовании больших семей свидетельствует сам тип славянского расселения, остававшийся почти неизменным на протяжении тысячи лет и более. В идеале, о чем опять же уже говорилось, большая семья включала три поколения родителей (дед — отец или «отцы»-братья — их сыновья). Но на практике из-за низкой продолжительности жизни распад этого многочисленного коллектива начинался весьма скоро. После смерти отца «отцовская» большая семья автоматически превращалась в «братскую» — как правило, расселенную, о чем говорят небольшие размеры праславянских жилищ. В дальнейшем же такая большесемейная община перерождалась в патронимию или малый «линидж» — более свободное объединение родственных между собой семей, больших и малых. Отсюда и праславянские названия небольшого кровнородственного союза — «братия», «братство»⁶⁸⁴.

При всем том внутри семьи испокон веков существовала строгая иерархия, основанная на возрасте и поле. Всеми правами в ней пользовались только совершеннолетние мужчины. «Мужество» рассматривалось в славянской культуре как пора расцвета духовных и физических сил, что отразилось и в значениях данного слова. Подчиненное положение занимали возрастные категории «юных» и «молодых». К первой относились дети и подростки, причем от корня «юн» образовывались обозначения как детей, так и домашних животных-малолеток. Слово «дети» изначально обозначало только грудных младенцев. «Молодыми» назывались достигшие брачного возраста и супруги в начале брака (до рождения собственных детей). Все подчиненные члены семьи в целом собирательно именовались «челядью»⁶⁸⁵. К этой категории относились и оставшиеся «безродными» вдовы и сироты, и домашние рабы, если таковые имелись.

Права наследования имущества и статуса принадлежали в древнеславянской семье как мужчине («наследнику»), так и в каких-то случаях женщине («наследнице»). Наследник мог определяться по-разному. С одной стороны, главой патриархальной семьи всегда считался старший по возрасту мужчина. С другой стороны, в языке и фольклоре сохранились следы порядка, при котором идеальным наследником главы семейства считался младший («мезиный») сын. Его старшие братья, как подразумевалось, отвечали за свои дома-семьи, тогда как младший дольше оставался при отце, под его властью и в его доме, и опекал его в старости. Собственно говоря, наследование дома (но не статуса главы семьи) преобладало еще в раннее средневековье. В обычном же праве, вопреки развитию государственного законодательства, оно сохранялось зачастую и в новое время⁶⁸⁶.

Родственные семьи объединялись в «роды», что могло обозначать и нерасселенную общину, и возникшее из нескольких таких общин небольшое племя. Понятие «род», кажется, более или менее соответствует терминам «линидж» и «клан» в современном научном значении. Старейшим названием собственно общины, как уже говорилось ранее, было «громада». Община жила единым «дворищем» без внутренних перегородок, и слово «дворище» являлось еще одним древнейшим обозначением общины⁶⁸⁷. Именно такие «дворища», кстати, мы и наблюдаем у первобытных обитателей лесной полосы Северо-Восточной Европы раннего железного века. При этом многие общины возникали на деле как «соседские», из представителей связанных между собой свойством и взаимопомощью разных, даже разноплеменных «родов». Но именно община-«род», несомненно, воспринималась как типичная вплоть до раннего средневековья. Она, как минимум изначально, в значительной степени совпадала с патриархальной семьей.

Именно отражение жизни такой большесемейной общины, кстати, видим мы в общеславянских сказочных сюжетах, которые имеют дело с совершенно самодостаточной семьей, решающей свои дела без всяких «соседей». Обитает она посреди ненаселенного пространства, дикого леса, полного демонов и зверей. Следы существования «деревни», не говоря о «государстве», появляются, как правило, в позднейших интерпретациях и разнятся у разных славянских народов, а то и разных сказителей нового времени.

Славянская традиционная культура задавала идеал взаимоотношений внутри общины, ключевые ценности коего выражались словами «лад» (единодушие, вечное согласие) и «мил» (полюбовный союз, родственно «мир»). Основанному на них законному порядку

(«ряду») противопоставлялся «неряд» — беспорядок, несогласие, безнравственность⁶⁸⁸.

Расположение хозяйственных и мусорных ям около отдельных жилищ на поселениях поморских и «подклешевых» племен⁶⁸⁹ указывает, по меньшей мере, на раздельное потребление продуктов в общине. Несомненно, что в частносемейной собственности находились орудия труда и другие ремесленные изделия. Языковые данные позволяют говорить о развитии у древнейших славян отношений собственности утвердительно. Такие понятия, как «найм», «мзда», «долг», являются исконными и праславянскими. К той же категории можно отнести и слово «дача», обозначавшее частный взнос в пользу общины или племени. Слово «добыток», буквально обозначавшее приобретенное имущество, получило в качестве основного значения «скот». Это лишний раз указывает, что именно скот являлся главным показателем достатка в славянском обществе, чему есть и иные свидетельства⁶⁹⁰. С другой стороны, не вызывает сомнений, что земельные угодья находились в общинной собственности. Именно разграничение земель соседних общин (высаженными деревьями, в том числе священными дубами, живой изгородью) отражают другие древние «собственнические» понятия — «межа», «граница»⁶⁹¹.

Отдельные общины объединялись — едва ли по-настоящему прочно — в некие общности, «племена» (условно). На археологических картах славянской первобытности они представлены крупными «гнездами» поселений. Расположение их ясно указывает на разрастание «племени» из одной первопоселенческой общины. На кровное родство общин, составлявших праславянские «племена», указывает и смысл таких слов, как «колено», «народ» («народившиеся»), собственно «племя». Каждое «племя» имело свою территорию, пограничье которой, а нередко и вся она, обозначалось словами «край», «краина», «крайна»⁶⁹².

Все вопросы жизни и общины, и «племени» решались на народном собрании, совете полноправных глав или представителей семей (вече). Члены большого «рода» встречались также на празднествах и общих пирах. Место проведения последних, видимо, обозначалось праславянским словом «корчма», первичное значение которого, как можно допустить, — «раскорчеванное (для общественных целей, приемов, собраний) место»⁶⁹³.

Народное собрание являлось и судебным органом либо назначало специальных судей из старших и авторитетных, «добрых людей» (еще праславянское нравственно-правовое определение тех, кто обеспечивает гармонию в «мире»). О характере судопроизводства и разбираемых дел мы можем отчасти судить опять же по словар-

ному составу праславянского языка. Он уже на раннем этапе развил собственную довольно богатую правовую терминологию.

Задачей суда являлось в идеале приведение сторон к согласию на основе «закона», «права», выявление в разбираемом деле «правды» в противовес «неправде», «кривде». Участник тяжбы («истец») доказывал собственную «истовость», «правду» и выступал обвинителем («вадил») противника. Ложное обвинение, естественно, осуждалось и само по себе считалось «неправдой», преступлением. «Преступление» (т.е. преступление правила) по определению воспринималось как нарушение общественного или даже космического равновесия — «правды», «ряда». Суд, устанавливая («правя», «уставляя») «правду», соответственно, это равновесие восстанавливал, «судил и рядил». Преступления в целом делились на две группы — «тайное», «украдкой» воровство («кража», «крадьба», «татьба») и физическое насилие («насильство» и т.п.). В случае доказанных преступлений против личности пострадавшая сторона или кровные родичи погибшего имели право на месть. Основным средством дознания являлся допрос сторон, в том числе под клятвой («рота»), иногда с использованием пытки или вполне пыточной по духу ордалии. Итогом суда считалось установление «вины» или «невинности» обвиняемой стороны. В случае вины суд выносил тот или иной приговор. Это могло быть действительно приведение к согласию либо прощение вины на определенных условиях. Но при уголовном преступлении скорее следовало реальное и публичное наказание, вплоть до казни. В фольклоре разных славянских народов отмечено разрывание конями или волами как устойчивый образ наказания за тяжкое зло (убийство, губительная клевета, злое колдовство). Казнь мог, а возможно, и должен был совершать сам кровник. Впрочем, ее могло заменять изгнание из общины — фактически вполне равноценное наказание⁶⁹⁴.

Религия и мифология

Духовный мир праславян может быть представлен с достаточной ясностью благодаря свидетельствам языка, позднейшего фольклора, народного искусства. Многие черты «языческих» религиозных представлений и мифологии славянских народов отчетливо восходят к временам праславянской общности.

Круг известных всем славянам богов довольно ограничен. Это почти исключительно древние индоевропейские божества — и в основном прямые воплощения природных сил. Впрочем, так же будет выглядеть при детальном исследовании любой иной пантеон древней Северной Европы. Разветвленные божественные иерархии скандинавских или ирландских мифов — результат столь же долго-

го многовекового развития, как и позднейшие пантеоны отдельных славянских народов.

Когда бы ни произошло восприятие предками славян обозначения «бог» для высших сверхъестественных существ, уже в праславянском языке другого названия не существовало. «Бог» означало, с одной стороны, даруемую высшей силой удачу, в том числе материальные блага, с другой стороны — саму эту силу. Идея надежды на «бога», благодарности ему за удачу присутствует во многих древних славянских присловьях. Они довольно близки по смыслу, хотя ни одно из них не может считаться строго общеславянским. Праславянским является и слово «богиня», лишний раз подтверждая исконность последнего, мифологического смысла. Любопытно, что в некоторых славянских языках «богиней» звалась и «колдунья/гадалка» — то есть жрица-ведьма, отождествляющая себя с богиней в обряде⁶⁹⁵.

При всем том едва ли нужно относить к столь раннему времени исчезновение старого имени верховного небесного бога «Див». Следы его, пусть нечеткие, сохранились во всех славянских традициях. Див выступал как воплощение неба и небесного света, как родоначальник божественных существ (дивов), как отец всего живого и хозяин диких («дивьих») зверей и природы в целом. С другой стороны, в конкретных мифах он практически не действует. Характерные черты «Небесного Отца», высшего бога и родоначальника всякой жизни постепенно перетекают к другим богам славянского пантеона — Перуну, Велесу, Солнцу, воплощению судьбы Суду.

Совершенно иначе, ярко и выразительно, выступает в религии и мифологии всех славянских народов Земля, Мать Сыра Земля, божественная супруга Неба. В браке с Небом Земля порождает все живое и особо считается «матерью родной» для людей. Погребение возвращает человека в лоно Земли. Поверье, что все живое вышло первоначально из Земли, омытой небесным дождем, очень долго сохранялось у славян. Этот миф отразился в обряде вызывания дождя. Жрицы, обливая себя водой, призывали супруга богини облить плодородным дождем землю. Здесь небесный муж Земли уже сливался с громовержцем Перуном (Додолом), а сама богиня именовалась, соответственно, Додолой. Зимнее время рассматривалось как пора беременности Земли, когда запрещено тревожить ее земледельческими орудиями. К «Матери Сырой Земле» древние славяне обращались с различными молитвами, исповедовались ей в своих проступках. Древнейшее происхождение имеет обычай клясться Землей, склоняясь к ней и целуя либо касаясь ее рукою. Он, собственно, и звался изначально «клятвой». Всякое осквернение Земли запрещалось,

а нанесение ей «ударов» и «ран» непременно обставлялось охранительными ритуалами⁶⁹⁶. Мать-Земля воплощала различные силы природы — как созидающие, так и разрушительные, как благие, так и грозные. Она являлась для славянина как бы воплощением идеи космического равновесия — между небом и подземным миром, между жизнью и смертью. Как будет показано далее, в этом смысле образ богини-женщины мог сливаться уже в праславянском искусстве с образом связывающего миры и дарующего жизнь Мирового Древа. Культ Земли являлся главным женским культом праславянской религии, и именно ее жрицами были «ведьмы», пугающая память о которых щедро отразилась в поверьях и фольклоре.

Из мужских небесных божеств наиболее заметная фигура, как и в балтославянской религии, — громовержец Перун. Перун позднее представлялся в образе седого («серебряная голова») и златоусого воина, едущего по небесам в колеснице или верхом на коне. Происхождение слова «молния» связано с представлением об оружии божества — молоте (позже топоре). Человек, погибший от молнии, не оплакивался — считалось, что Перун наказал его или такой ценой избавил от укрывшейся в теле нечисти. Гром происходит от удара молота-молнии о землю (первоначальный смысл слова — «падение с грохотом»). Другое оружие громовержца — каменные стрелы, превращающиеся в белемниты. Перун выступает и как бог-родоначальник славян, верховный покровитель воинов-дружинников, а также воплощение справедливости и правосудия. Священные животные Перуна — бык, конь, а также, вероятно, козел. Именно их по преимуществу и приносили ему в жертву. Перун — обладатель стад небесного скота, и гроза могла пониматься также как нападение его быков на землю. Из растений Перуну посвящался дуб, а иногда дикая яблоня. У дубов или в дубовых рощах располагались древнейшие места поклонения громовержцу. В честь Перуна возжигались священные огни, и огонь воспринимался как стихия, непосредственно подчиненная громовержцу. Четверг считался днем, посвященным Перуну. Место жительства Перуна — высокие горы⁶⁹⁷.

Бык, как уже говорилось, являлся священным животным громовержца и в позднейших славянских поверьях сохранил черты его животного двойника. Жертвоприношению быка придавался особый смысл, с ним связывали успех в хозяйственных делах, оно сопровождалось особо торжественной ритуальной трапезой. Бык наделялся в народных представлениях особой силой — как естественной, так и сверхъестественной, «святой». Он, в частности, рассматривался как охранитель земных вод. Особые религиозно-мифологические представления связаны были у славян с коровами. Их не забивали на

мясо, за исключением редких ритуальных (в древности — жертвенных) трапез. Они также связывались в поверьях с небесными и земными водами, воплощая в том числе грозовые тучи и снегопад. Осадки могли мыслиться как молоко небесных коров, тогда как зажженный молнией огонь тушится лишь молоком земной коровы. Многие поверья были связаны с защитой коровьего молока от враждебных колдовских сил⁶⁹⁸.

Противником Перуна в так называемом «основном мифе» выступал Велес (Волос), «скотий бог» позднейшей Руси, преемник индоевропейского божественного Змея. Воссоздается этот миф на основании обрывочных данных языка и фольклора следующим образом. Противник громовержца похищает у него скот и запирает небесные воды. Иногда говорилось о похищении жены громовержца или посягательстве на ее честь, однако самой частой для праславян версией, очевидно, был миф о похищении Солнца (или его детей), сохранившийся у всех групп славян. В этом сюжете (понимаем уже зачастую как сказку) Солнце похищают демоны или змеи, а герои или божество возвращают его. В «основном мифе» Перун вступает в бой с противником и преследует его, мечя стрелы-молнии. Враг пытается скрыться в разных обличьях, прячется в теле животных и людей, за камнями, в дуплах деревьев, но громовержец раз за разом поражает его. Наконец, враг повержен, и на землю проливается живительный дождь. Но и поныне Перун гонится от весны до осени на своей колеснице за врагом или его приспешниками (бесами, змеями). Отсюда, либо от движений небесных змеев, и происходят грозы⁶⁹⁹. «Основной миф» ставил в новый контекст хорошо известное и славянам всемирное поверье о «Змее-Радуге». Согласно дожившим до нового времени мифологическим представлениям, радуга — змей-дракон, пьющий с земли воду и тем вызывающий грозы⁷⁰⁰.

Миф о поединке Перуна со Змеем повторяется применительно к героям из числа людей. Чудовищные змеи, живущие за пределами населенной земли или в подземных укрытиях, — главные противники героев славянского эпоса⁷⁰¹ и волшебного-героических сказок. Характерным примером является именно сюжет о возвращении Солнца, где сверхъестественный избавитель легко уступает место герою-человеку.

Вместе с тем на ранних этапах истории славянской религии Велес играл весьма значимую роль в пантеоне — возможно, являлся даже в определенном смысле верховным божеством, подобно германскому «Всеотцу» Водану-Валлю. На периферии славянского мира преимущественное почитание Велеса или напоминающих его богов потустороннего мира при малой роли Перуна и небесных бо-

гов держалось долго⁷⁰². В славянских мифах сохранились отголоски того времени, когда Велес считался прародителем богов. В качестве известного соответствия германскому и кельтскому определению «Всеотец» можно привести эпитет «общий бог», первоначально, видимо, прилагавшийся к Велесу⁷⁰³. Так, на Руси легендарный князь-оборотень Волх, воплощение Перуна, числился одновременно и сыном Змея. Именно от этого отца он унаследовал свой колдовской дар. Сказания о герое-оборотне, сыне Змея, вступающем в битву с отцом, встречались у разных славянских народов⁷⁰⁴. Змеем, рожденным из яйца, предстает огненный дух Рарог чешско-словацких поверий — сниженный образ божества Сварога⁷⁰⁵, связанного у раннесредневековых славян с Перуном до тождества. В «солярной» южнославянской версии змееборческого мифа солнечный Божич, одолевающий «старого бога» Бадняка — его сын⁷⁰⁶. Подобные припоминания дают основание воссоздать миф о Перуне как сыне Змея-Велеса, здесь — родоначальника, «Всеотца» богов и людей. «Основной миф» в таком случае осмысливается как миф о битве божественных поколений — частый мотив в индоевропейских традициях. С другой стороны, совсем необязательно такое представление было общепринятым в варьирующейся и текучей первобытной мифологии праславян.

Велес считался главным помощником труженика, ответственным за хозяйственную жизнь. Он почитался как «скотий бог» — защитник скота и покровитель всех скотоводов. Покровительствовал Велес и земледельцам. В благодарность за урожай оставляли еще в новое время несжатые несколько колосьев — «Велесу (Волосу) на бордку». В целом для людей Велес выступал как даритель богатства, достатка — и основанной на нем власти. Причина, по которой Велесу подвластны скот и растения, — его власть над всей дикой природой. Велес — владыка лесов, предводитель лесных духов, и идущий в лес охотник должен считаться с ним. Точно так же покровительствовал он, видимо, и бортничеству. Священный зверь Велеса — медведь. Как повелитель полного тайн загробного мира, Велес помогал колдунам, чародеям, оборотням, а также «песнотворцам» наподобие древнерусского Бояна. Загробный мир («бездна», «заморье») оставался главной обителью Велеса. Души усопших представляли, видимо, как стадо Велеса, дарованное ему взамен потерянного небесного стада («Влашичи», «Волосыни» — созвездие Плеяд). Велес предстал также, по всей видимости, как владыка, распорядитель и обитатель земных вод — от прудов, рек и озер до морей. В позднейших обрядах сохранились следы различных жертвоприношений Велесу — от растительных до человеческих. Последние были призваны отвратить

наиболее страшные беды, причем иногда приношение делалось не только Велесу, но и Земле (жертву закапывали заживо)⁷⁰⁷.

Отношение к мифологическим «Змеям» вообще у славян было двойным. С одной стороны, Змей выступал как людоед, соблазнитель и погубитель женщин, разоритель земель и противник эпических героев. Но с другой стороны, в разных славянских традициях сохранились следы и совсем иного представления о Змее — как защитнике, дарителе богатств. Иногда змей (мужского пола) выступает как противник змеи (женского пола), защищающий от нее людей и их пропитание. К змею-оборотню через родившегося от него героя-чародея возводили себя роды правителей. Все это указывает на то, что на ранних этапах истории славянской религии смена божественных поколений еще не вполне завершилась, и Змеи почитались почти наравне с богами⁷⁰⁸. Змеи мифологические неотлично сливались в мифах со змеями реальными. Общеславянским является поверье, согласно которому крылатым, иногда многоголовым, змеем-драконом становится обычная змея, прожившая от 30 до 100 лет невидимо для людей, в недрах земли⁷⁰⁹. Некоторые змеи или ящерицы обладают золотыми рожками или короной, которую человек может получить в дар или украсть. Этот талисман дает возможность понимать язык животных⁷¹⁰. Вероятно, первоначально обладание «коронай» приписывалось божеству в облике змеи (тому же Велесу?), способному вознаграждать верных людей.

Мифология змея довольно полно отразилась в общеславянском сказочном сюжете о «змее-супруге», в значительной части восходящем к индоевропейской и даже доиндоевропейской древности. В этом мифологическом по корням своим рассказе змей берет в жены земную девушку (обычно спрятав или захватив ее одежду во время купания), которая, впрочем, живет с мужем счастливо и рождает от него детей. Отпустив жену повидать родных, он дает ей некий условный сигнал, которым можно его вызвать. Однако родичи визнают от детей сигнал и убивают змея. Мать превращается сама и превращает детей в деревья или в птиц (чаще всего кто-то из превращенных становится бездомной кукушкой)⁷¹¹. Последний мотив является балтославянским дополнением к древнему сюжету, напрямую восходя к балтославянским версиям «основного мифа».

С «основным мифом» связан и еще один персонаж, также принадлежавший к кругу потусторонних богов. Это Мора (позднее «Мара») — то ли неверная жена громовержца, то ли сестра из близнечного мифа, наказанная им за кровосмешение. Мора рассматривалась как подземная богиня, насылающая болезни и смерть. Позже у западных славян, восприняв некоторые черты Богини-Матери

(с которой и так отчасти пересекалась), она стала чтиться как Марена (Морена), божество зимы и смерти. В обрядах, связанных с Марой и Мареной, отражается миф об уничтожении (сожжении, испепелении) ее громовником⁷¹². «Смерть» (часто как имя мифологического существа) — в славянских языках женского рода. Смерть представлялась обычно в виде чудовищной старухи, которая является людям в смертный час или ожидает кончины, стоя над больным⁷¹³.

Вторым по значимости кругом божеств после персонажей «основного мифа» были воплощения светил, в тех или иных комбинациях действовавшие в мифе о «небесной свадьбе». Наиболее важным для славян-земледельцев было Солнце, представлявшееся издревле то в мужском, то в женском обличье. Высокое почитание Солнца отразилось во множестве его эпитетов — «красное», «ясное», «светлое» и т. д. Солнце изображалось как могущественное божество, постоянно наблюдающее за делами людей и помогающее живущим по правде. Солнцем клялись, ему молились при восходе и закате. Если Солнце предстает в женском обличье, то, как правило, в качестве сестры или жены Месяца. Если же Солнце — мужчина, то может выступать как свойственник людей, муж земной женщины. Так, у южных славян сохранился древний миф о похищении Солнцем жены с помощью специально созданных для этого качелей. Мертвые, по поверьям, уходят под покровительство Солнца, что, как мы видели, отразилось и в искусстве поморской культуры. Солнце предстает как глава большого семейства. Его (или ее) дети — звезды или зори. Затмения Солнца объяснялись тем, что за ним охотится чудовище. У южных и восточных славян в этой роли выступает волкодак, но общеславянским является миф, согласно которому причина затмений — змей-ящер, который «высасывает» Солнце. Другим общеславянским же объяснением причин затмений является сражение Солнца с Луной (Месяцем)⁷¹⁴.

Именно солнечное божество, вероятно, выступало дарителем весны и плодородия в древнем и общеславянском поверье о персонаже, который ежегодно «отмыкает» ключом небо или землю, чтобы освободить живительные силы. Этот мифологический мотив отразился в ритуальной календарной поэзии большинства славянских народов⁷¹⁵.

Гораздо меньшим почитанием пользовалось ночное светило. Хотя оно именовалось также «Луной», основным названием было все-таки «Месяц», что видно и по праславянским уже производным от этого слова. Особенно характерно «Месячко» — ласкательное, задабривающее обращение к Месяцу как к живому существу⁷¹⁶. Соответственно, обожествлялась Луна почти исключительно в муж-

ском обличье, как Месяц. В целом славяне относились к Луне без доверия. Но все-таки иногда к Месяцу обращались, особенно за помощью в колдовстве и оборотничестве. Месяц гораздо в большей степени, чем Солнце, связывался с загробным миром. Лунный свет считался опасным для людей, особенно для детей. С другой стороны, по Луне считали месяцы. Собственно, практически общеславянским является поверье о двенадцати братьях-Месяцах (реже сестрах-Лунах), сменяющих друг друга на небе. С полнолунием и новолунием было связано множество хозяйственных и бытовых примет, а также ритуальных запретов. Безлунная пора рассматривалась как крайне опасная, принадлежащая всецело нечистой силе⁷¹⁷.

Пятна на Луне народная фантазия славян, как и многих других народов, связывала с человеком или сверхъестественным существом, которого высшие силы переместили туда (обычно в наказание за дерзость, но иногда из жалости или любви). Нередко в этой роли выступает земная женщина с ношей — корзиной или коромыслом. Нетрудно видеть, что здесь Луна воспринимается скорее как «планета», как некое аналогичное Земле пространство, чем как живое существо. Впрочем, в другой версии пятна объяснялись тем, что божество (Солнце или иное) испачкало Луну (Месяца) во время их ссоры, иногда после «небесной свадьбы»⁷¹⁸.

Уже в праславянской мифологии возникает и развивается образ Зорь, особенно вестницы дня Денницы. Денница могла представлять в самых разных ролях в сюжете «небесной свадьбы». Выступала она как одна из сестер-Зорь. Зримым воплощением ее считалась Венера как «утренняя звезда»⁷¹⁹.

К числу древнейших и высокопочитаемых славянами божеств относился также Огонь. В позднейшем фольклоре он представлялся как могущественный «царь». К Огню обращались в молитвах и заклинаниях, приносили ему жертвы (особенно петухов), звали его «батюшкой». Считавшийся его воплощением священный («живой», «святой») огонь добывали трением. Огонь выступает как очищающая стихия. К его помощи прибегали при принесении клятв, во время эпидемий. Огонь возносит в небесные обители души умерших после сожжения тел. Он — посредник между миром богов и миром людей. В мифах Огонь выступает как змееборец, подобно Солнцу и особенно Перуну. С другой стороны, огонь — атрибут и самих «огненных» змеев, чем подчеркивается их сродство с богами⁷²⁰.

Важную роль в мифологии и религии древних славян играл обожествленный Ветер. Его задабриванию и почитанию отводилось немало места в народных обрядах. Но уважения в этом почитании было гораздо меньше, чем в почитании Солнца или Перуна. Если дождь

и солнечное тепло приносили пользы не меньше, а то и больше, чем вреда, то буйный ветер, как правило, оказывался врагом селянина. Ветер (или несколько братьев-Ветров) поселяются народной фантазией, как правило, в подземных пещерах или где-то на краю земли. «Добрые» ветры ласковы к людям, помогают земледельцам, путникам. «Злые» ветры несут разрушение, болезни и смерть. Усмирение ветра было главной целью тех, кто обращал к нему молитвы и заклинания. На его крыльях носятся над землей злые духи. К Ветру прибегают при своих закланиях вредоносные колдуны. Ветер обладает «дурным глазом». Человек, хотя бы увидевший ураганный «вихрь», смерч, может сойти с ума или стать эпилептиком⁷²¹.

Верили древние славяне и в воплощения судьбы. Наиболее распространенный образ — Суд и суденицы, которым по ряду черт близки Род и рожаницы из древнерусского пантеона⁷²². Древнерусский Род — «творец всему». Оттого что он с неба «мечет на землю груды (т. е. «комья», осадки)», рождаются дети⁷²³. Согласно же южнославянским сказкам, дети рождаются, когда Суд разбрасывает по полу своего небесного или подводного дворца черепки или золото. Когда разбрасывает черепки — рождаются бедные. Когда разбрасывает золото — богатые. Таким образом, божество определяет человеческую судьбу. Рожаницы (или наречницы, суденицы) помогают женщинам рожать и одновременно определяют судьбу каждого новорожденного. У славян часто встречаются сказки и легенды о трех призрачных женщинах, являющихся ночью после родов и предрекающих новорожденному судьбу — чаще всего тревожную.

Астральная мифология — представления о звездном небе, об олицетворениях созвездий — восходила в основном к индоевропейской эпохе. Уже упоминалось, что славяне, подобно многим другим индоевропейцам, считали Большую Медведицу небесной колесницей или повозкой, «Колой», «Возом». Малая Медведица у славян, как и у многих других народов, числилась парой к Большой («Малая повозка»)⁷²⁴. Созвездие Ориона либо считалось заброшенным на небо посохом (палкой), либо олицетворялось в образе трех небесных косарей («Косцы»)⁷²⁵. Плеяды олицетворялись либо как курица с цыплятами, либо как семь женщин, что соотносилось в древности с представлением о них как о «Волосынях», стаде или женах загробного бога Велеса⁷²⁶.

Из многочисленных духов, представления о которых составляют низшую мифологию славянских народов, некоторые также восходят к праславянскому прошлому. Весьма древними, относящимися еще к индоевропейской традиции, были представления о лесных духах⁷²⁷. Важную группу составляли воплощения ветров и ураганов. Холод-

ный ветер с севера или с запада по традиции опять же еще индоевропейской имел личностное обозначение «Горняк». Буйные вихри, ураганы, бури олицетворялись в образе гигантских крылатых или змееобразных тварей — юд. Подобно другим злым духам, юды обманывают, искушают («юдят») неосторожных людей⁷²⁸. Верили праславяне и в домашних духов. Считалось, что дух жертвы, принесенной богам для защиты от злой судьбы, оберегает хозяина дома как его заместитель, «наместник»⁷²⁹.

Наряду с духами природы и жилья древние славяне верили также в разнообразные и по преимуществу враждебные силы потустороннего мира. Помимо благожелательных к своим потомкам и почитаемых ими «дедов», иной мир населяют те, кто не получил должного погребения и потомства не оставил. К этой категории относятся, например, призраки безвестно усопших маны, которые морочат («манят») путников в местах своей гибели. К ним близка или даже изначально тождественна другая разновидность вредоносных призраков — мары, вызывающие слабость и удушье, в том числе во сне. Нави — демоны из царства мертвых, также являющиеся незримо, приносящие болезни и смерть. В древности, впрочем, это слово обозначало скорее саму смерть и мертвое тело. Ряд других духов схожего рода с умершими как будто не связывались. «Нежитью» изначально назывался дух, приносящий очень распространенные в лесных краях простудные болезни — нежить вселяется в горло человека и «не дает житья». К демонам иного мира относились и бесы. С ними связывались недуги иного рода — бес «бесит», вводит человека в неистовство и безумие. Воплощением удушья или ночного кошмара, возможно, изначально являлась яга, образ которой много позднее у восточных и западных славян соединился с известными сказочно-мифологическими сюжетами⁷³⁰.

Большую роль в религии древнейших славян продолжали играть животные — как домашние, так и дикие. Мифологические представления о них были тесно связаны с идеей загробного существования. Славяне, как и другие индоевропейцы, верили в возможность воплощения умерших людей в животных или в явления умерших в образе животных. С другой стороны, присутствовала, видимо, и столь же распространенная идея «вечного возвращения», возрождения в потомстве, в том числе из временного животного состояния⁷³¹. Однако поверьями такого рода почитание животных отнюдь не ограничивалось.

О почитании «говяда» в связи с культом Перуна уже говорилось. Еще одно домашнее животное, пользовавшееся у всех славян особым почитанием, — конь. Как и вообще в индоевропейской традиции, он сохранял связь с мифом о божественных близнецах, покровителях

плодородия. Конь выступал в обрядах и поверьях как вестник смены времен года, воплощение плодородия. Коней использовали в гаданиях и приметах. Последнее было связано с ролью коня как проводника в загробный мир — в том числе непосредственно в погребальном обряде, где кони запрягались в воз с телом умершего. Наконец, змееборец, будь то герой или божество, всегда предстает как всадник на коне⁷³².

Еще более двойственной, связанной и с «верхним», и с «нижним» мирами, была роль священной домашней птицы — петуха. Он также рассматривался как вещун и противник разнообразной нечисти. И в то же время петух отчетливо наделяется чертами мифологического Змея. Он одновременно и даритель богатств, и грозный оборотень, который может стать опасным для хозяев. Подобно змею-охранителю, петух сражается со змееобразными же чудовищами, воплощающими разрушительные силы природы. Некоторые поверья прямо связывают петуха со змеем. Петухов приносили в жертву богам-змееборцам — громовержцу или Огню, но и при иных ритуальных случаях. Разрушительный пожар представлялся славянам «красным петухом»⁷³³.

Ритуал жертвоприношения петуха, сохранившийся в близких формах в разных славянских и неславянских традициях, может восходить еще к праславянской или древнеевропейской эпохе. Обряд был приурочен к осеннему обрядовому циклу — дожиночным или свадебным ритуалам, так что призван был, вероятно, обеспечить плодородие на будущее. Птицу заживо жарили либо убивали ударом цепа, оружия, дубины. Участники обряда съедали мясо петуха, кропились его кровью. Отдельные параллели в других обрядах указывают на то, что петух выступал как замена животной (бык) или человеческой жертвы⁷³⁴.

Если домашние животные играли большую роль как в мифологии, так и в повседневной обрядности, — в том числе как животные жертвы, — то дикие в большей степени принадлежали миру мифа. Рассматриваясь как принадлежность «чужого», нечеловеческого пространства, они наделялись фантастическими чертами. По сути, не существовало четкой грани между миром природных духов и диких животных — это был один и тот же мир. Все его обитатели почти в одинаковой степени рассматривались как существа сверхъестественные. Соответственно, охота или иное столкновение с «чужим» за околицей поселения понималось как столкновение с иным миром и обставлялось массой ритуальных условностей.

Наиболее почитаемыми из числа диких зверей оставались, как и в древней индоевропейской религии, волк и медведь. Волк выступал как своеобразное воплощение всякой «чуждости», неестест-

венности и инаковости, как обобщенный образ «чужого». В то же время это священное животное, посредник не только между миром живых и миром мертвых, но и между богами и людьми, «божья собака». Волков задабривали особыми молитвами и заклинаниями, а также жертвоприношениями. Волк — одновременно и животный образ оборотня-волкодлака. Волки имеют некоего божественного покровителя, «хозяина волков», который собирает их по ночам и назначает им добычу. Этот возникший, судя по карте распространения, у древних индоевропейцев миф хорошо известен всем славянам и прямо перекликается с ритуалами «людей-волков». В их-то среде он мог и появиться. У славян в роли «хозяина волков» мог выступать один из верховных богов пантеона. Скорее всего, это Перун, соотносящийся с мифологическим оборотнем, сыном и победителем Змея⁷³⁵. Подобно этому, в качестве священного животного рассматривается и медведь (обращение в коего тоже считалось возможным). Медведь почитался даже выше волка — во всяком случае, при сохранении индоевропейского имени волка, имя медведя заменилось у славян эпитетом *medv-ěd- «едящий мед». Само оно тоже позднее стало табу в народной культуре. Подобно волкам, медведи выступают как исполнители воли высших сил, борющиеся со злыми духами и наказывающие людей за нарушение ритуальных запретов. Если волк мог хотя бы отчасти соотноситься с Перуном, то медведь являлся священным животным или даже воплощением Велеса и в качестве такового мог наделяться чертами Змея. По широко распространенным славянским легендам, медведи могут сожительствовать с людскими женщинами. Медведей также задабривали различными обрядами и жертвоприношениями. Мясо, когти и зубы, шерсть священных зверей использовались как обереги⁷³⁶.

В связи с культом волка следует упомянуть и об известном почитании собаки — как его домашнего «двойника», помощника и защитника человека. Это почитание отразилось в некоторых фольклорных сюжетах — в частности, в мифе о том, что собаке человек обязан хлебом (речь об этом сюжете пойдет чуть далее). Широко распространен в Евразии, в том числе во всех группах славян, бытовой по форме рассказ о несправедливо убитом верном псе. В славянских версиях собака обычно убивает ползущую к ребенку змею. Хозяин, увидев окровавленную морду верного сторожа, в страхе за дитя, не разобравшись, убивает пса и лишь затем, при виде трупа змеи, раскаивается. Сюжет мог в древности быть и легендой, обосновывающей почитание собаки или духов в ее облике. У славян известны случаи, когда в образе собак представлялись духи предков, «деды» («Ставроусские деды» в Белоруссии)⁷³⁷.

Получили развитие в славянских поверьях и мифологические представления о других животных. В целом они отражали одно важное изменение в психологии праславян. Окруженные опасными и враждебными лесами, они, в отличие от древних индоевропейцев, воспринимали диких животных в основном как принадлежность нижнего мира, как существ демонических. Это отразилось уже в представлениях о волке и медведе, а еще в большей степени о других, гораздо более безопасных для человека лесных зверях. Заяц рассматривался как вестник или воплощение опасных лесных духов, а иногда как злокозненный оборотень. Он выступает как вестник неудач, отсутствия добычи, пожара. Название «заяц», восходящее к дославянской древности, видимо, было сознательно искажено из соображений табу. Сам обладающий чутким, «заячьим» сном, заяц способен передать его и человеку — вплоть до бессонницы. Заяц — воплощение трусости, но одновременно и разумной осторожности, и встретивший зайца охотник не дожидается удачи. С другой стороны, именно благодаря своей связи с огнем заяц связывается и с благом Солнцем («солнечные зайчики»). Особая плодовитость сделала зайца одним из важнейших эротических символов народной культуры. Заяц выступает как образ плодovитого мужчины, как предвестие брака, совокупления, беременности, многодетности⁷³⁸.

Еще в большей степени демоническими и хтоническими чертами наделялись малые лесные хищники — ласка, горноста́й, барсук, куница, а также лисица и выдра. Все эти животные (а к ним иногда примыкают еще бобер и белка) рассматриваются как единый класс, почти принадлежащий нижнему миру, пограничный с «гадами». С миром последних особенно связывается и перекрещивается ласка. Она предстает как вредоносное, колдовское существо и к тому же наделяется в поверьях фантастическими чертами (например, умением летать). С другой стороны, ласка и другие подобные животные рассматриваются как благие (но и опасные) домовые духи, в частности, как покровители прядения и ткачества. В фольклорной эротике ласка, куница, горноста́й, выдра, белка соотносятся с женским началом, так же как заяц — с мужским⁷³⁹.

В группу собственно «гадов», вредоносных подземных существ, входили пресмыкающиеся, земноводные, насекомые, черви, но также некоторые млекопитающие (мыши, летучие мыши, крысы, кроты, отчасти ежи) и рыбы (вьюны, угри, миноги). Основное свойство гадов — враждебность людям, вредоносность, скверна. Они «гадят» человеку, приносят ему вред и ритуальную скверноту. Наиболее известный в народных поверьях гад — змея, и в целом образ гадов напоминает снижение мифологического Змея. Собственно говоря,

общеславянский образ «Змеиноного царя/короля» вполне может являться отражением древнего потустороннего бога в его животном обличье. Все гады сохраняют и определенную связь с женским божеством. Само происхождение их обычно связывается с рождением из Земли. Гады могут приносить как вред, так и пользу. Они выступают как хранители подземных кладов, слуги потусторонних сил, помощники в колдовстве. С другой стороны, в них могут воплощаться души умерших. Мышь сохранила наиболее заметные черты священного животного. К ней обращали специальные моления (как защитительные, так и лечебные — с целью избавления от зубной боли и т. д.), устраивали особые праздники. Славянское название мыши с изначальным значением «серая» или «грязная, гадкая» — еще один результат табу, замена древнего индоевропейского. Гадов (особенно жаб и лягушек) могли приносить в жертву в ритуале вызывания дождя, использовать в знахарских рецептах. Причинение гаду вреда в основном не осуждалось. Но ящериц, например, дозволялось убивать исключительно в магических и обрядовых целях⁷⁴⁰.

Происхождение «гадов» связывалось в общеславянском мифе с появлением охотника за ними — аиста. В этой истории (отдаленно родственной греческому мифу о «ящике Пандоры», но гораздо более архаичной) божество дает человеку закрытый сосуд с повелением его утопить, не открывая. Человек не слушается, заглядывает в сосуд, откуда расползаются и разлетаются всевозможные гады. В наказание ослушник превращен в аиста с повелением собирать выпущенных тварей⁷⁴¹.

С другой стороны, нельзя не отметить, что не все, например, насекомые относились к классу гадов. Разительным исключением являлась пчела и отчасти ее сородичи — шмель, оса. Они считались «чистыми», «святыми», полезными, связывались с божественными силами. Божья коровка связывалась также по преимуществу с силами Верхнего мира, на что указывает и повсеместное их наименование. Божья коровка может мыслиться как воплощение души предка, а также персонаж мифов о высших божествах — скот громовержца, похищенный его врагом, или перевоплощенная невеста Солнца⁷⁴².

Особое место в мифологических представлениях славян занимали бабочки. Еще их современное русское название отражает веру в то, что бабочка — душа умершего. Древнейшее славянское название бабочки «метель/мотыль» (от «метать(ся)», «мести») имеет множество вариантов, объяснимых табу на произнесение полного имени. При этом «мотыль» обозначал не только собственно бабочку, но и вредоносного паразита, что легко объяснимо поверьями о вредоносных мертвецах⁷⁴³.

С нижним миром, царством мертвых связывались в общеславянских народных представлениях и рыбы. Они вместе с тем выделялись в особый класс, за исключением змееобразных, считавшихся водяными «змеями», гадами. Особенно распространены представления о связи рыб с человеческими душами — как в загробном существовании (страна мертвых на морском дне), так и в предсуществовании. Соответственно, рыба, сон о ней может быть в фольклоре и поверьях предзнаменованием беременности. Со свойствами рыбы (немотой, хладнокровностью) также связано немало примет и поверий. Рыбы рассматриваются как свита и подданные водяных духов, к которым вынуждены обращаться рыболовы, а иногда и как их видимый облик⁷⁴⁴.

Птицы, напротив, вполне естественно связывались с верхним миром, воспринимаясь как посланцы в основном благих богов. Зимовка большинства птиц лесной полосы в дальних краях укрепляла эту связь — по представлениям славян, птицы зимуют в «ином мире», под водой, под землей или за мифическим южным морем. Особым почитанием пользовались жаворонок, ласточка, аист, отчасти орел — птица, праславянам не слишком хорошо известная. Почитаемые птицы рассматриваются в народной культуре как «чистые» и «святые». Аист, истребитель гадов, — враг всевозможной нечисти, вестник урожая и деторождения. Аистов славяне считали нужным приваживать к дому, делать для них гнезда. Жаворонок и ласточка почитались как вестники весны, как слуги небесных божеств. Впрочем, отношение к ним было уже отчасти двояким. Они через поверья о подземной зимовке или оборотничестве связывались и с миром гадов, а иногда выступали соперниками или противниками высших сил. Древнеславянское название ласточки (от «ласка» — «ластка» — «ластовица») в древнейшей форме тождественно названию зверя ласки и призвано задобрить опасное существо. Явление ласточки, как и ласки, может приносить вред хозяйству. Имелись близкие поверья и о других птицах. Так, иволгу славяне, как и германцы, считали предвестницей дождя, с чем связано и ее название (от «влага»). «Святых» птиц строго запрещалось убивать⁷⁴⁵.

Ласточка выступала чаще всего как спаситель человека от диких зверей или змей в распространенном практически у всех славян и балтов мифе (восточного происхождения) о поиске наиболее вкусного существа. Спрошенный зверями (иногда волком, медведем, ужом) или высшими существами о том, чья кровь слаще или чье мясо вкуснее, комар хотел назвать человека, но ласточка склевала комара или вырвала ему язык. Поэтому указанные в мифе животные не едят людей или нападают на них редко⁷⁴⁶.

В то же время отношение к некоторым птицам, особенно не улетавшим на юг, существенно отличалось. Они рассматривались как представители враждебных, демонических сил, как оборотни и вестники смерти. Так представляли, в частности, вредившие посевам воробы. Впрочем, еще чаще как предвестница горя и смерти выступает улетающая на зиму (но последней и прилетающая первой) кукушка. Нередко она считается воплощением души умершего. Сохранились многочисленные следы жертвоприношений кукушек и воробьев ради урожая, плодородия, деторождения, использования их в магических ритуалах. Самыми опасными среди птиц всегда считались вороновые, особенно собственно ворон и ворона. Ворон — своеобразная птичья пара волка. Поверья связывают его с загробным миром и подземными кладами. В фольклоре ворон может представлять как демон и оборотень. Будучи прямо связан с богами загробного мира, он обладает даром вещести. В культуре славянских народов отмечено немало защищающих от ворона обережных обрядов⁷⁴⁷. Согласно общеславянскому мифу, ворон некогда был белым, но почернел из-за проклятия высших сил, когда начал клевать падаль и ради этой пищи нарушил божественную волю⁷⁴⁸.

Не слишком жалуют фольклор и народные поверья хищных птиц. Сыч, согласно распространенной у всех групп славян еще дославянской по происхождению народной легенде, некогда царствовал над птицами, но был убит ими за жестокость и истребление подданных⁷⁴⁹. По другой общеславянской легенде, при создании водоемов коршун (или орел) отказался копать источники вместе со всеми птицами или сносить туда воду. Потому божество запретило ему пить другую воду, кроме дождевой. С тех пор коршун в жару жалобно просит воды криком «пи-ить!»⁷⁵⁰.

Большое значение в праславянской религии имели растения, особенно деревья. У всех славян отмечено поклонение священным рощам, а также тесная связь представлений о «дереве» и «храме». Мифологическое мировое дерево выступало осью, связывающей миры, и дорогой для душ умерших. Дерево — место обитания богов и духов, вместилище или воплощение усопших предков. Наиболее почитаемые деревья запрещалось рубить. К таковым относился дуб — священное дерево громовержца Перуна. Дубам молились, перед ними приносили жертвы, им приписывали целительную силу. Именно дуб чаще всего отождествляется с мировым деревом. Древнее название дуба у славян исчезло из-за табу, замененное описательным, с исходным значением «низинный». Если дуб связывался с мужским божеством и началом, то береза — с женским. Подобно самим женским божествам, береза может приносить и добро, и зло. Вокруг березы

и с ее использованием совершались семейные и календарные обряды, связанные с магией плодородия. В качестве символа плодородия и исцеляющей силы выступала также верба. Орешник тоже связывался с плодородием, а еще считался границей мира духов и убежищем змеев, с чем сопряжено немало обрядов. Клен выступает в обрядах и фольклоре как символ или оберег человека, нередко как превращенный человек. Рябина и ольха тоже использовались в качестве оберегов. Наряду с «благословенными», «святыми», имелись и «проклятые» деревья — прежде всего бузина и осина⁷⁵¹.

Особое место в народных мифологических представлениях всех славян занимают грибы. Они издревле представлялись как живые существа, демоны и оборотни, растительный аналог животных гадов. С этим были связаны многочисленные ритуалы, сопровождавшие сбор и поедание грибов, а также использование их в магии. В фольклоре и поверьях грибы делятся на «мужские» и «женские», им приписываются эротические свойства. На заре праславянской религии происхождение грибов могло связываться с детьми громовержца, низвергнутыми им с небес из-за измены жены или кровосмешения. Отсюда логична сохраненная суевериями связь грибов со змеями, червями и прочими гадами — «родичами» или «детьми» врага громовержца. Название «гриб» чисто славянского происхождения (видимо, от «грести» — нечто напоминающее собранную кучку), что может указывать на еще одно древнее табу⁷⁵².

Многие растения использовались в народной медицине и магии, выступая в качестве и целебных средств, и волшебных оберегов, защищающих от демонических сил. Особенно часто в качестве универсального оберега выступает папоротник — точнее, его мифический цветок, расцветающий будто бы раз в году и требующий для своего добывания опасных и мрачных обрядов⁷⁵³.

Славянские мифы, разумеется, были бесконечно далеки от застывшей литературной формы и уже на самых ранних этапах истории славянства существовали во множестве разнящихся вариантов. Это можно с легкостью проследить по воссоздаваемым для этой древнейшей поры мифологическим сюжетам. Наряду с довольно стабильным «основным» мифом мы имеем, скажем, миф о «небесной свадьбе», с самого начала рассыпающийся на противоречивые варианты: свадьба Месяца и Солнца, Месяца и дочери Солнца, Солнца или Месяца и Денницы, Солнца и смертной девушки, дочери Солнца и смертного героя и т. д. Вместе с тем это не мешает научному воссозданию некоторых наиболее устойчивых и древних мотивов и сюжетов.

Так, поддается воссозданию миф о происхождении жизни. Она, по представлениям праславян, зародилась от высечения огня-мол-

нии, по аналогии с получением «святого» огня на земле. Это отразилось, прежде всего, в группе слов праславянского языка, обозначающих одновременно высекание огня и оживление, творение жизни («кресать» и т.д.). Отсюда и слово «краса» в исходном значении «румянец, цвет жизни»⁷⁵⁴. Представление о высекании первой жизни отражены и в фольклоре нового времени. Так, в северорусской народно-«христианской» легенде творцы мира молотом высекают себе «силу» — ангелов и бесов⁷⁵⁵. В белорусском мифологическом предании жизнь и сам мир посреди первобытного моря зарождаются после удара молнии («Перуна») о камень⁷⁵⁶.

Праславянским, вероятно, является и миф о появлении гор — земля изначально была гладкой, но затем смялась, была изрыта или заброшена во время борьбы между ее творцами либо же неудачного улучшения облика. В результате на земле появились горы⁷⁵⁷. К одной из версий этого мифа отсылает распространенное по всему славянскому миру местное название «Черторыя», имеющая прямую параллель в балтийских выражениях вроде «Велняс роет». Впрочем, первоначальный смысл оборота, вероятно, был несколько иной «Велс/Велес вырывает — губит кого-либо»⁷⁵⁸. Тем не менее, все-таки вполне можно предположить, что уже Велес в древнейшей праславянской мифологии мог выступать в той роли, в которой в поздних народных легендах действует «черт».

В славянском фольклоре распространена сказка мифологического происхождения о чудесной ручной мельнице (жерновках). Она достается герою, но ее похищает его противник. Отплыв в море, он велит волшебному предмету молоть дорого ценящуюся соль, но не может остановить «мельницу». Злодей тонет вместе с намолотой солью, поэтому море соленое⁷⁵⁹. Сюжет распространен у славян, кажется, столь же широко, как у германцев, кельтов и балтов, что, помимо прочего, может указывать на более близкое знакомство праславян с морем, чем обычно считается.

К сфере мифа, как и у всех первобытных народов, относилась и древнейшая славянская картина мира, в которой рациональные знания составляли лишь одну часть. Мир представлялся по древней индоевропейской традиции трехуровневым — Верхний, Средний и Нижний мир. Однако, как ясно из уже изложенного, «тот свет» мог связываться как с Верхним, так и с Нижним миром, причем жесткого противопоставления разных сторон потустороннего не прослеживается⁷⁶⁰. В поверьях (скажем, о зимовке птиц) они сливаются и чередуются до полного отождествления. Интересно в этой связи, как позднее менялся у восточных славян смысл слова «ир», «ирей». Древнейшее его значение — «глубокий водоем, омут, море». Значе-

ние «блаженная страна, место зимовки птиц» оно обретает позже, в связи с поверьем о зимовке птиц на дне моря. И, наконец, в итоге «ирей», «вырий» начинает обозначать некий небесный рай или даже мировое древо, связывающее между собой миры⁷⁶¹. Образ Мирового Древа, растущего на острове посреди моря, связывающего небо с преисподней, иногда поддерживающего на ветвях светила, чрезвычайно распространен в славянском искусстве и фольклоре⁷⁶². Остров соотносился с «иным миром», фантастической страной бессмертных, располагаемой иногда и на небесах.

У славянских народов бытовали легенды о поисках такой страны — как правило, роковых. В одном сюжете (видимо, древнеевропейского происхождения) человек ищет и находит страну, где нет смерти, но умирает при возвращении домой⁷⁶³. В другом, более оптимистичном сюжете, герой ищет не бессмертия, а всего лишь избавления от невзгод. Он отправляется к божеству, владыке иного мира (часто это Солнце), чтобы узнать причину своих бедствий или найти счастье. Иногда он послан получившим о нем пророчество будущим тестем с поручением добыть три волоска божества. По дороге героя спрашивают о причинах бед — почему не плодоносит дерево, почему нет воды в колодце, доколе возить перевозчику и т. д. Божество отвечает ему (или мать/жена божества помогает ему подслушать ответы; добыть волоски): корни дерева и источник вод следует очистить, перевозчику следует заменить себя кем-нибудь. Герой выполняет все поручения, а перевозчику сообщает условие, только сойдя на берег. Таким образом, этот искатель потустороннего возвращается с удачей и женится⁷⁶⁴. То, что Солнце выступает в роли бога загробного мира, т. е. в роли Велеса⁷⁶⁵, может быть еще одним свидетельством смешения в первобытную эпоху образов Велеса и древнего верховного божества, Неба-Солнца.

Бытовали общие для балтославян и их иранских соседей поверья о возможности непосредственно в некие дни, когда небо «раскрывается», созерцать «Верхний мир». Это позволяет избранныкам не только видеть небесных обитателей, но исполнить все свои желания, предсказать благую или дурную судьбу и т. д.⁷⁶⁶ —

Земля покоится, согласно известному большей части славянских народов еще и в новое время поверью, на гигантской рыбе, которая иногда отождествляется с мифологическим Змеем⁷⁶⁷. Это представление, не известное и балтам, могло быть воспринято предками славян от иранских или иных восточных племен.

Гораздо более зримой и актуальной для славянина была четырехчастная структура мироздания — по четырем сторонам света. Центром ориентации при этом выступает в мифологическом смысле

то же самое мировое древо, но в реальной повседневности — «свой мир», знакомое жизненное пространство. Две стороны света надежно соотносились с восходом («востоком») и заходом («западом») Солнца — значения, присутствующие во всех славянских языках. Юг и север же связывались с другими божественными персонажами — ветрами. Слово «юг» исконно обозначало «мягкий» южный ветер, тогда как «север» — «жесткий, суровый» северный. С первым связывалась весенняя оттепель, со вторым — зимняя стужа⁷⁶⁸. Таким образом, картина мира строилась на четких оппозициях, имевших и вполне реальный подтекст, и мифологическое толкование. Четверем сторонам света в известном смысле соответствовали четыре поры суток (утро — день — вечер — ночь) и четыре времени года, представление о каковых у праславян постепенно складывается. Впрочем, у славян было распространено и трехчастное деление суток (утро — день — ночь), в отличие от более древнего, общеевропейского четырехчастного⁷⁶⁹.

В целом же мир, как и у древних индоевропейцев, строился на совокупности двоичных противопоставлений. Противопоставлялись стороны света и времена года, Верхний и Нижний миры, крона (верх) и корни (низ) мирового древа, благая и дурная судьба. Среди важнейших противопоставлений этого рода учеными выделяются: счастье — несчастье; жизнь — смерть; чет — нечет; правое — левое; мужское — женское; суша — море; огонь — влага; день — ночь; солнце — луна; белый — черный; близкое — далекое; дом — лес. Во всех перечисленных случаях противопоставление имело четкий мифологический подтекст. Первые члены каждой пары в той или иной степени соотносились с небесным миром, «святым», благотворным началом. Вторые — с силами потусторонними, демоническими, опасными. Впрочем, в определенных ритуальных целях полюса могли и меняться (например, море восприниматься как положительная стихия)⁷⁷⁰.

Важнейшее место в мифологической картине мира, естественно, отводилось человеку. Среди основных отличительных свойств человека, выделяемых славянским языком, — наличие души, умение мыслить и говорить. То и другое в представлениях праславян связывалось с «духом», «дыханием», о чем свидетельствует происхождение слов «дух/душа» и, возможно, «думать»⁷⁷¹. Основное праславянское название человека представляет собой сложение «чело + век» в не вполне ясных науке утраченных значениях этих слов. Вероятно, первоначально в слово «человек» закладывалась идея роста, взросления из детского состояния⁷⁷². При этом интересно и парадоксально, что во многих славянских языках слово сохранило сквозь века яс-

ную древнюю структуру, позволяя перетолковывать себя на новых уровнях развития языка и культуры. Следует отметить, что сугубо общественный термин «люди» прилагался к человечеству вообще во вторую очередь, обозначая свободных, настоящих, «своих» людей. Человеческое бытие также мыслилось в категориях противопоставлений. «Святое», божественное, противoleжало повседневному, людскому. Со сверхъестественным, «иным миром» в обрядах и поверьях соотносились принадлежавшие ему предки и пролагающая в него дорогу старость. С миром повседневности — потомки как почитатели предков и молодость как преемница старости⁷⁷³.

Славянские мифы о происхождении человека в значительной степени «перекрыты» воспринятыми в средневековье библейскими темами, однако следы древнейших представлений все-таки сохранялись. К праславянскому пласту относится, вероятно, представление о роговой коже первых людей, которая защищала их от всевозможных невзгод, но не позволяла размножаться. Вследствие стремления оставлять потомство люди лишились своей защиты — от нее остались только ногти. Этот миф мог быть заимствован балтославянами с востока, от народов уральской семьи, у которых широко распространен и лишен всяких библейских отсылок⁷⁷⁴.

Собственно балтославянским или даже именно праславянским по происхождению является другой миф об обделенности людей. Согласно ему, некогда божество перебрасывало новорожденных домашних животных (телят, ягнят) через крышу дома, благодаря чему они обретали возможность ходить. Однако женщина не позволила перебросить свое дитя — потому людские младенцы лишены такой способности, и их носят матери⁷⁷⁵.

Наконец, праславянским может считаться и древний по происхождению земледельческий миф об окончании былого хлебного изобилия. Согласно этому мифу, некогда хлебный колос был усеян зернами до земли, и люди пренебрегали хлебом. Однажды божество увидело, как женщина подтирает лепешкой или колосом ребенка — с этого времени зерен стало гораздо меньше, ибо божество оборвало их в наказание. По одной из версий (ставшей преобладающей у южных и восточных славян) остаток зерен спасла для людей собака, выпросив их у божества или схватив в пасть⁷⁷⁶.

Представления о развитии земледелия, о появлении новых орудий труда отразилось в анекдоте о людях, не знакомых с серпом. Эта история возникла, судя по всему, в древности в Центральной или Восточной Европе и известна большинству славян. Ее персонаж (иногда сверхъестественный) пытается научить невежественный народ жать серпами⁷⁷⁷.

Из мифов о происхождении общественных устоев можно отметить представление о миновавшем «царстве женщин». Общим моментом для всех славянских версий является представление о том, что женщины в некое время получили власть над мужчинами, им изначально не принадлежавшую, но из-за своей жестокости и несправедливости лишились⁷⁷⁸. Славянские сюжеты о «войне полов» (не общие для индоевропейцев) отличаются явно патриархальным пафосом, указывая в то же время на противоборство в славянской культуре и обществе патриархального и матриархального начал.

К мифам такого же плана, объясняющим общественное устройство, относится история о «немых детях», в качестве народной легенды широко распространенная по Европе. В христианских версиях (но не во всех славянских, что интересно) она привязана к библейской Еве. У женщины много детей. К ней приходит божество благословить их. Она стыдится их числа или неухоженности, прячет некоторых. Божество благословляет только тех, кого видит; остальные благословения лишены. Отсюда происходят какие-либо различия между потомством женщины. Сюжет, возможно, прагерманский по происхождению, но рано распространился на восток⁷⁷⁹. Интересен вопрос о том, кем именно становились в первоначальном мифе спрятанные дети. В широко известной немецкой версии, так же как в южно- и западнославянских, от них происходят низшие общественные слои. Однако в скандинавских и русской версиях они становятся предками природных духов. В финских версиях — очень раннем замешивании — мы видим уже тот же разнбой.

Думается, что единственным общим источником для представлений о «низших классах» и «нежити» мог быть образ «чужих» по племени. Последние в целом в древнейшей индоевропейской традиции воспринимались одновременно как нечто неотличимое от демонов и, в случае победы над ними, как низшая «каста» (скажем, ремесленная). Свидетельство тому, к примеру, — Ригведа, где термин «даса» относится к неотличимым между собой «слугам», «демонам», «иноплеменникам»⁷⁸⁰.

Можно было бы подумать, что возникшая позже и на другом конце индоевропейского мира легенда о «немых детях» объясняет происхождение как раз таких «даса». Последние позднее закономерно толковались народным сознанием как «слуги» или «демоны» — в зависимости от конкретных обстоятельств и уровня развития общества. Говорилось уже, что балтославяне (и праславяне в особенности) составились из потомков двух разных родовых групп. Из них лишь одна была индоевропейской, тогда как другая — «аборигенного», «трипольского» происхождения. Схожей была (только

с иными и более многочисленными родоплеменными группами) ситуация и западнее, в землях германцев. Стоит еще вспомнить, что в славянских преданиях средневековья и нового времени иноплеменники по мере их вытеснения обретают черты местных демонов (как «чудь» у русских⁷⁸¹).

Наконец, еще одним праславянским преданием-мифом о становлении общества может считаться уже отчасти рассмотренный ранее рассказ о прекращении убийств стариков. Большинство славянских его версий имеет общие черты, ряд из которых совпадают с неславянскими. В основе предания лежит убеждение, что раньше стариков убивали. Один сын вопреки обычаю спрятал старика в погреб. Отец решает за сына трудные задачи. Сын во всем признается, и с тех пор стариков почитают. Таковы вехи наиболее распространенного у разных славян течения сюжета, хотя есть и заметно отличающиеся варианты⁷⁸².

Если суммировать основные идеи довольно скудной «социальной мифологии» праславян, то видно, что они стремились объяснить патриархальное устройство общества (положение женщин, старших) и племенную обособленность. Это показывает нам, между прочим, крайнюю простоту общественной иерархии. Наиболее приметные праславянам различия между людьми определяются только возрастом, полом, этническим (скорее всего, или хотя бы по идее) происхождением.

Праславянская мифология, кажется, не знала связанных представлений о «конце света». Во всяком случае, ясных и общих для всех групп славян следов этого, в общем, индоевропейцам свойственного верования народная память не сохранила. То, что имеется, развилось в основном в средние века под внешними влияниями. Это, однако, не означает какой-то повышенной «оптимистичности» первобытного мировосприятия древнейших славян. В то, что миру отмерен определенный срок, который в некое время закончится, они, как и все их индоевропейские сородичи, определенно верили⁷⁸³. Но мифология их, объясняющая осязаемый мир вокруг, происхождение общественных и религиозных традиций, не касалась отдаленного будущего конкретикой. Мировоззрение славян было в этом смысле не столько «оптимистичным», сколько «практичным».

Археология не дает четких сведений об отправлении культа наиболее вероятными предками славян — поморско-подклешевыми племенами. Специальные места для этого, если и имелись, почти не сохраняли материальных остатков. Отмечены лишь редкие и простейшие жертвенные ямы с костями домашних животных (чаще всего коней, реже быков, коз, овец). После жертвоприношения дно ямы покрывалось глиной, и позднее она использовалась вновь. Известны и захоронения останков животных жертв после ритуальной трапезы

на могильниках. В них может отражаться своеобразное почитание жертвы⁷⁸⁴. Отсутствие культовых зданий в целом согласуется со сведениями, предоставляемыми нам славянским языкознанием, а также народным искусством. У праславян существовали места, посвященные богам и предназначенные для поклонения им («божницы?»). Однако первоначальное значение слова «храм» указывает, кажется, не на здание в собственном смысле слова, а на легкое сооружение (над жертвенной ямой?) вроде шатра или навеса. Остовом его могло служить священное дерево. Именно такая композиция восстанавливается по некоторым сюжетам прикладного искусства. Что касается идолов, то для праславян они какое-то время были явлением чужеродным, о чем свидетельствуют заимствованное происхождение и неоднозначный смысл слова «болван»⁷⁸⁵. «Столбовая» форма идола, кажется, общеславянская, однако могла развиваться веками под внешним влиянием на основе поклонения обычному столбу или дереву. Сохранение названия священного огня «атра» вкупе с многочисленными средневековыми свидетельствами указывает и на него как еще один видимый объект поклонения. Впрочем, «живые» огни разжигали и в домашних очагах, и под открытым небом.

Немалое место в праславянской религии занимала народная магия. И поверья о чародействе, предвещании, оборотничестве, и соответствующие ритуалы, и праславянская терминология колдовства весьма богаты. Наиболее известны и разнообразны гадания. Они при определенных обстоятельствах и соблюдении правил были доступны любому, хотя имелись и «специалисты» (например, бортники, или «кобники» — предсказатели по природным знакам, в том числе полету птиц). Славянская культура знает немало способов гаданий — от метания жребия до гадания по снам. Чрезвычайно распространено у славян гадание по брошенным в воду предметам — своеобразным жертвоприношениям на счастье. Гадание вообще рассматривалось как вступление в некую связь с «иным», «чужим» миром, опасным для людей или даже враждебным. Отсюда многочисленные поверья о необходимости «открыться» в гадании перед потусторонним, отринуть все возможные обереги, а как следствие — об опасности самого гадания. Праславянский язык слабо различает гадание и магию. «Гадать», «гатать» — одновременно и «говорить», и «ворожить», — и именно значение «говорить (сакральный текст)» для этого слова первично. Сюда же относится еще слово «ганать» со сходным значением и близкородственное «ганить» — «хулить, бранить (= проклинять?)». Итак, в древнейшую пору основным в гадании являлось произнесение магической формулы, священного текста, обеспечивающего результат⁷⁸⁶.

Собственно магические действия назывались другим древним глаголом — «чаровать», производным от «чара, чары». Последнее обозначало как собственно магию, так и один из ее методов — нанесение на землю или дерево волшебных знаков, черт и линий⁷⁸⁷. Маг или гадатель, входя в контакт со сверхъестественным, «чуял» его, с чем связано другое понятие — «чудо, чудный» как обозначение чего-то величественного, необычного, великолепного. Но параллельно и родственно этому обозначение опасных и даже подчас вредоносных для окружающих результатов действий самого чародея — «куд, кудо/кудеси»⁷⁸⁸. Славяне верили в возможность сглаза, откуда слова «обидеть», «обида» (*ob+vida от *ob+vidēti). Дурным глазом в народных поверьях наделялись различные колдуны и демоны либо злые божества, наподобие известного Вия⁷⁸⁹.

Основным культовым действием являлось «моление», или «молитва» — жертвоприношение, сопровождаемое просьбой к боже-ству или духам. Такое жертвоприношение — «молебных» животных или священного питья — завершалось ритуальной трапезой. В славянской культуре сохранилось немало пережитков самых разных жертвенных обрядов⁷⁹⁰. «Моления» совершали по праздникам, для отращения бед, при постройке нового здания. Существовала восходящая к индоевропейской эпохе иерархия кровавых жертв: петух (или курица) — бык (реже корова) — конь — человек. Впрочем, человеческие жертвоприношения совершались, насколько можно судить, лишь в исключительных случаях. От поморской культуры известен единственный (в отличие от лужицкой) пример жертвоприношения молодого мужчины. Оно завершилось каннибальской трапезой и захоронением останков вперемешку с животными жертвами⁷⁹¹. В преданиях часто говорится о человеческой «строительной» жертве. Однако на практике при постройке домов обычно резали кур или убивали коня (реже крупный рогатый скот), что отразилось в названиях детали крыши «конь», «курица».

Вообще проблема человеческих жертв в первобытных обществах едва ли нуждается как в романтической идеализации, так и в романтических же (на свой лад) преувеличениях. Ясно, что, с одной стороны, в мировоззрении древних «варваров» не было почти ничего, что налагало ограничения на жертвы такого рода. С другой стороны, ограничения возникали самым естественным и в известном смысле внеморальным путем — ввиду потребностей сохранения и воспроизводства немногочисленного родового коллектива. Потому в большинстве случаев человеческую жертву стремились замещать, даже если сохранялось представление о ее необходимости и даже ее название. Последнее — случай с индоарийской пурушамедхой, по

крайней мере в поздневедический период начавшей превращаться в символический ритуал⁷⁹². Нуристанцы XIX в. приносили в жертву (или «посвящали» богу через ритуальное убийство) пленников⁷⁹³; соплеменников же заменяли животными, обычно козлами. При этом в преданиях сохранялась вполне четкая память о замещающем характере таких жертв⁷⁹⁴.

У славян средневековья и нового времени животная жертва чаще всего закалывалась или резалась, а затем расчленялась. Кровью ее кропили участников обряда, за чем следовала трапеза. Останки жертвы сжигали, зарывали, «погребали» в землю (отсюда, в том числе, обряд «похорон животных») — здесь данные этнографии точно совпадают с археологическими. К участию в трапезе заклинаниями-призывами приглашали богов и духов, которые затем символически «проводжались» или даже «прогонялись». В ритуале могли использоваться дымящиеся растительные благовония (слово «кадить» — праславянское).

Наряду с полноценным «молением» могли совершаться жертвоприношения и иных видов. Жертвы могли умерщвляться и бескровно — через удушение, утопление, погребение заживо. Уже упоминалось о «нечистых» жертвоприношениях гадов и диких птиц в разного рода магических ритуалах. Совершались и приношения еды, зерна, оберегов, различных предметов. Жертвы такого рода нередко просто оставлялись в укромных или глухих местах как пища для духов предков, дома или природы. Самые разные жертвы приносились силам иного мира через посредство вод — топились или «пускались по воде». Таким жертвам придавался бережный и очистительный смысл. К древнейшей поре восходит обычай и обещать жертву высшим силам на будущее. Такое обещание именовалось праславянскими словами «обет», «оброк». Жертвенный обряд «освящал» (еще один древний термин) человека или место, вводя их через приносимую жертву под сень высшей, «святой» реальности. С другой стороны, жертвоприношения воспроизводили ситуацию почитаемого мифа — например, «основного» мифа о победе громовержца над своим противником. Обычай «строительной жертвы» как бы повторял акт творения богами мира из тела первосущества — при сотворении «своего», жилого, обустроенного пространства.

Обрядовые действия могли быть как семейными или личными, так и коллективными, охватывающими всю общину. Праздничное (или магическое) действо с участием целого поселения, племени или людей определенного возраста издревле именовалось у славян «игрой», «игрищем». Такого рода «игры» могли включать в себя как составляющие и жертвоприношения, и пляски с пением, и многое

иное. Обозначения участников обряда «игрец» и «играч», кажется, несколько различались по смыслу. Первое означало скорее «актера» — бродячего, к тому же перевоплощающегося и ведущего себя непристойно в ходе «игры» (празднества), позднее даже «нечистого духа». Второе же слово обозначало просто «игрока», любого участника праздничного ритуала⁷⁹⁵. Первую категорию составляли члены ритуальных братств и сестричеств, изначально тождественных «тайным» мужским и женским союзам, либо напрямую жрецы. Ряженные, они как бы перевоплощались в призываемых для ритуала духов, нередко враждебных людям, совершали непристойные и запретные поступки⁷⁹⁶. Но и все участники действия, можно думать, пользовались большей свободой, чем в патриархальной повседневности. Для введения в экстаз использовались в религиозных действиях хмельные напитки, а также разного рода дурманящие растения.

Ряд бытовых действий, которые можно было бы воспринимать как обычную личную гигиену, для праславян имели глубокий ритуальный смысл. Прежде всего это касалось регулярных омовений. Даже обычному «мытью», омовению с растительным «мылом», придавалось ритуальное значение. Это было обрядовое очищение от скверны, наиболее важное при переходе из одной возрастной группы в другую. Таким образом, омовение, обозначавшееся древним дославянским глаголом «мыть», оказывалось наряду с пострижением важнейшей частью обряда инициации. Но была и иная форма ритуального омовения, обозначавшаяся глаголом «купать». Последний связан с заимствованным у причерноморских ариев названием конопли и обозначал, следовательно, известный скифам обычай омываться под ее парами. У славян, впрочем, «купанием» уже очень быстро стало называться очищение погружением в открытый водоем («купель»). Связкой, однако, служило то, что и при этом обряде использовались пахучие травы. «Купание» являлось более важным ритуальным очищением, чем «мытье», и долгие сохраняло религиозный смысл⁷⁹⁷.

Другим способом обрядового очищения являлось умашение, обтирание тела и волос. Для этого могли использоваться разнообразные животные и растительные смеси («мазь»; «мазило»), но особенно растительное и молочное «масло» (слово прямо родственное). Для последнего это, кажется, было основное применение. Терминология маслоделия у славян развита слабо. Но при этом названия изготовителя масла («масляр»), приборов и сосудов для его приготовления («масленица», «масленик», «масленка») — праславянские. Кажется, это была сначала сфера сугубо ритуальная, не имевшая отношения к повседневному хозяйству. С другой стороны, для умашения могли использоваться и потреблявшиеся в пищу сало или жир («лой») ⁷⁹⁸.

Очистительные обряды имели огромное значение. Человек, приступающий к ритуалу, становящийся на грань между «святым» и повседневным миром, должен был обладать определенными качествами. Среди качеств внутренних с дославянских еще времен удержалось представление о необходимости «(благо)говеть» перед сверхъестественным. Это выражалось и в определенных внешних действиях — например, молчании и неподвижности перед святыней при совершении обряда жрецом. Отсюда позднейшее, в христианской уже культуре, обозначение поста «говеть». Почтение к богам, «набожность», относится, вероятно, к числу древнейших предписываемых славянской культурой добродетелей. В этом контексте следует понимать и ритуальное очищение. То же натираие, «мазание» жирами и маслами призвано было украсить человека перед божеством, придать ему черты «святого» мира, сделать его там своим. С этим можно связать происхождение славянского слова «лепый» — «красивый» (от первоначального значения «лепить» — «мазать»). Внешним признаком посвящения божеству у животных считалось белая голова или особенно белое пятно («звезда») во лбу. У человека этому соответствовала лысина, так что праславянское слово «лысый» обозначало то и другое. Спектр его значений включал «белый, светлый, священный». В ряде важнейших обрядов (в том числе посвячительных) человек мог стать «лысым» искусственно, обриваясь наголо или скрывая волосы⁷⁹⁹.

Противопоставление «священного» и «мирского» может рассматриваться как центральное для праславянской системы ценностей с религиозной, собственно «священной» точки зрения (основным «мирским» противопоставлением было «счастье-несчастье»)⁸⁰⁰. В рамках этой оппозиции «набожному» поведению противопоставлялось осквернение, профанация «святого». Осуждалось само отношение к «святому» как повседневному, обыденному, приравнивание его «к кости», к брэнному — «кощун». В появлении этого термина для обозначения религиозного проступка, насмешки иногда видят влияние иранцев. Как бы то ни было, древность и религиозный смысл этого славянского слова достаточно очевидны⁸⁰¹.

Реконструкция праславянской обрядности: календарные обычаи

С религиозно-мифологической картиной мира, естественно, теснейшим образом связан земледельческий календарь. Его основные составляющие являются изначально общими для различных славянских народов. Отчасти они восходят к индоевропейской эпохе. Есть,

однако, черты, восстанавливаемые с трудом или вовсе не поддающиеся восстановлению. Так, вполне очевидно, что в первобытную эпоху ключевыми персонажами календарных праздников являлись языческие жрецы. Однако материалы нового времени далеко не всегда позволяют распознать среди участников обряда их «заместителей».

Неделя славян, как и их индоевропейских предков, являлась семидневной. «Числительные» обозначения дней недели («вторник», «четверг», «пятница», а также примыкающая по смыслу «среда/среда») — древнейшие. Древние обозначения «первого», «шестого» и «седьмого» дней были утрачены гораздо позже, под влиянием христианской культуры. Отдельные дни недели могли, как и у германцев, считаться посвященными тому или иному божеству языческого пантеона. Так, четверг считался «Перуновым днем», а обрамляющие его среда и пятница ввиду названий женского рода могли соотноситься с женским божеством.

Календарь славян изначально был лунным, или пережитки лунного календаря долго сохранялись. Это очевидно и из самого названия «месяц», и из многочисленных припоминаний о лунном счете времени в народном быту. Однако реалии земледельческой жизни славян, как и других европейских народов, побуждали их больше внимания уделять солнцу. Основные праздники годового цикла, как уже говорилось, издревле, еще с дославянской поры, привязывались к дневному светилу, так что календарь славян с неизбежностью становился лунно-солнечным. Конечно, в первобытном обществе славян, в отличие от Греции или Италии, некому было проводить «календарные реформы». Потому переход от одних форм календаря к другим должен был являться длительным и неповсеместным. В разных «родах» в какие-то периоды могли господствовать разные принципы счисления года.

Именно это допущение позволяет лучше понять тот разноречивый в определении времени начала года, который чувствуется в славянском народном календаре. Как опять же упоминалось, у славян и у ряда других европейских народов, начало года колебалось от поворота солнца «на лето» в конце декабря до начала трудового цикла в марте. Последний вариант какое-то время на заре славянской истории преобладал, и славяне не раз обращались к нему позднее. Именно в связи с этим слово «яро» (изначально, видимо, — «год, новогодие») было перенесено на весеннее оживление земли и природы, дав в этом значении ряд праславянских производных⁸⁰². Вместе с тем даже в тех культурах, которые приняли «мартовское» начало года, праздничный земледельческий календарь начинался зимой. Зимние празднества, начиная с поворота солнца «на лето», как бы подготов-

ляли собственно начало земледельческого года и полевых работ⁸⁰³. Точно такой же разнобой, как в европейских народных календарях, мы видим и у различных племен Нуристана⁸⁰⁴.

Деление года на двенадцать месяцев опять-таки восходит к индоевропейской эпохе. Правда, не исключено, что протяженность месяцев всегда варьировалась от местности к местности и от года к году, определяясь наблюдениями и мнениями следивших за этим лиц — опять же как это было в языческом Нуристане⁸⁰⁵. Древнеславянские названия месяцев — сплошь «говорящие», имевшие конкретный смысл для древних селян, и в силу этого довольно текучие, различавшиеся у разных славянских народов. Есть, впрочем, и некоторые праславянские — как «сербень» (июль-август, месяц начала жатвы) и «листопад» (октябрь-ноябрь)⁸⁰⁶.

Деление на времена года в индоевропейскую эпоху еще не устоялось. До известной степени сбивчивым оставалось оно и позднее в славянской народной культуре — «лето» не очень четко отграничивалось от «весны». По некоторым мнениям, первоначально летом и считалась вся «теплая пора». Это соответствует воссоздаваемому исходному значению слова «лето» — «теплое, мягкое, благодетельное к земледельцу время». Однако в целом представления о «лете» как особой поре и, соответственно, о четырех временах года у праславян уже прижились и остались общеславянскими. В мифологической картине мира это время года соотносилось с югом, с южными ветром, полуднем, вообще с животворящей силой тепла⁸⁰⁷.

Однако вернемся к зиме, с которой, как сказано выше, начинался славянский праздничный год. В народном календаре нового времени обычаи и обряды, приуроченные в языческую эпоху к зимнему солнцевороту, рассредоточились по разным дням и перемешались. Однако все же ясен целый ряд черт, восходящих к языческим временам — в том числе и к праславянской эпохе.

Основной идеей празднества солнцеворота, поворота солнца на «лето», являлась победа огненного светила над силами косности и хаоса, злыми и опасными, которые властвовали над миром с начала зимы. При этом то, что совершалась эта победа посреди зимы, придавало празднованию дополнительной торжественности. С начинающимся увеличением длительности дня — первым предвестием летнего тепла — наступала пора и строить планы на грядущий год. Соответственно, совершались гадания и благотворные магические ритуалы. Они составляли другую важнейшую сторону празднования.

К празднику готовили специальную, только для этого случая, мучную трапезу. Праздничные хлебы или печенья разнились позднее у разных славянских народов, но само их изготовление было обще-

славянской чертой. Исходной формой был, вероятно, большой округлый хлеб⁸⁰⁸. Этим трапеза, однако, не ограничивалась. У всех славян сохранились следы животных жертвоприношений к празднику. Откармливали и забивали для ритуальной трапезы разных домашних животных, но чаще всего (и повсеместно у славян) свиней⁸⁰⁹. Свинья не обретаётся среди священных животных древнеславянской религии, но ее дикий «двойник», кабан, у славян особо связывался в раннее средневековье с солнечными божествами⁸¹⁰.

Общеславянским был и обычай заносить в дом последний сжатый сноп и рассыпать по полу солому (или сено). Это был важнейший ритуал, обеспечивающий плодородие в наступающем году. Своеобразной кульминацией магических действий являлся обряд, составные части и формулы которого почти буквально совпадают почти у всех славянских народов. Глава семьи (изначально родовой жрец?) прятался за внесенным в дом снопом (иногда за обрядовым хлебом) и спрашивал домочадцев, видно ли его. Они отвечали, что не видно. Тогда хозяин произносил благопожелание — «чтобы в наступающем году так же его не было видно и в поле за поднявшимися хлебами»⁸¹¹.

Кульминацией же всего празднования являлись зажжение ритуального костра, на котором сгорало специально заготовленное полено. О древнеевропейском происхождении и возможных корнях обычая сжигать «рождественское дерево» говорилось выше. У славян этот обычай сохранился на Балканах, где сохранялось и древнее название полена «бадняк». Дерево или полено, которое чествовали в начале праздника как живое, в итоге подвергалось ритуальному сожжению. Последнее знаменовало переход от прошлого к будущему, от старости к обновлению, от косной зимы к плодородному лету. Огонь ритуального костра наделялся магическими свойствами. Верили, что он отгоняет злых духов, а пепел с него использовался в качестве своеобразного волшебного «удобрения»⁸¹². Здесь явственно видны следы мифа о победе небесного божества над противником, воплощающим гибельные, но и животворящие силы потустороннего мира. Из останков сожженного небесным огнем «старого бога» рождается новая жизнь.

Другие важные ритуалы были связаны с почитанием воды. Ей приносили особые жертвы ради будущего блага. Самую важную роль вода играла в гаданиях, которые совершали девушки, пытаясь определить будущего суженого или время выхода замуж. Общеславянский, наиболее распространенный ритуал такого гадания — когда девушки бросали в воду зерна или металл (расплавленное олово, перстни и т. д.). Будущее при этом определялось по пению гадающих или по иным признакам. Этот ритуал во многом совпадает с теми

жертвоприношениями воде, которые совершала вся семья ради будущего процветания. Возможно, изначально это был один и тот же обычай⁸¹³.

Неотъемлемая составная часть «святочных» обычаев всех славян — обход домов ряжеными. В позднейшей славянской традиции повсеместно сохранились три варианта «святочного» гостевания. Первый — полазничество. Полазником именовался первый гость, посетивший дом после начала празднования. По тому, кто это будет, гадали о будущем годе. Приход полазника ожидался и обставлялся различными ритуалами. Есть предположение, что изначально в роли полазника выступало загоняемое в дом животное (скорее всего, овца). Люди-полазники в новое время часто рядились в животных⁸¹⁴.

Вторым вариантом являлось колядование — ночной обход домов детьми, молодежью, иногда ряжеными с песнями-благопожеланиями. В колядках семейству сулился богатый урожай и иной прирост — в случае, если хозяева одарят колядующих. В противном случае колядующие грозились разнести или проклясть дом. С колядованием были тесно связаны часто ночные же шествия ряженных — в новое время, впрочем, обычно совершавшиеся отдельно. Ряженные разыгрывали сложные ритуальные представления, также имевшие в древности магический смысл⁸¹⁵. Наиболее распространены у всех славян были личины, изображавшие священных домашних животных, воплощавших плодоносящие силы природы, — коня, козла, быка. Не исключено, что в глубокой древности эти животные действовали в обряде непосредственно, например, на коне благожелатель въезжал в дом. Впрочем, надо отметить и то, что при всей распространенности ни одна из этих «масок» не известна всем славянам⁸¹⁶. Довольно распространено было при ряжении переодевание мужчин в женщин и иногда наоборот⁸¹⁷.

Некоторые мотивы, а иногда и словесные формулы в славянских колядках, судя по совпадению у разных славянских народов, очень древнего происхождения. Это, прежде всего, разные по форме пожелания «жита», богатого урожая⁸¹⁸. Ярким общеславянским образом колядной поэзии является упоминаемое в зачинах огромное плодоносящее дерево. Исходно, вероятно, оно понималось как связующая ось мира, по которой к хозяину дома сойдет призываемый бог-покровитель, обеспечивая богатство и плодородие⁸¹⁹. К праславянской эпохе восходит ритмика и многие особенности исполнения колядок у большинства славянских народов⁸²⁰.

И полазничество, и ряжение, и колядование — следы, возможно, одного и того же обычая, тождественные в самых своих корнях. Члены ритуальных союзов, — в основном неженатая молодежь, —

объединяясь для празднования, как бы перевоплощались во властвующие праздничными ночами сверхъестественные силы. Эти силы соотносились и с божествами (в их животных обликах), и с потусторонними духами, и с духами предков. Идея почитания последних, их незримого присутствия на земле в ночь празднования подспудно проходит через все обычаи солнцеворота. С умершими, с существами из иного мира соотносятся и священное дерево, и ползник, и диковинные личины ряженных.

Силы иного мира могут быть благи к людям, которые уважают их и откупаются от них, даруя им хотя бы символические подношения, но могут и причинить вред. Можно не сомневаться, что в праславянской древности (да иногда и позднее) дурные пожелания скупым хозяевам со стороны ряженных и колядующих были отнюдь не пустыми угрозами. В то же время поворотом солнца на лето завершался короткий период в году, отведенный для буйства потустороннего, а в древности и для всевластия мужских и женских «тайных» союзов⁸²¹.

Однако в связи с переносом нового года на весну именно ее приход становился логичной кульминацией новогоднего цикла. Исконно в первобытном европейском календаре начало весны связывалось с мартовским равноденствием. Некоторые зимние обряды дублировались в мартовские дни. Относилось это и к ряжению. У всех славянских народов к встрече весны приурочены шествия ряженных, причем некоторые их маски общеславянские. Это относится к животным маскам, отмеченным и в зимних обрядах, — тура/быка, коня/кобылы, медведя. Их устойчивость даже наводит на мысль об их появлении именно в весеннем празднестве. Как уже говорилось, в глубокой древности животным маскам могло предшествовать непосредственное участие животных в обряде. В весенних действиях ряженных более или менее явно присутствовали эротические мотивы, что являлось как обычным для них нарушением табу, так и магией плодородия⁸²².

При всем сходстве весенние и зимние шествия ряженных имели и существенное отличие. Зимой ритуальные союзы, воплощавшие разнузданные и могущественные силы «иного мира», оставались в своем праве, и бесчинства их, действительные или обрядовые, оставались без воздаяния. Весной так длилось лишь до поры. Кульминацией обряда становилась инсценировка смерти и воскресения мужского божества, воплощающего животворящие силы. Вождь («царь») ряженных при этом убивался, нередко ими самими. Затем являлся новый, как бы «воскресший» вождь (не исключено, что в этой роли издревле выступал настоящий племенной вождь-владыка), и ряжение завершалось. Конечно, в ритуалах нового времени этот древний обы-

чай уже не уцелел непосредственно. В христианскую эпоху убийство только инсценировалось, а то и заменялось сожжением чучела или какого-то иного предмета. Однако даже в последнем случае в фольклоре, в том числе в обрядовых песнях, нередко сохранялась память о древней сущности происходящего. С другой стороны, уже в глубокой древности убиение человека могло заменяться животной жертвой. В роли жертвы выступали священные животные — тур (бык) или медведь. Отсюда инсценировки «убийства» соответствующих масок в новое время.

В наиболее чистом виде пережитки древнего ритуала сохранились у южных славян, особенно у болгар с их «кукерскими» игрищами. У северных (восточных и отчасти западных) славян мужская жертва позднее заменилась женской, а затем — уничтожением чучела или «одежды» женского божества, воплощающего зиму и смерть. Однако характерно, что даже в этих случаях нередко у чучела был мужской спутник-ряженный или двойник, а то и изображался женский персонаж переодетым мужчиной⁸²³. Все это остатки более древнего ритуала, на взгляд современного человека мрачного, но для первобытных предков важного и даже радостного. Целью его было обеспечение плодородия полей и всей природы через щедрую жертву Земле. С другой стороны, жертва воплощала небесного бога (Солнце или Перуна), гибнущего в борьбе с силами нижнего мира, но воскресающего, причем в лице своего «потомка» — священного вождя. Мать-Земля в этом неразрывном мифологическом и обрядовом единстве выступала разом как дарительница и губительница, порождающая и погребаящая в себе людей и богов.

Все остальные обрядовые действия, связанные с встречей весны, являлись своеобразным обрамлением основного ритуала и нацелены были на то же самое — обеспечить плодородие, добрую погоду, хороший урожай в будущем. Этому посвящались магические заклинания и благопожелания, которыми сопровождалось празднование. Они известны всем славянским народам, хотя приурочиваться могли позднее к разным дням календаря⁸²⁴. Другим магическим действием, призванным обеспечить высокий урожай, «дотянуться до неба», являлись ритуальные прыжки, подсакивания. Нередко они становились частью обрядовой пляски, но могли совершаться и сами по себе. В обряде встречи весны они были важным действием, но совершались и позднее⁸²⁵. С улучшением погоды прыжки могли заменяться, с одной стороны, кувырканием или катанием по ниве, с другой — качанием на качелях. В основе последнего действия, типично славянского, лежала та же самая идея — «дотянуться до неба». Качание, известное большинству славянских народов (отметим, что прыжки, в той

или иной форме, — всем), продолжалось до начала или даже середины лета⁸²⁶. С другой стороны, подобно летним прыжкам через огонь, качание на огромных древесных качелях было в древности действием рискованным, содержащим элемент вызова и возможной жертвы божеству. На это указывает, в частности, и южнославянский миф о том, что качели сотворил бог-Солнце, чтобы унести на небеса пригласившуюся ему девушку⁸²⁷.

Наконец, еще одним совершавшимся при встрече весны и позднее, вплоть до начала полевых работ, магическим действием являлась имитация пахоты и сева. Земледельцы «обрабатывали» землю настоящим плугом или бороной, либо возили их, разбрасывали по двору или полю немного зерна, либо просто золу, предвещая грядущую страду. Наиболее распространен обряд «опахивания» села кругом, иногда с заходом во дворы. Ему придавался различный, в том числе обережный, защитный смысл. Многие указывают на то, что в древности обряд совершали члены ритуальных или «тайных» союзов — мужских и женских, — и он был запрещен для непосвященных. Во всяком случае, ритуал обычно совершался людьми определенного пола и возраста либо с четким распределением обязанности между полами. В упомянутых же кукерских играх болгар, к примеру, «сев» производили ряженные непосредственно перед убийством «царя». Почти повсеместно распространена связь опахивания села с культом близнецов. Близнецы-люди участвовали в опахивании, пахали на близнецах-волах, приносили в жертву Земле двойню черных петухов⁸²⁸. Почти наверняка изначально опахивание было женским «тайнством», напоминанием о тех временах, когда весь круг земледельческих работ оставался в руках женщин. В праславянском обществе женщины уже не могли возделывать землю, но отмечали свою особую связь с ней символическим началом пахоты. Именно как женский ритуал, настрого запретный для мужчин, правда, уже без жесткой временной приуроченности, опахивание долго сохранялось у восточных славян.

Наряду с магией плодородия была у праздника встречи весны и другая сторона. Это была пора окончательного подведения итогов минувшего года, в том числе разного рода посвятительных обрядов, отмечавших взросление молодых членов общины. С наступлением нового года они переводились в новые половозрастные группы — подростки вступали в молодость, молодожены во взрослую жизнь. Ритуал включал посвятительные испытания новичков, одаривание ими старших и завершался обрядовой трапезой⁸²⁹. С другой стороны, посрамлению подвергались те совершеннолетние, кто не вступил в брак в минувшем году. Особенно доставалось незамужним девуш-

кам. Почти общеславянским являлся обычай привязывать им колодку, брусочек или даже бревно, освобождая только за выкуп⁸³⁰.

Наказание неженатых парней и нередко принуждение их к сговору было важной частью специфически женских обрядов, совершавшихся в основном девушками и молодыми женщинами. Своеобразные женские ритуальные «сестричества» играли немалую роль в главном весеннем празднике. Они устраивали собственные собрания, вначале закрытые для мужчин, совершали магические ритуалы, исполняли благопожелания. Лишь к концу ритуала могли быть призваны холостые, чью судьбу на следующий год надлежало определить⁸³¹. Весь новогодний цикл празднования проходил под знаком соперничества, состязания половозрастных (реже кровнородственных) групп⁸³². Иногда обрядовое противостояние юношей и девушек кульминировало в центральном жертвоприношении (в христианскую эпоху — в его имитации). Не исключено, что изначально жертвоприношение совершалось именно женщинами, служительницами Богини-Матери по определению.

Из других общеславянских составляющих празднования встречи весны следует назвать праздничную трапезу. У разных славянских народов нового времени она различалась (что было связано, в том числе, с разницей постных правил христианства), но готовившиеся кушанья всегда воспринимались как ритуальные⁸³³. Большую роль в ритуалах встречи весны играли обрядовые огни и костры. Священному огню придавались магические и обережные свойства⁸³⁴.

Встреча весны открывала период подготовки к весенним полевым работам. Первой реальной пахоте и севу предшествовали разнообразные обрядовые действия. Не исключено, что ритуалы нового времени являлись остатками древнего празднования дохристианской эпохи, разнесенного на долгий период великопостным календарем⁸³⁵. Основное содержание этих ритуалов — магия плодородия. Наряду с уже упоминавшимся качанием на качелях, общеславянским повторяющимся весь период перед весенней страдой (и во время ее) обрядом было хлестанье друг друга ветвями или прутьями. В христианскую эпоху чаще всего использовалась верба — не исключено, что и в дохристианскую тоже. Хлестали друг друга юноши и девушки, сопровождая это благопожеланиями, хлестали также скот. Рано распустившаяся ветвь должна была принести плодородие и силу⁸³⁶.

Совершались разнообразные обряды-обереги, призванные защитить поля и скот от сил дикой природы. Наряду с обычными магическими действиями (заклинания, очерчивание кругов, катание по ниве и т. д.) встречаются и жертвоприношения Земле (например, закапывание еды)⁸³⁷. Особое место занимали обереги, связанные с верой

в защищающую силу воды. Их с этим периодом схода снегов связано особенно много⁸³⁸. Среди обрядов же, связанных с водой, выделяется магический ритуал взаимного обливания с благопожеланиями, совершавшийся нередко одновременно с хлестаньем⁸³⁹.

Особыми ритуалами сопровождался первый выгон скота на пастбище. Скот выгоняли с разного рода магическими действиями — в том числе с хлестаньем на удачу. В день выгона скота общинники со своей животиной совершали торжественный обход полей, которому тоже придавался магический смысл. Включал праздник первого выгона у всех славян и ритуальную трапезу пастуха, специально для него приготовленную⁸⁴⁰.

Весенний праздничный цикл, несомненно, уже в праславянскую эпоху включал ритуальное пение и танцы. Общие для славян мотивы, повторяющиеся в песнях названных празднеств, — призыв «отомкнуть» весну/Землю, пробуждение обогретой лучами Солнца, небесным теплом Земли. Подобным призывам, несомненно, в глазах призывающих придавалась заклинательная сила⁸⁴¹. Высказывалось предположение, что ритмика общеславянской «первой» весенней песни, «выкликания» весны, отразилась во встречающемся у разных народов ритмическом мотиве, известном по русской песне «Просо». На этом основании и сам древнейший ритуал воссоздается как игровое действие, сопровождаемое пляской. Впрочем, сам мотив в новое время уже был приурочен у разных славянских народов к разным обрядам, от зимнего колядования до жатвы, и содержание положенных на него песен совершенно разное⁸⁴².

Если зима была временем вторжения сил иного мира в повседневную жизнь людей, то весна, пора входящего в силу Солнца, становилась и временем прощания с духами усопших, проводов их обратно в потусторонний мир. Потому заупокойный культ, поклонение умершим, занимал важнейшее место в весенней обрядности. Соответствующие ритуалы, приуроченные к разным дням (далеко не только к христианским праздникам и дням поминовения), сохранялись в новое время у всех славянских народов. По-видимому, уже в древности для чествования «дедов» отводился не конкретный день, а весь весенний период, вплоть до наступления лета. В эту пору совершались поминальные трапезы на могилах, для покойных закапывалась, разбрасывалась или пускалась по воде пища. Впрочем, почитание «дедов» было неотделимо от почитания божеств, и сами жертвы им напоминали жертвование съестного Земле. Нередко при поминовении умерших возносились моления стихиям и небесным светилам. Совершались и обережные действия, призванные защитить живых от опасности соприкосновения даже с благожелательными мертвыми⁸⁴³.

Завершало же весенний период чествование опасных покойников («навей», позднее «навок-мавок», «русалок»), не оставивших потомков либо умерших без погребения, а потому опасных для живых. Смысл празднования, знаменовавшего наступление солнечной, «полуденной», летней поры, расцвет природы и окончательное прощание с потусторонним, естественно, не ограничивался этим. Но идея почитания мертвых была изначальной и основной, что отразилось в позднейшем названии праздника. Слово «русалии» восходит к названию римского поминального праздника, розалий, и именно оно в некоторых славянских языках породило новое имя для «навей», «навок» — «русалки». С другой стороны, через идею леса и воды как дорог в потусторонний мир поминальный праздник вполне естественно увязывался с летним культом вод и растительности⁸⁴⁴.

Прелюдией к празднованию проводов весны и встречи лета являлось украшение домов, хозяйственных построек, людей зеленью, иногда начинавшееся задолго до самого празднества. У некоторых славянских народов этот общеславянский обычай с веками принял форму чествования священного дерева или ряжения в дерево⁸⁴⁵.

Опасные силы потустороннего мира, выходившие в мир людей при уходе зимы, представлялись, как и в других обрядах, ряжеными. Однако шествия на рубеже весны-лета имели свои яркие особенности. Здесь не было вычурных масок — участники обряда украшались зеленью или просто пышно наряжались. Существовало четкое разделение по половозрастным группам. Юноши и девушки у большинства славянских народов совершали отдельные шествия. В центре обряда — как правило — было шествие девушек. Участники ритуала «дружинами» обходили поля, иногда и дворы, распевая магические благопожелания и получая откупные подарки от односельчан. В случае встречи «дружин» из разных общин могли произойти настоящие, до смерти, побоища (что отмечено у южных славян еще в новое время). Перевоплощение в «навей» мыслилось как опасное и могло завершиться жертвоприношением иному миру. Последнее отразилось у восточных славян как «похороны» русалки (Костромы, Весны), у чехов — как имитация убийства праздничного «короля», главы юношеского шествия. Однако немногим менее древним и довольно распространенным был и обряд выкупа, который семья платила за предводителя или предводительницу шествия ее спутникам. Могло жертвоприношение заменяться, как в зимних обрядах, и уничтожением священного дерева. Тем самым человек как бы не отдавался навям. Они удалялись к себе с иными приношениями⁸⁴⁶. Притом что в основе будущих русалий лежало поклонение неупокоенным, положительный смысл всего праздника составляла именно сельскохозяй-

ственная магия. Действия обходчиков были направлены на защиту полей и всего хозяйства от враждебных сил, на обеспечение плодородия. Благословение будущего урожая от имени опасных мертвецов, разумеется, обретало особую силу.

С магией плодородия, в конечном счете, была связана и другая сторона проводов весны. Этот праздник служил прологом к летним, немаловажную часть коих составляли предбрачные игрища молодежи. Достигшие брачного возраста юноши и девушки свободно, презрев налагаемые общинным законом запреты, общались между собой, подбирая пары. Обход полей сопровождался танцами молодежи, которым также иногда придавался магический смысл. Отмечен обычай «выкупа» девушек у ряженных или просто у юношей села. Наконец, завершалось празднование у ряда славянских народов совместным пиршеством молодых людей⁸⁴⁷.

Из ритуалов раннего лета, не приуроченных к конкретному дню, важнейшим являлся обряд вызывания дождя. Как уже говорилось, он в основах своих древнее самого славянства, имея немало европейских параллелей⁸⁴⁸. Лучшее всего ритуал сохранился у южных славян, но отмечен у всех славянских народов. Первоначальный его смысл воссоздается именно благодаря южнославянским ритуалам. В ходе обряда девушки или молодые женщины, воплощавшие богиню Додолу, Пеперуну, то есть оплодотворяемую своим небесным супругом Додолом-Перуном Землю, обливали друг друга водой. Не исключено, что на каком-то этапе ритуал сопровождался человеческим или животным жертвоприношением (в историческое время в жертву иногда приносили «гадов»). Это должно было призвать живительный дождь и обеспечить плодородие полей. Песни-заклинания, певшиеся при исполнении ритуала, хотя и не совпадают у разных народов (а у многих и оторвались от обряда), все же содержат общие мотивы. Среди них — отправление некоего посланца на небеса, который должен призвать, принести на землю дождь, либо обещание небесным силам даров в обмен на дождь⁸⁴⁹.

Единственный крупный летний праздник праславян был приурочен к летнему солнцестоянию⁸⁵⁰, как и у всех европейских народов. Это был праздник середины лета, высшей точки цветения природы, плодородия, ожидания урожая. С другой стороны, поворот солнца «на зиму» был сопряжен с тревожными ожиданиями, которые призвано было погасить и отвлечь обрядовое буйство.

Ночь на солнцеворот считалась временем опасным, порой разгула демонических сил и злого колдовства, но и благоприятной для разного рода магических действий. В эту ночь у всех славян было принято собирать целебные, вредоносные и просто «волшебные»

травы. Занимались этим делом в основном женщины, и недаром в фольклоре христианской эпохи «купальская» ночь воспринималась как время шабашей и особой силы ведьм. Не исключено, что в древности сбор трав относился к тайным обрядам женских союзов, закрытым и опасным для непосвященных. Особенно славился в славянских поверьях мифический цветок папоротника, распускающийся якобы в ночь праздника и приносящий нашедшему богатство и удачу. С представлением об особой силе магических действий в ночь солнцеворота связаны многочисленные хозяйственные приметы, к ней приуроченные у разных славянских народов. Для защиты от вредоносной магии в ночь праздника использовались разнообразные обереги⁸⁵¹. Важнейшими среди этих оберегов являлись изготовленные из собранных растений венки, которыми украшали-«защищали» и себя, и жилище. Венки — важнейший атрибут «купальской» обрядности у славян. С ними совершались самые разные магические и ритуальные действия⁸⁵².

Венки могли использоваться, в частности, и при гаданиях. Летний солнцеворот, как и зимний, считался подходящим временем для гаданий о будущей судьбе. Главной темой девичьих (как и зимой) гаданий у всех славянских народов являлось замужество. Способы гаданий были разнообразны. Среди них особенно распространено бросание венков или иных предметов в воду (реже — бросание венков на дерево или стержу)⁸⁵³.

Как и другие народы Европы, славяне разжигали в праздничную ночь большие костры, и молодежь прыгала через них. Этим прыжкам приписывалась очищающая сила — прыгнувший, соприкоснувшийся со священной стихией и избежавший смерти, считался «чистым», оздоровленным, способным к вступлению во взрослую жизнь. Это напоминает прохождение через огонь во многих посвятительных обрядах других народов. От праздничных костров в тех же очистительных целях зажигали факелы, с которыми обходили или обегали хозяйство. Вокруг костров танцевали и пели⁸⁵⁴. Купальские песни разных славянских народов имеют общий звукоряд, сближают их и некоторые другие особенности исполнения (например, так называемое «гукание»). Это подтверждает очень древнее происхождение праздника и изначальное родство связанных с ним славянских песенных традиций. Однако «общеславянских» купальских песен практически нет⁸⁵⁵.

Гуляния и игрища молодежи в «купальскую» ночь выглядели на взгляд позднейшей цивилизации весьма откровенно, даже разнузданно. Вероятно, они и вправду напоминали в древности оргию — во всяком случае, кое-где вплоть до нового времени ночь эта

слыла «ночью любви»⁸⁵⁶. Однако в языческой культуре это было не разрушение, а утверждение семейно-общинных устоев. Внешне нарушая их, соединяясь с возлюбленными по своему выбору, молодежь окончательно определяла пары для заключения чинных браков по осени, после страды. Во время этих же игрищ, с другой стороны, могли совершаться и браки умыканием — также признаваемые в итоге общиной. Обнажение, любовные песни, совместные танцы и сам уход в поля до утра — все это было частью вполне законного и устоявшегося за тысячи лет ритуала.

Важнейшей составляющей празднования являлось ритуальное купание, совершавшееся в ту же праздничную ночь. Ему приписывались те же целебные и очистительные свойства, что и прыжкам через костры⁸⁵⁷. В «купальскую» ночь человек очищался перед летне-осенней страдой и последующей свадебной порой. Именно большая роль воды в обрядах летнего солнцестояния уже в христианскую эпоху способствовала усвоению названия праздника «Купала»⁸⁵⁸.

Праздничные ритуалы и игрища продолжались еще на протяжении недель после летнего солнцестояния — до начала жатвы, которую праздник должен был «подготовить»⁸⁵⁹. Рубеж между «купальскими» и не приуроченными, разумеется, к конкретному дню жатвенными обрядами полагало животное жертвоприношение. Оно сохранилось у разных славянских народов и совершалось в новое время кое-где в середине лета, а где-то — в начале жатвы. Наиболее распространено жертвоприношение петуха, которое и следует считать древнейшим. Петух — солнечная священная птица — воплощал плодородие полей. С этим связаны обычаи закапывания его останков после ритуальной трапезы и кропления земли или участников обряда жертвенной кровью⁸⁶⁰.

Жатва являлась не только важнейшим хозяйственным делом, но и растянутым ритуалом, призванным сберечь урожай и обеспечить плодородие полей на будущее. Начало и особенно завершение жатвы у славян отмечены разнообразными магическими действиями. Жатвенные обряды открывали в то же время ряд характерных для осени и начала зимы женских ритуалов. Жатвой занимались замужние женщины, а для мужчин это действие считалось запретным. У большинства славянских народов сохранился хотя бы в пережитках обычай «выкупа», который должен уплатить за себя жницам случайно зашедший на поле прохожий, а то и хозяин участка. Особенно пышно, как уже сказано, справлялось завершение жатвы — «дожинки». Основную роль в обряде играл последний сноп, который украшали и чествовали. Последние несжатые колосья на поле оставались в качестве жертвы («бородки») жатвенному духу в об-

лике козы/козла (позднее же у восточных славян, как говорилось, — Велесу). Видимо, именно к дожинкам была изначально приурочена и ритуальная женская пляска «на урожай», позднее у некоторых народов перенесенная на встречу весны⁸⁶¹.

При достаточно бедной жатвенной обрядности внимание исследователей давно обратило на себя богатство жатвенной народной поэзии. При этом жатвенная поэзия — наиболее «праславянский» из всех календарных циклов. Многие ее черты — как музыкальные, так и сюжетно-текстовые — являются общими для всех трех групп славянских народов⁸⁶². Базовые интонации и целые мелодии жнивных песен, характерное «гукание», использование в песнях повторов и припевов восходят к общеславянской эпохе. Более того, мелодии, интонации и приемы жнивных песен оказываются первичными по отношению к веснянкам, колядкам, отчасти к свадебной поэзии. Все эти песенные циклы — уже в отдельных, более поздних славянских традициях — перекликаются с общеславянскими жатвенными напевами, повторяют их⁸⁶³.

Объяснение подобной архаичности жнивных песен лежит на поверхности. Жатва была единственной земледельческой работой (и единственным земледельческим обрядом), оставшимся всецело в руках женщин. Соответственно, она приобрела характер своеобразного женского таинства. С этой точки зрения жатва, естественный итог трудового года, превратилась в кульминацию и женских обрядовых действ, сопровождавшихся пением и танцами. Поскольку песни годового цикла как минимум в относительном большинстве случаев складывались и исполнялись женщинами, постольку жатвенный цикл оказался главным, исходным, став образцом для всех остальных. По этой же причине он оказался и наиболее устойчивым.

В жнивных песнях вполне выражена идея жатвы как женского, недоступного и запретного для мужчин священнодействия. При этом отношение к мужчине в общеславянском пласте жатвенной поэзии двойственное. С одной стороны, мужчина — это жених, муж, любимый, встречу с которым жница ожидает по завершении жатвы, на краю поля⁸⁶⁴. С другой стороны, постоянно повторяется и образ мужчины как захватчика, угнетателя, который воспользуется плодами труда жниц. Хотя в историческое время это «пан», «хозяин», что, конечно, связано с реалиями средневековья⁸⁶⁵, но сама тема явно общеславянская, а значит, гораздо древнее. Она перекликается с обычаем выкупа, который тот же самый «хозяин» должен выплатить, чтобы избежать наказания со стороны жниц за нарушение их таинства. Наказание в праславянской древности могло быть самым

суровым (следует помнить, что жницы были и вооружены — серпами). В жнивных песнях сталкиваются две схемы взаимоотношений мужчины и женщины. В первой схеме (ожидание встречи с любимым) жатва — тяжелая, но почетная миссия, возвращения женщины с которой мужчина ждет так же, как она его возвращения, скажем, из воинского похода. Во второй, более поздней по происхождению, жатва — оставленная женщинам тягостная часть работ, главными исполнителями и господами которых считают себя мужчины. В то же время жатва — способ выправить положение, напомнить о подлинном месте женщины, о ее священной связи с землей, о том, чьим правом на самом деле является добывание «жита».

Устойчивые обороты жатвенной поэзии рисуют идеализированный образ страды. «Молодые жены» с «черными очами», вооруженные «золотыми серпами», на «широкой ниве» убирают «белую пшеницу». Их освещает «ясное солнце»⁸⁶⁶. Последнее — один из наиболее частых персонажей жатвенной поэзии. Песня жницы часто строится как диалог с Солнцем. Она упрекает божественное светило, что то рано встает и поздно заходит. В жнивных песнях разных славянских народов сохранился призыв к Солнцу заходить быстрее: «Солнышко, заходи!» Картина захода солнца, радостная для завершающих работу на закате жниц, — также общеславянский мотив⁸⁶⁷.

Осень после завершения уборки урожая была порой свадеб, и в обрядах этого периода большую роль играли женщины — как устроительницы и непосредственные участницы. У разных славянских народов отмечены в осенне-зимний период закрытые для мужчин вовсе или проводящиеся преимущественно женщинами ритуалы. Видимо, в глубокой праславянской древности это был период священнодействий женских ритуальных союзов, в том числе собственно ведьм. Кое-где прямо сохранились «ведьмовские» и защитные от ведьм зимние обряды. Связаны старинные священнодействия были с культом верховной богини. Недаром у некоторых славян на этот период падает специальное чествование-задабривание мыши — ее священного животного⁸⁶⁸.

С другой стороны, с конца осени выходили из тени и мужские военно-ритуальные братства, связанные с культом волка и отчасти медведя. Начало зимы считалось временем господства опасных для человека природных и потусторонних сил, особо мощного колдовства. Для отвращения опасности (и вполне реальной, от голодных хищников) община прибегала к магическим средствам — в том числе к одариванию «волков»-людей. Общеевропейский «волчий месяц» (изначально конец ноября — декабрь) известен и у славян. В течение этого времени ряженные «волки» обходили общины, собирая

дары с непосвященных соплеменников. Наряду с этим совершались и другие обряды, призванные почтить волка или медведя. К хищникам обращали мольбы и заклинания, «приглашали» их к трапезе. В народных культурах нового времени шествия «волков» и приглашения хищников (или иных демонических сил) к трапезному столу могли совершаться в разное время, вплоть до весны. Обряды новолетия включали проводы или изгнание приглашенных враждебных духов — часто воплощаемых ряжеными. Все эти действия явно отражают древний, к индоевропейской старине восходящий обычай⁸⁶⁹. Разгулом «тайных» союзов завершался праздничный год — и они становились прелюдией к повороту солнца «на лето», началу нового новогоднего цикла.

Реконструкция праславянской обрядности: семейные традиции

Семейная обрядность славянских народов также имеет праславянскую основу, поддающуюся восстановлению. Все основные обрядовые комплексы — родильный, свадебный, погребальный — убедительно воссоздаются уже для праславянской эпохи.

Ритуальная подготовка к рождению ребенка начиналась еще до его зачатия. Подобно любому патриархальному обществу, славянское, как правило, отдавало предпочтение рождению мальчиков. С этой целью совершались всевозможные магические действия. О поле будущего ребенка гадали по цвету или выражению лица беременной женщины, а особенно по форме живота. «Угловатый» живот считался признаком будущего появления мальчика, круглый — девочки. Важной составляющей дородильных ритуалов было скрывание беременности от посторонних, особенно от «злых» и уродливых, по мнению семьи, людей. Страх глаза или «подмены» ребенка враждебной демонической силой пронизывал всю родильную обрядность первобытной (и позднейшей) Европы. Беременность оставалась как бы тайной до самого последнего момента, когда семья призывала на помощь бабу-повитуху⁸⁷⁰. Нежеланных новорожденных («лишних» девочек, уродов, незаконных), как и у других первобытных народов, могли убивать⁸⁷¹.

В «историческое» время в роли бабки выступала старшая, опытная женщина, далеко не обязательно родственница или свойственница роженицы. Однако на заре славянской истории, в эпоху патриархальных большесемейных общин, бабка могла быть только старшей родственницей. Это вполне отражается и разбросом старейших значений славянского слова «баба/бабка» — «старуха», «повитуха»,

«старшая родственница, бабушка». Роды в новое время обычно проходили дома, однако у восточных и южных славян сохранились пережитки обычая рожать в нежилом помещении. Для этого устраивалось из соломы специальное «ложе». Последнее слово означало, видимо, первоначально в славянском языке именно «постель» роженицы, а также, что характерно, матку и плаценту. Сам родильный ритуал в своем древнейшем виде состоял — помимо вполне рациональной помощи роженице — из магических действий двух родов. С одной стороны, с началом схваток в доме развязывали все узлы, раскрывали двери, распускали волосы, расстегивали или разрезали застёжки и т.д., призывая так же «раскрыться» материнское чрево. С другой стороны, у всех славян сохранились те или иные пережитки т.н. кувады — «участия» мужа в родах через подражание родильным мукам или колдовскую поддержку роженицы. Не вызывает сомнений, что это остатки еще живого в праславянскую эпоху обряда. Когда роды завершались, за этим также следовали ритуальные действия, связанные с верой в волшебные свойства пуповины и последа (плаценты). Послед, как правило, закапывали в землю. Пуповину также могли закапывать и бросать в поле, а могли и сохранять. Обязательно сохранялась «рубашка» — ребенок, родившийся в ней, считался особо благополучным, наделенным магическими дарованиями. Обряды, связанные с пуповиной и плацентой, являлись первой стадией приема новорожденного в мир живых, «настоящих» людей, к каковым «дитя» не относилось до самого именнаяречения⁸⁷².

За родами следовал период очищения, в течение которого роженица пребывала дома в частичной изоляции от внешнего мира. С одной стороны, это объяснялось боязнью глаза. С другой стороны, как соприкоснувшаяся в момент не вполне объяснимого возникновения новой жизни с «иным миром», сама роженица считалась нечистой и опасной для окружающих. В этот период доступ к ней был открыт для старших родственниц и свойственников, являвшихся с угощением. В древности, очевидно, эти трапезы после первых родов символизировали полноценный прием роженицы в число женщин, а в последующих случаях подтверждали принадлежность к ним⁸⁷³.

Важнейшим обрядовым действием, принятием новорожденного в мир живых, являлось именнаяречение. Совершалось оно нередко еще в течение очистительного периода, так что мать практически не принимала в нем «официального» участия. Главным действующим лицом обряда являлась повитуха, которая распоряжалась самим ритуалом и устраивала завершающую его торжественную трапезу. Давалось либо имя в честь родственников (как правило, уже умерших), либо, если требовалась особая защита от демонических сил, имя-оберег

защитного характера. Последнее могло само являться «нечистым» (например, древнерусские Упырь, Тугарин и пр.), тем самым защищая ребенка от «подмены», побуждая враждебных духов принять его за «своего». В тех же целях для наречения ребенку имени могли приглашать первого встречного. В нормальной ситуации имя нарекала та же повитуха, но с развитием патриархальных устоев имя мальчикам стали нарекать отцы или будущие воспитатели-мужчины. Имя и обстоятельства его наречения представлялись неразрывно связанными с будущей судьбой человека. Славянское обозначение этого ритуального действия «наречь» означает как «дать имя, назвать», так и «предсказать, предрешить»⁸⁷⁴.

В течение первого года жизни ребенка, когда опасения «подмены» и глаза сохранялись, он был окружен многочисленными табу, оберегами, магическими ритуалами, призванными защитить его от злых сил⁸⁷⁵. Среди обрядов этого рода весьма интересен сохранившийся у восточных славян обычай «перепекания» больного ребенка — трижды всовываемого на лопате в теплую печь. Обряд явно символизирует временную смерть и новое рождение, прямо перекликаясь со сказками, в которых детей пытается отправить в печь на лопате старуха-ведьма (Яга), воплощающая силы загробного мира. В свой черед, этот широко распространенный по всему миру сказочный мотив напрямую связан и с посвятельными испытаниями подростков, каковые изначально и описывала сказка⁸⁷⁶.

Наиболее распространенный у всех славян бережный запрет — обычай не стричь младенцу ни ногти, ни волосы в первый год жизни. Он связан с магическими свойствами, которые вообще приписывались ногтям и волосам человека — в частности, возможностью использовать их против него в колдовстве. Первый год жизни — переходный период новорожденного в мир людей — завершался особым праздником, единственным отмечавшимся в народной культуре днем рождения. У всех славянских народов по основному своему содержанию праздник этот носил название «постриги». В этот день ребенку впервые стригли ногти и волосы. На празднике ребенок впервые предьявлялся широкому кругу родственников и друзей, признаваясь с этого момента полноценным человеком и будущим членом общины. В обряде использовались орудия труда — «мужские» сельскохозяйственные и плотницкие у мальчиков, «женские» ткацкие и прядильные у девочек⁸⁷⁷.

Ответственность за ребенка в детские годы возлагалась не только и не столько на его родителей, но и на воспитателей. В новое время в этой роли выступали крестные, в языческой древности же — дядя или тетка по материнской линии. На последнее указывают не только

многочисленные следы в фольклоре и обрядах, но и судьбы праславянских «детских» слов «дядя/дада» и «нана/няня/нена». Они обозначали и в самом широком смысле лиц, отвечающих за ребенка (независимо от пола), и крестных, и родителей, и иных старших родичей — в том числе особенно дядей с тетками⁸⁷⁸. Очевидно, в древности, в пору раздельного проживания отдельных большесемейных общин, подрастающий ребенок какое-то время проводил с родней матери. Это особенно логично, если сами молодые родители жили как минимум до рождения ребенка в роду жены. Об этой особенности праславянских брачных традиций, ее следах в быту и фольклоре речь пойдет ниже.

Основной целью воспитания, помимо заботы о здоровом развитии детей, являлось приучение к сельскохозяйственному труду. В народной культуре и нового времени оно начиналось при первой возможности. Это и являлось основным предметом древнейшей «науки», «наученья» — как именовался процесс наставления и обучения у всех славянских народов⁸⁷⁹.

Увенчивалось воспитание посвятельными обрядами, обозначавшими вступление ребенка во взрослую жизнь. В качестве возрастного рубежа для таких обрядов мог выступать и 7-й, и 12-й год жизни. Не исключено, что изначально старшие дети от 7 до 12 лет выделялись в особую переходную возрастную группу. Ее нижняя граница связывалась с осознанием своей половой принадлежности (отождествляемым в народе с «умом»), а верхняя — с половой зрелостью. Изучение предмета затрудняется тем, что древняя инициация отмерла в средневековые практически у всех славянских народов. У западных и части южных славян ее заменила католическая конфирмация, у боснийских мусульман — обрезание. Только у восточных славян и болгар сохранились сколько-нибудь отчетливые пережитки посвятельных ритуалов. Но и эти пережитки⁸⁸⁰ касались только завершающей части посвящения — собственно акта принятия во взрослую, общинную жизнь.

Сопоставляя сказки о «детях в лесу» (восходящие, в конечном счете, к тем же посвятельным обычаям) с обрядом «перепекания», можно догадываться, что инициация включала в себя нечто похожее на этот обряд. Насколько серьезными и опасными в праславянскую пору, тысячелетия спустя после зарождения сказочных сюжетов, были для детей испытания, сказать с точностью нельзя. Как уже отмечалось выше, древнейшие и действительно страшные для посвящаемых детей обычаи, скорее всего, отмирали уже в дославянскую эпоху. Важнейшей частью обряда являлось ритуальное пострижение, с которым связаны древние обозначения неженатых юношей — «хо-

лостой», «хляп/холоп»⁸⁸¹. Завершалось обрядовое действие общей праздничной трапезой и публичным приобщением ребенка к труду. Мальчика могли впервые, символически, допустить к боронованию или пахоте, а девочка демонстрировала умение прясть. Только эта завершающая часть инициации и дожила, причем фрагментарно, до нового времени у отдельных славянских народов.

Посвятительные обряды 12-го года жизни знаменовали совершеннолетие, вступление в предбрачный возраст. С этого времени подростки обоего пола могли участвовать в гуляниях молодежи, имевших целью выбор пары, и вступать в ритуальные братства и сестричества, устраивавшие праздничные действия⁸⁸². К общению с противоположным полом в ходе разнообразных празднеств, к «ухаживанию» допускались только члены возрастного объединения после посвятительных обрядов. Эта традиция сохранялась у южных славян Истрии, например, до позднего средневековья⁸⁸³. Вступившие в братство или сестричество относились отныне к возрастной группе «юных», обозначавшихся словами «юнох», «юноша», «юнота». Стоит отметить, что последние два обозначения прилагались в праславянском к лицам обоего пола⁸⁸⁴. Верхняя граница брачного возраста оставалась четко не определенной, но у большинства славянских народов в новое время «засидевшимися» считались девушки примерно после 20 и юноши после 22–25 лет. В древности эта граница могла проходить и раньше — по 16–17 годам. Разница в возрасте между будущими мужем и женой в народной культуре, надо заметить, далеко не всегда должна была быть в пользу мужчины⁸⁸⁵. Для девушек совершеннолетие определялось способностью кормить грудью. Отсюда и праславянские слова «дева», «девица», родственные «доить» и обозначавшие первоначально «кормящая, способная кормить»⁸⁸⁶.

Выбор пары, несомненно, в огромной степени определялся волей рода и обычаем. Надо думать, изначально у славян, как и у других первобытных народов, браки заключались в пределах племени, между членами связанных друг с другом, но живущих порознь большесемейных общин. Экзогамии (заключению браков лишь вовне) большесемейной общины, малого рода, соответствовала эндогамия (заключение браков лишь внутри) племени, «рода» большого. Таким образом, жених и невеста должны были происходить из разных поселений, что наложило глубокий отпечаток на все традиции славянской свадьбы, а также на свадебный фольклор, где жених предстает как «чужак». С другой стороны, это вполне объясняет то сложное переплетение экзогамных и эндогамных запретов, которое дожило у некоторых славянских народов до нового времени⁸⁸⁷. Если разложение эндогамных традиций и началось в дославянской древности

(следы чего можно видеть, например, в древнейших сказочных сюжетах о падчерице и «чужачке» мачехе⁸⁸⁸), то продлилось многие века.

Отношение к добрачным связям между молодыми в славянской культуре «исторической» эпохи было двояким. С одной стороны, выше уже говорилось о древних оргиастических традициях некоторых славянских празднеств. В отдельных областях славянского мира еще и в новое время пары, сходившиеся на празднествах и гуляниях, вот се не осуждались сельским обществом⁸⁸⁹. С другой стороны, как увидим, свадебные обряды, связанные с установлением девственности невесты, не менее древни по своей природе, а от их успешности прямо зависела общественная санкция на брак. Блудное поведение девушки, судя по древнейшим фольклорным сюжетам, рассматривалось как преступление и могло повлечь любую кару, вплоть до гибели. Противоречие наверняка кажущееся, но разрешить его на материале крестьянской культуры нового времени невозможно, а иных данных недостает. Скорее всего, разгадку надо искать в сфере «технической» — у ряда первобытных народов отмечен обычай не повреждать невинности девушки при первых или случайных половых связях⁸⁹⁰. В любом случае, добрачная связь с предполагаемым суженым воспринималась совершенно иначе, чем неразборчивый «блуд».

Сохранившаяся до нового времени свадебная обрядность славянских народов гораздо больше по сравнению с родильной испытала влияние христианства. Связано это с существованием таинства брака, которое естественным образом заменило собой древнее оформление брачного союза. Тем не менее, сопоставление обрядов, а также свидетельства средневековых писателей позволяют восстанавливать праславянский ритуал. При этом очевидно, что за века первоначальные брачные обычаи подверглись значительным изменениям. Так, например, повторение одних и тех же обрядов у разных народов при сватовстве, сговоре, свадьбе — свидетельство нерасчлененности этих этапов бракосочетания в древности. На самом раннем этапе развития славянской свадьбы весь круг брачных обрядов занимал гораздо меньше времени. Поэтому же в «историческое» время иногда брак считался совершенным фактически уже после сговора. На стыке этого обычая и отмершего многоженства рождается к новому времени такая традиция, как «пробный брак»⁸⁹¹.

Что касается многоженства, то у отдельных восточнославянских племен оно сохранялось до начала XII в. н.э.⁸⁹², а у некоторых южных славян (в том числе христиан) — до нового времени. Основание для взятия второй жены мы видим здесь то же, что и при расторжении «пробного брака» — бездетность первой. Правда, при многоженстве вторую жену выбирала своему мужу первая, и дети, от второй

рожденные, считались, прежде всего, детьми первой⁸⁹³. Еще в средневековье у славян встречалось двоемужество — в форме «снохачества» или проживания двух братьев с одной женой⁸⁹⁴. Последнее имеет прямую параллель в древнеиндийском эпосе, где пятеро братьев Пандавов делят единственную жену. Можно вспомнить и сказочные сюжеты, отражающие проживание «братьев» по лесному воинскому союзу с единственной супругой-«сестрой»⁸⁹⁵. Именно последний, в древности вполне реальный обычай воинских братств мог способствовать сохранению пережиточного многомужества в патриархальном обществе славян.

Как и у других индоевропейских народов, у славян уже в праславянскую эпоху сосуществовали различные формы брака, в равной степени признаваемые обществом. Среди них одной из старейших являлся брак умыканием — обычай общеиндоевропейский⁸⁹⁶. В древнеиндийской культуре с ее детально расписанной классификацией форм брачного союза ему соответствует т.н. «брак по обряду ракшаса» — критично оцениваемый жреческим преданием, но учитываемый им как допустимый⁸⁹⁷. У большинства восточнославянских племен умыкание невест было достаточно распространено еще в XII — начале XIII в.⁸⁹⁸, а у южных славян — и в новое время⁸⁹⁹.

Восточнославянские средневековые свидетельства и южнославянские обычаи позволяют выделить несколько форм брака умыканием. При одной из них — видимо, наиболее распространенной — умыкание было отчасти игровым и совершалось с согласия девушки (тем, кто с ней «совещался»). В этом случае оно могло совершаться непосредственно на летних предбрачных игрищах или после них, «у воды» — когда девушки выходили за околицу поселения, к водным источникам. При этом варианте почти заведомое согласие общины невесты получалось задним числом. Умыкание могло быть и еще более фиктивным, если представляло собой театрализованное действие с участием как партии жениха, так и общины невесты. Наконец, могло происходить и действительно насильственное похищение — против воли как девушки, так и ее сородичей. В случае успеха девушка все равно считалась женой похитителя, и возврат к родным являлся для нее бесчестьем. Во всех случаях похитителю и его товарищам (необходимым именно в связи с этим) противостояли сородичи девушки, для которых отбить ее считалось делом чести.

Пережитки умыкания сохранились у всех славянских народов, в том числе в ритуале чинной свадьбы. Это подчеркивает известную вторичность последнего. К числу таких пережитков с наибольшей вероятностью относится препятствование родными невесты либо въезду жениха, либо увозу девушки из дома. Партия жениха в этих

случаях впускалась или выпускалась только за выкуп⁹⁰⁰. Понимание самого свадебного поезда жениха как «дружины», сложная система свадебных чинов, уподобление выезда отправлению в поход — в этом тоже можно видеть следы действительно ратного добывания невесты⁹⁰¹. Некоторые другие обычаи, приуроченные к разным моментам свадебного круга, тоже могут толковаться в этом ключе. Например, поимка молодой и принудительный посад в обряде одевания чепца⁹⁰² или внос молодой в дом на руках, иногда через окно («чтобы не убегала») ⁹⁰³. Не вызывает сомнений, что в древности умыкание было нормировано и обставлено обрядами немногим в меньшей степени, чем «чинная» свадьба. Высказывалось мнение, что умыкание совершалось посредством набрасывания покрывала (того же «чепца» в его древнем виде), с чем связаны названия свадебного покрывала типа «повой»⁹⁰⁴.

К игровому умыканию почти неотделимо близок в славянской традиции брак убегом (уходом) — когда невеста добровольно, без даже игрового насилия уходила к жениху. В новое время он отмечен у восточных и южных славян⁹⁰⁵. С другой стороны, ему также имеется древнеиндийская параллель — «обряд гандхарва», «добровольный союз девушки и жениха, любовстрастный, происходящий из желаний»⁹⁰⁶.

Как некая переходная форма между умыканием и чинной свадьбой видится на славянском материале брак-купля. В древнеиндийской традиции это брак по «обряду асура»⁹⁰⁷. У нуристанцев, например, купля являлась основной формой брака⁹⁰⁸. Однако у славян брак с выкупом за невесту кажется не столько особой формой брака, сколько дополнением к существующим. Выкуп может платиться как при умыкании (в качестве компенсации за ущемление родовой чести, знака примирения, а также при неудаче игрового похищения), так и при чинной свадьбе. В последнем случае в историческое время уплата настоящего или символического выкупа могла приурочиваться к разным моментам свадебного действия⁹⁰⁹. Следы того, что купля являлась важной составной частью чинного брака, можно видеть в общеславянском обычае вести при сватовстве метафорические «торговые» переговоры: «У вас товар, у нас купец» и т. п.⁹¹⁰

Славянский ритуал чинной свадьбы складывался веками, вбирая в себя остатки более древних обычаев. Разнообразные наслоения — вплоть до христианской эпохи и нового времени — не всегда позволяют вычленить первоначальное содержание обрядов. Однако понятно, что даже на самом раннем, праславянском, этапе чинная свадьба уже включала в себя наслоения, вытесняя и замещая собой менее приемлемые для «рода» способы заключения брачного союза.

Бракосочетание умыканием или «уходом» по определению являлось вирилокальным, то есть завершалось на территории жениха. Таким же вирилокальным являлся и начавшийся с умыкания или «ухода» брак, не считая, видимо, искупительного визита к новым свойственникам после примирения. Напротив, чинная свадьба, как полагают исследователи свадебных обычаев славян, первоначально являлась уксорилокальной — совершалась на территории невесты. Там же молодые жили некоторое время после бракосочетания. Такие традиции сохранились до нового времени у западных и отчасти южных славян, а восточным были известны — наряду с другими типами брака — еще в позднее средневековье. Однако уже в древности началось разложение первоначального обычая, породившее, особенно после принятия христианства, многочисленные вариации свадебного обряда у разных славянских народов⁹¹¹. Все это заставляет думать, что становление чинной свадьбы происходило в борьбе патриархальных и матриархальных (точнее, матрилинейных, связанных с материнским счетом родства) веяний.

Более того, в отдельных южнославянских областях был известен и чисто уксорилокальный брак — когда муж по обычаю переселялся на территорию невесты⁹¹². Причем речь шла именно о норме, а не о гораздо шире распространенном у славян «примачестве» по хозяйственным или бытовым причинам. В том и в другом случае сторона невесты должна была играть значительную роль в выборе будущего мужа. Отмечен у славян редкий обычай посылания сватов не женихом, а невестой⁹¹³. О том, что обычай это древний, свидетельствует упоминание его (именно как древнего и уже отмершего) в раннесредневековой «Чешской хронике» Козьмы Пражского⁹¹⁴. Уксорилокальный брак мог стать одной из причин упоминавшегося ранее наследования отцовского имущества младшим сыном (который вступал в брак последним).

Борьба двух принципов отражается и во многих фольклорных сюжетах. Скажем, трагическая история о «муже-змее» доводит до мифологической крайности не только нарушение эндогамных установлений, но и уход невесты из родительского дома. Этот-то уход и становится причиной мести со стороны материнского рода (нередко мстит сама мать). Сказки о мачехе и падчерице также осуждают ситуацию, немыслимую при уксорилокальном браке, когда вдовец или, по меньшей мере, его дочь должны были бы жить в роду умершей жены. Любопытно, что в некоторых из этих сказок справедливость восстанавливает (правда, сперва обычно поддавшись злобе мачехи) муж падчерицы. Последний при этом оказывается после брака проживающим вместе с мачехой жены (что позднейшими сказочниками

уже совершенно не сознавалось). То есть героиня-падчерица как бы исправляет нарушенную отцом ситуацию, вступая в «нормальный» уксорилокальный брак.

Сюда же примыкает история о женщине, дважды оклеветанной домогавшимися ее мужчинами, — в доме отца и в доме мужа, — и затем разоблачающей клеветников⁹¹⁵. Это повествование относится к сюжетам о нелегкой судьбе женщины в «отцовском роду». Она остается на волю родичей отца при его отсутствии и на волю домашних мужа после брака. Нетрудно заподозрить, что в индоевропейской, а возможно, и в праславянской древности эта «бытовая сказка» могла служить обоснованием проживания супругов и воспитания детей на территории жены. Такой же смысл прочитывается и в ярко выписанных у славян сюжетах о сестре-злодейке, пытающейся погубить женатого брата. Очевидно, все эти общеславянские темы — свидетельство соперничества уксорилокальной и вирилокальной традиций брака у истоков славянской истории. При этом устное народное творчество, в основном, осуждает вирилокальность. Конечно, характерны указанные сюжеты не только для славян, но для их общих предков они с очевидностью были актуальны.

Общеславянской является традиция праздновать свадьбы осенью, по окончании полевых работ⁹¹⁶. С одной стороны, это являлось прямым следствием буйных летних игрищ, на которых складывались молодые пары. С другой — отвечало хозяйственным нуждам общины. Наконец, приурочение свадеб к осени позволяло как бы уравновесить праздничный год. Свадебный сезон представлял собой своеобразное календарное празднование, замещая практически отмерший у славян праздник осеннего равноденствия.

Первым шагом к чинной свадьбе являлось сватовство⁹¹⁷. Слово «сват» праславянское и означает, видимо, «своего, близкого человека»⁹¹⁸, что находит прямую параллель в обычае выбирать сватами близких родственников и свойственников. В древнейшую эпоху сватовство, вероятно, всегда совершалось лишь в определенные благоприятные дни, причем во избежание глаза тайком и в темноте. Лишь позднее у большинства славянских народов это переосмыслено как боязнь позора в случае отказа, и появилось «официальное» сватовство днем после предварительного согласия. Сватовство начиналось с окольного разговора между сторонами. Сват представлялся торговцем, ищущим товар, или охотником, потерявшим дичь. Хозяева отвечали ему в том же духе. Этот метафорический диалог, примерно в одних и тех же выражениях известный всем славянским народам, — один из древнейших памятников народного творчества. В нем отражается как пронизывающая языческую культуру система табу,

так и древние формы брака, замещаемые складывающейся чинной свадьбой. «Торговая» тема пришла от брака-купли, а «охотничья» — от умыкания. Согласие знаменовалось угощением, как правило, питьевым. Сват подносил хозяевам принесенный с собой напиток, а те угощали его. В случае отказа свата не угощали либо угощали скудно, а его угощение не принималось. Кажется, именно просватанная, сговоренная девушка изначально называлась древнеславянским словом «лада». Оно связано с «лад» и подразумевает, таким образом, некое «согласие», «уговор», «сговор»⁹¹⁹.

Конечно, бывали ситуации, при которых к одной невесте сваталось несколько более или менее достойных женихов. При такой неопределенности назначались состязания, многообразно отразившиеся в фольклоре славянских народов, а кое-где у южных славян сохранившиеся вплоть до нового времени⁹²⁰. Распространенным по всей Европе и устойчиво отразившимся в славянских сказках был ритуал «узнавания» своей невесты среди других женщин или девушек⁹²¹.

Следующей обязательной ступенью к заключению брака у всех славянских народов являлся сговор, часто совмещаемый в христианскую эпоху с обручением⁹²². Ритуал включал первую публичную трапезу жениха и невесты, а главное — договоренность их родных о выкупе и (или) приданом. Однако внимательный анализ обрядности сговора заставляет сомневаться в том, что он изначально предшествовал свадьбе. На сговоре или обручении выполнялись те же самые обряды, что и на самой свадьбе, — торжественный посад жениха и невесты, обмен дарами, раздача и вкушение ритуального хлеба. Сговор и обручение, подобно свадьбе в древнейшем ее варианте, совершались дома у невесты. У некоторых западнославянских народов брак считался фактически уже совершенным после сговора. Более того, сохранились прямые свидетельства того, что ранее сговор входил непосредственно в последовательность свадьбы⁹²³. Все это наводит на мысль, что изначально, у праславян, сговор являлся не особым предсвадебным или свадебным обрядом, а вариантом свадьбы. Именно такой брак точно соответствовал древнеиндийскому обряду «асура». По мере отмирания у славян чистого брака-купли «покупная» свадьба (сговор) более или менее удачно влилась в обычную свадебную обрядность. Произошло это, возможно, еще до средневековья.

Более древними предсвадебными обрядами являются те, которые были связаны с публичным одобрением ухода невесты в новую семью. Личный обход невестой родных и соседей в историческое время мог объясняться приглашением гостей или получением подарков на свадьбу. Мог он и дублироваться аналогичным обходом женихом либо его партией. Однако исконный смысл этого ритуала, у некото-

рых народов сохранившийся, — получение разрешения на брак от общины⁹²⁴. Точно так же «девичник» в предсвадебный вечер⁹²⁵, толкуемый позднейшей крестьянской культурой как прощание с подругами и с девичеством, в древности имел более глубокий смысл. Это было своеобразное благословение, санкция на брак со стороны возрастной группы, к которой принадлежала девушка. Члены возрастных групп (как девушки, так и юноши) вообще играли весьма активную роль в свадебной обрядности, составляя основу партий жениха и невесты.

В канун свадьбы происходили и иные обрядовые действия, знаменовавшие переход жениха и невесты в новую возрастную группу. Невесте срезали девичью косу⁹²⁶, жених впервые брился⁹²⁷. Молодых перед свадьбой украшали цветами. В качестве свадебных головных уборов, так же как на ведущих к свадьбе летних игрищах, выступали специально сделанные венки⁹²⁸.

Как уже говорилось, в «историческое» время у практически каждого славянского народа существовали различные варианты свадьбы⁹²⁹. Это было вызвано разложением первоначальной уксорилочальной свадьбы под давлением сначала патриархальных традиций, а затем и победившего христианства. В древнейшем обряде жених приезжал домой к невесте, ее выводили к нему, и начинался свадебный пир. В доме невесты совершался постельный обряд, и там же молодые жили первое время.

При всем различии позднейших обрядов, выделяется ряд общих для всех славян элементов свадебного действа. Они могли приурочиваться к разным моментам праздника, но сохранились у всех славянских народов. Магический смысл, с очевидностью связанный с пожеланием чадородия, имело осыпание участников обряда зерном. Как символ девства суженой, жених получал (в новое время за выкуп — один из пережитков брака-купли) ее обрезанную накануне косу. Невесту могли скрывать от жениха, «подменять» другой девушкой или женщиной, а партия жениха должна была опознать настоящую. Этот обычай, вероятно, — след либо древних табу, стремления обмануть враждебные сверхъестественные силы, либо восприятия самой невесты как принадлежности иного мира. Центральным событием в зачине свадебного празднования являлся посад жениха и невесты с соединением их рук. Посад обставлялся немалым числом магических действий — самым распространенным среди коих являлись манипуляции с квашней (в том числе на квашню и сажали, по крайней мере, невесту). Жених и невеста обменивались дарами — невеста дарила семье жениха собственноручно изготовленную одежду, жених невесте — чаще всего обувь. В древности, не исключено, последнюю

он тоже должен был изготовить сам. Все участники обряда торжественно наделялись приготовленным специально к случаю в доме невесты ритуальным хлебом, приготовленным на закваске (его праславянское название — колач⁹³⁰).

Большую роль в славянской свадьбе (опять же как и на летних игрищах) играла растительная символика. Уже говорилось об украшении жениха и невесты цветами и венками. Одним же из центральных символов всего обряда в целом являлось известное в том или ином виде всем славянам «свадебное деревце» (иногда просто ветка или куст). Чаще всего оно понималось наряду с косой как знак вручаемого жениху девичества. С другой стороны, сохранились припоминания о гораздо большей роли, которую играли некогда в языческом обряде священные деревья или кусты (ср. известное выражение «вкруг ракового куста венчаться»). Обход растительной святыни (подобно обходу очага или стола в позднейшем обряде) мог символизировать в древности заключение брака.

Кульминацией праздника являлся постельный обряд. В ходе него праздник продолжался. Для успешного «свершения» свадьбы участники свадьбы играли в разного рода ритуальные игры, в том числе с ряжением, имевшие явное эротическое содержание. Среди них и отмеченное в календарной обрядности переодевание в одежду другого пола. Есть немало оснований думать, что именно эта часть действия претерпела в историческое время наибольшие изменения. Следов того, как выглядел постельный обряд у самых истоков славянской культуры, при всем том сохранилось немало. Иногда встречается нарочитая отстраненность жениха от свадебного пиршества. Его, например, удаляют за дверь, пока невеста танцует с другими мужчинами, или он не участвует в веселье, занимаясь повседневными делами. Укладывание невесты происходит при свидетелях, особое разрешение на постельный обряд испрашивается у старшего дружки (дружбы) или кума. Наконец, сохранились и прямые свидетельства того, что у словаков еще в средние века невинности лишал невесту именно старший дружка. Допускался ли к ней жених и после этого, неясно. У южных славян отмечен обычай, при котором три ночи с невестой находился (впрочем, в этом варианте уже вполне целомудренно) не сам молодой, а деверь. Во всяком случае, с объявлением о невинности молодой (и демонстрацией «доказательств») общее веселье возобновлялось, и свадьба считалась вполне состоявшейся⁹³¹.

В обрядах танца невесты со всеми присутствующими мужчинами, целования им рук иногда видят пережитки «группового брака». Нет никаких оснований думать, что даже у праславян эти «пережитки»

были более актуальны, чем позднее. Однако сама идея, что право на невесту принадлежит всем мужчинам малого «рода» жениха (представителем коих и выступал дружка в постельном обряде), в языческой культуре зримо ощущалась. Характерен в этой связи южнославянский обычай, согласно которому юноши-сверстники жениха нападали на дом, требуя выкуп за невесту, и получали его. В ритуале юноши выразительно именовались «волками» — явный след древних военно-ритуальных союзов, в которые объединялась некогда вся неженатая молодежь⁹³². Воспоминания о поведении молодежи в следующую за свадьбой ночь сохранились преимущественно в общей буйной, иногда непристойной обстановке завершающей части пиршества. Однако у поляков, например, отмечена традиция гостям ночевать в послесвадебную ночь парами⁹³³. В древности свадебный сезон был и в этом смысле своеобразным продолжением летнего, приготавливая новые свадьбы.

Итог свадебному кругу обрядов подводил переезд молодой в дом мужа⁹³⁴. Когда именно он происходил первоначально, сказать трудно. Во всяком случае, можно угадывать, что после первой подлинной брачной ночи и ранее принятия молодой в число замужних женщин при встрече весны. Известна, впрочем, и редкая традиция жить в доме родителей молодой до рождения первого ребенка. С точки зрения древнеславянских представлений до переезда и даже первое время после него молодая еще оставалась в промежуточном между «девой» и «женой» состоянии «невесты». Само значение этого слова («нечто неведомое») подчеркивает и низкий «вещный» статус невестки по отношению к семье мужа вплоть до первенца, и ее «неведомое», чужое происхождение. Вариант этого слова — «невестка», первоначально с уничижительным смыслом. С другой стороны, понятие «невеста» являлось важной частью сложной системы табу и оберегов, которая окружала ее на новом месте⁹³⁵. Обережные действия совершались уже в обряде переезда — упоминавшийся ранее внос через окно, первый в доме шаг не на пол, а на вывороченную шкуру или шубу и т.д. Последнее прямо связывается с культом Велеса в облике медведя, а ритуал призван способствовать изобилию и плодovitости. Невеста, возможно, рассматривалась как временно посвященное Велесу и его иному миру существо, «медведица»⁹³⁶. Известен и обычай не разговаривать с невесткой довольно долгое время после ее переезда. Не исключено, что ритуалы приобщения, к новому времени вошедшие непосредственно в обряд переезда, совершались либо завершались первоначально лишь по окончании этого срока. Важнейший и общеславянский среди них — поклонение священному огню домашнего очага и его троекратный обход.

В доме мужа, вероятно, совершался и последний (в древней логике) свадебный обряд, выводивший молодую из разряда «невест» в разряд «жен» и открывавший ей дорогу к принятию в возрастную группу замужних. Это было торжественное снятие свадебного венка и одевание женского головного убора (западнославянские «очепины»). Название обряда сравнительно позднее и не повсеместное, но сам он (или его пережитки) известен всем славянским народам⁹³⁷. Именно с этого момента невеста окончательно признавалась замужней женщиной. Жених же становился «мужем», обретшим жену, «оженившимся»⁹³⁸.

Третий круг древнеславянской семейной обрядности — обрядность погребальная — в наибольшей степени испытал к началу нового времени христианское влияние. С другой стороны, именно эта сторона праславянской духовной культуры лучше других документирована археологическими источниками. Для славян середины I тысячелетия нашей эры, в начале их «достоверного» исторического пути, в целом были характерны трупосожжения с захоронением останков, как правило, в урнах и в грунт. Эти погребения лишены или почти лишены инвентаря. Нет у них и приметных внешних признаков.

У поморско-подклешевых племен середины I тысячелетия до нашей эры мы можем наблюдать самую раннюю стадию возникновения этого способа захоронений, четко отличающего славянскую культуру от в том числе балтийской. Для последней более характерны погребения с довольно богатым инвентарем, с использованием каменных конструкций (например, каменных курганов). Эта традиция еще поддерживалась поздней поморской культурой, но ее практически лишена культура подклешевых погребений, в которой «балтские» истоки уже едва прослеживаются.

Распространение разных типов погребений отражает сложность этнических и общественных процессов, сопровождавших складывание и развитие культуры подклешевых погребений. В позднепоморских могильниках Великопольши конца V — начала IV в. до н. э. погребения в «ящиках» или с каменной обкладкой если не преобладают, то составляют значительный процент. Так, в могильнике Соколовици их 55 (при 7 грунтовых урновых, 6 ямных и 8 подклешевых). В одном из познанских могильников — 22 при 35 урновых, 29 ямных и 6 подклешевых. Однако в целом в великопольских, а особенно в мазовецких и малопольских землях количество «каменных» могил резко сокращается по сравнению с более ранней культурой Поморья. В Мазовии каменные «гробы» встречаются вообще крайне редко. В могильниках «чистой» культуры подклешевых погребений их практически не находят. Так, в могильнике Варшава-Хенриково 96 подклешевых по-

гребений при 19 урновых и 19 же ямных. В могильнике Трансборж — 72 подклешевых при 37 урновых и 13 ямных. Каменных ящиков и обкладок, надежно отмечающих присутствие поморских выходцев, в обоих случаях нет. С другой стороны, в Гданьском Поморье ранее отмечены подклешевые погребения под каменными курганами⁹³⁹.

Облик самих «каменных» захоронений позднепоморской культуры несколько меняется. Размеры «гробов» к концу V в. до н. э. уменьшаются, и число погребенных в них урн становится меньше. Средняя численность урн на одно погребение даже в собственно Висленском Поморье уменьшается до 6. В IV в. на большей части территории поморской культуры господствуют либо одиночные, либо двух-трехурновые захоронения. Учитывая, что захоронения сопровождались инвентарем, можно видеть в этом след некоего кризиса большой семьи в эпоху переселений, а также развития частной собственности. Еще одной новой чертой стал распространившийся в IV в. до н. э. обычай покрывать урны крупными мисками вместо камней или тарелок — вероятное воздействие подклешевых племен⁹⁴⁰.

При преобладании у племен культуры подклешевых погребений давшего ей имя погребального обряда, довольно широко были распространены у них погребения и без клешей — в урнах или без. Захоронения разных типов идут на могильниках вперемешку и явно принадлежат людям одного «рода». Более того, разнотипные погребения отмечены даже в рамках небольших скоплений-«гнезд», вычленяемых на крупных (до 100 и более) кладбищах «подклешевиков». Такие гнезда определенно являлись участками, выделяемыми на могильнике отдельной большой семье. Впрочем, это не был общий обычай — чаще захоронения расположены на расстоянии нескольких метров друг от друга без видимой группировки. На поверхности захоронения отмечались, возможно, только какими-то деревянными конструкциями — традиция, сохранявшаяся у славян и позднее⁹⁴¹.

Сжигали тела умерших, по меньшей мере часто, прямо на могильниках, в одежде, иногда с украшениями. Здесь же совершалась ритуальная трапеза, остатки которой находят в погребениях. Поминальная трапеза на могиле являлась неотъемлемой частью славянского погребального обряда. Под названием «страва» (примерный смысл — «обильная, разорительная трапеза») она впервые упоминается в источнике еще V в. н. э.⁹⁴² Для поминальной трапезы у славян традиционно готовились особые кушанья⁹⁴³. Погребение столь же традиционно сопровождалось у славян поэтическим плачем-причитанием⁹⁴⁴. Пережженные кости старались складывать в урну или могилу в «анатомическом» порядке. При урновых и подклешевых погребениях иногда, при безурновых гораздо чаще в могилы засыпали

остатки костра. Известны отдельные «пустые» захоронения — кенотафы. Это могли быть, как и у «поморцев», символические погребения умерших на чужбине. Более чем в половине случаев в погребениях обнаруживаются останки не одного умершего. Это может иметь самые разные объяснения, от заупокойных жертв до вторичного переноса в семейную могилу из временных захоронений. Последнее вероятно, поскольку встречаются также случаи с 2–3 урнами в одной яме.

При «обычном» подклешевом погребении урну накрывали миской (любой стороной), а затем клешем. Урной служил обычный сосуд поменьше клеша, реже миска или кубок. Отмечены также случаи, когда останки высыпали на обломки сосудов или на плоский камень, а сверху накрывали клешем. Иногда клешей было несколько или урну ставили на устье перевернутого клеша. Изредка в виде подношения рядом с клешем ставили сосуды с едой. Чаше сосуды после погребальной трапезы разбивались и рассыпались вокруг урны или клеша либо из них делали круговую обкладку. Очень редко, в основном за пределами Мазовии, встречаются каменные конструкции — обкладки, перекрытия, совсем редко небольшие ящики или отдельные плиты. Урновые погребения отличаются от клешевых с урной только отсутствием клеша. Больше особенностей у безурновых захоронений. Сосуды-приставки здесь встречаются еще реже, хотя разбитые часто находят и здесь. Останки с погребального костра либо равномерно рассыпались по могильной яме, либо складывались (на ткань?) кучкой. Иногда на основной территории подклешевой культуры, в Мазовии, пережженные кости погребенного перемешивали с костями жертвенных животных⁹⁴⁵.

На «поморско-подклешевых» могильниках и отдельных местонахождениях к востоку от Буга преобладают те же типы погребений, что и в Мазовии. Это указывает на преобладание «подклешевых» племен в шедшем сюда переселенческом потоке. На Волини большинство, иногда подавляющее, захоронений составляют подклешевые. Реже встречаются прикрытые мисками или крышками урновые погребения, совсем редко, в единичных случаях — ящичные. На небольших (до 5 погребений, в одном случае с большим количеством пустых ям) могильниках Белорусского Полесья ящичных погребений нет вообще. Преобладают здесь урновые и ямные захоронения, есть отдельные подклешевые. Характерно, что большая часть из немногочисленных исследованных здесь захоронений не повторяет друг друга, имеет каждое свои особенности в ритуале и устройстве⁹⁴⁶.

Заметной чертой культуры подклешевых погребений в сравнении с поморской было почти полное отсутствие намеренно положенного

в могилу инвентаря, не считая все реже встречающихся сосудов-приставок. «Случайный» инвентарь (металлические украшения с погребального костра) также сравнительно редок, как и у позднейших славян эпохи Переселения народов. В славянской культуре вообще отмечается стремление «очистить» одежду покойного от металлических изделий. Как уже говорилось, изначально особенности погребального обряда «подклешевиков» могли отражать их подчиненное положение по отношению к «поморской» знати. Но со временем обычай скромных погребений, подкрепляемый тяготами хозяйственной жизни, становится неотъемлемой частью культуры «подклешевых» племен и их потомков.

Наряду с безраздельно господствовавшими до рубежа средневековья грунтовыми захоронениями (праславянское «гроб» — откуда столь же древние «гробнице»-кладбище и «гробница» — большое захоронение⁹⁴⁷) праславяне знали и курганы. Слово «могила», которым с древнейших времен обозначался могильный холм, курган, означало исходно просто «холм, кучу камней»⁹⁴⁸. Последнее показательно, ибо указывает на каменный курган, характерный для балтийских племен и являвшийся древнейшей известной славянам формой курганного погребения. У самих праславян курганы стали редкостью, так что «могила» означало в их языке как захоронение, так и просто возвышение, в отличие от цельного по значению слова «гроб».

В основе балтославянского и праславянского погребального обряда лежало двойственное отношение к смерти и усопшему. С одной стороны, мертвое тело рассматривалось как средоточие скверны, бренности, нечистоты. Заложенный уже в индоевропейском словесисточнике праславянского «кость», этот смысл вновь реализуется в таких его славянских производных, как «касть» («пакость», «дрянь», «нечистота») и «кошун»⁹⁴⁹. Отсюда естественное стремление избавиться от «кости» и от «окостенелой» плоти, выраженное в обряде трупосожжения. С другой стороны, умерший (в «нормальном» случае) рассматривался как благой, почитаемый предок. Поэтому прах его погребался с почестями и подношениями, урна играла роль как бы нового тела (что отражалось в ее форме⁹⁵⁰ и доведено до предела в поморских лицевых урнах), а «гроб» — жилища. Последнее отразилось и в форме надгробных деревянных сооружений подклешевой культуры, напоминавших дома⁹⁵¹. В связи с этим заметное различие урновых и безурновых захоронений обретает, видимо, ясный смысл. Ямные погребения могли принадлежать покойникам, обстоятельства жизни или смерти которых не располагали к их почитанию. К этой категории могли относиться «рабы» (включая детей-сирот⁹⁵²), бездетные, преступники, опасные чародеи и т.п. При

этом даже сравнительно большое число таких погребений не может говорить против данной догадки — мы, строго говоря, не можем судить обо всех поводах, лишивших права на достойное (урновое) погребение. В позднейшей народной культуре славян в разряд «заложных» покойников, чье погребение сопровождалось особыми ритуалами, можно было попасть по самым разным причинам⁹⁵³.

Идеи, стоявшие в балтославянской культуре за обрядом трупосожжения, ясно раскрывает литовский миф о Совии, сохранившийся в древнерусской записи XIII в.⁹⁵⁴ Герой этого мифа, родоначальник литовцев, поссорившись с детьми, добровольно сходит в загробный мир. «Указавший ему путь» в подземное царство сын затем в искупление вины погребает отца, забрав его во плоти с того света. Сначала он хоронит его в земле, но наутро Совий (как именно он является сыну, миф не уточняет) жалуется, что «червями изъеден и гадами». Сын кладет Совию на дерево, но тот жалуется, что «пчелами и комарами многими съеден». Наконец, сын сжигает тело отца — и наутро тот сообщает: «Как дитя в колыбели, сладко спал». Так вводится обычай трупосожжений у балтийских племен, а Совий становится проводником душ в загробный мир. В мифе отражается развитие погребального обряда еще в дославянскую и добалтскую эпоху. В качестве первой ступени выступают «проводы в иной мир», на смерть без всякого погребения. Затем появляется обряд трупоположения, затем — погребение на деревьях (археологически, конечно, не отмечаемое, но как будто известное пережиточно и в славянской⁹⁵⁵, и в балтийской культуре). Однако оба эти ритуала отмирают как «нечистые», и торжествует трупосожжение, обеспечивающее почитаемому предку очищение и покой. Исторически, как уже говорилось, у древнеевропейских племен трупосожжение и трупоположение сосуществовали. Но миф соответствует действительности в том, что касается безраздельного торжества обряда кремации в балтийской (и балтославянской) культуре.

Отражением отмершего в христианскую эпоху обряда трупосожжения в позднейшей народной культуре славян являлся общеславянский обычай «греть покойников». С другой стороны, это мог быть и действительно древний поминальный обряд — разводить на могилах или у домов костры, чтобы согреть приходящие к ним души предков. Здесь отражается, в любом случае, то же самое представление об огне как ласкающей мертвецов стихии⁹⁵⁶. Общеславянское же поверье об опасных ходячих мертвецах может служить своеобразным ответом народной мифологии на распространение обычая трупоположения. Впрочем, оно могло родиться и ранее — как представление о судьбе не получивших должного погребения, безвестно стигнувших людей.

Миф о Совии возвращает нас к вопросу о принудительном «отправлении на тот свет» с приближением старости. Мы видели, что в мифе это обыкновение предстает как отмершее, но, строго говоря, и погребение Совия вполне может рассматриваться как погребение заживо. Иными словами, изгнание на смерть, «на тот свет», в дикие места действительно было осуждено. Именно об этом обычае и его отмене (или начале отмены), скорее всего, говорят и славянские предания. Однако убийство, предотвращающее, по первобытным представлениям, крайнюю немощь и слабоумие (вспомним, что в фольклоре спасенный старик почитается за свою мудрость), вполне могло сохраняться. А археологический материал эпохи трупосожжений не дает нам почти никаких оснований судить об обстоятельствах, предшествующих или сопутствующих погребению.

Рассмотрим доводы в пользу сохранения у древних славян ритуала «отправления на тот свет». Во-первых, он действительно существовал у некоторых славянских племен, причем отдаленных друг от друга, в «историческую» эпоху. У полабских славян обычай убивать немощных стариков неоднократно отмечен в средние века, а в отдельных сербо-хорватских областях дожил до нового времени⁹⁵⁷. Прямые параллели ему находят и в «культуре смерти» русских старообрядцев — от добровольного ухода в лес или затвор с приближением смерти до удушений и «гарей»-самосожжений⁹⁵⁸.

Вторым доводом могут являться устойчивые у славян представления о том, что достойной является только смерть предвиденная и приуроченная. У славян сохранилось немало обычаев, связанных с подготовкой достойной кончины или даже магическим приближением смерти, если та не наступает «вовремя»⁹⁵⁹. Внезапная («наглая») смерть рассматривалась как страшная трагедия не только сама по себе, но и в религиозном смысле. Само славянское слово «наглый» могло развиваться именно в связи с этим явлением. Выражение «наглая смерть» (в значениях «внезапная, плохая, недобрая») — праславянское⁹⁶⁰. Наглой смерти противопоставлена «добрая», как бы «своевременная». Не менее распространено определение такой смерти как «красной». У староверов, как отмечается⁹⁶¹, последнее выражение прилагалось к смерти добровольной или принудительной, но не к естественной.

Наконец, внимание привлекает отмеченный у разных славянских народов с раннего средневековья обычай «веселых» похорон, «игр при покойнике». В ходе этих ритуальных игрищ еще не захороненный покойник выступал в качестве как бы действующего лица, участника собственных похорон. Игры иногда выглядели весьма непристойно, сам умерший становился мишенью неприличных шуток и даже дей-

ствий. «Игры при покойнике» превращались едва ли не в игру «с покойником». Эта черта совершенно явно присутствует в привязанных уже к календарным обрядам (особенно святочным) играм в «покойника» («умрун» и т. д.). Здесь мертвеца часто изображал ряженный, причем в этих и сходных игрищах находят следы жертвоприношения или ритуального убийства персонажа. Обычно полагают, что календарные игры напрямую восходят к похоронному ритуалу⁶².

Возвращаясь к конкретному археологическому материалу поморской и подклешевой культур, нельзя не заметить, что обычай «отправления на тот свет» может помочь в истолковании некоторых обстоятельств. Так, с ним можно связать захоронение праха нескладных членов семьи в одной могиле, особенно в одной урне.

Но на пути подобных интерпретаций встает важное обстоятельство — а именно чрезвычайно пестрый возрастной состав захороненных, в том числе в одних погребениях. Он вполне прослежен на поморских могильниках. Причем средний возраст захороненных в любом случае ниже тех 60 или даже 40 лет, которые указываются⁶³ в качестве рубежа для «отправки в иной мир». Из всего этого следует вывод — традиция принудительной смерти древнейшим славянам была известна и не «отменена» окончательно, хотя осуждение ее складывалось с дославянских времен. Само сохранение ее у некоторых славян даже в христианскую эпоху указывает на тысячелетнюю длительность ее отмирания. Однако, как бы то ни было, низкая продолжительность жизни в лесной полосе в раннем железном веке делала жестокий обычай почти абсолютно неактуальным. Думается, кстати, что превращение очистительного трупосожжения в норму и исчезновение трупоположения могут быть связаны как раз с этим обстоятельством. Кстати, в поморской культуре Великопольши известен единственный пример трупоположения — остатки скорченного скелета найдены над обычной накрытой клешем урной⁶⁴. Это явно какая-то случайность (может быть, редкая форма жертвоприношения или наказание убийцы?).

Стоит еще заметить, что игры «при покойнике» могли иметь и совершенно иной смысл. Игрою как бы восполнялись умершему утраченные возможности — в том числе, и особенно, животворного, эротического свойства. В связи с этим стоит отметить известный некоторым славянам обычай разыгрывать веселую свадьбу на похоронах не вступивших в брак молодых людей. Перед погребением даже выбирали «жениха» для умершей в невестах девушки⁶⁵.

Такова картина праславянской обрядности, как предстает она по данным этнографии и археологии, языка и фольклора. Разумеется, полученный обзор обреченно неполон, и многое в нем остается спорным. Привлечение сведений об обычаях позднейших эпох в любом

случае страдает определенной условностью. Тем не менее, как представляется, подобные реконструкции — единственный путь приблизиться к пониманию образа жизни праславян задолго до «писаной» славянской истории.

Фольклор

Довольно развитая мифология и богатая обрядность древнейших славян подразумевают развитие у них различных фольклорных жанров. Мифологические представления невозможны без отражения в собственно мифе, спутником обряда является обрядовая поэзия. Естественно, мы не можем иметь точного представления о древнейшем славянском фольклоре, как и о более раннем балтославянском или индоевропейском. Однако, как мы уже видели на примере этих более ранних стадий, задачи реконструкции по меньшей мере общего облика «дописьменной литературы» не являются нерешаемыми.

Уже говорилось, что даже повествовательные жанры фольклора были для славян неразрывно связаны с ритуалом, и сказыванию придавался священный смысл, что отразилось в круге значений древнейшего слова «баять» — от «сказывать» до «заклинать»⁹⁶. С обрядовой практикой связано и еще одно древнейшее обозначение исполнения фольклора — «петь». Его иногда возводят к «пить / поить» и, соответственно, — к исполнению гимнов божеству с возлиянием ему в жертву священных напитков⁹⁷.

Современные исследования позволяют воссоздать в общих чертах жанровую систему древнейшего славянского фольклора. С уверенностью можно говорить о существовании у древнейших славян развитой обрядовой поэзии. Из повествовательных жанров выделяются мифо-эпические повествования и предания-генеалогии. Заметим, что в столь раннюю эпоху они едва ли были отличимы от сферы обряда. Точно так же с обрядом непосредственно был связан фольклор образный — пословицы, поговорки, загадки. Загадка и ответ на нее всецело восходят к обрядовой практике, являясь изначально вопросно-ответным способом изложения мифа. Одновременно это «состязание» мифологических существ, чьи роли исполнялись участниками обряда. К древнейшему славянскому фольклорному фонду принадлежат также благопожелания и проклятия⁹⁸. Могут быть воссозданы и некоторые древнейшие названия фольклорных жанров. Синонимом современного учебного термина «фольклор» в целом выглядит славянское «баснь, басня», родственное «баять». Оно обозначало вообще нечто, что «бают» — причем ярко выделяются как значения «сказка, предание», так и «заклинание, стихотворный текст»⁹⁹.

Названием для благопожелания издревле являлось слово «хва-ла». В праславянскую эпоху в пару ему появляется слово «хула». Их противопоставление и родство объясняется сходностью самого действия (громкая речь нараспев, «крик») и предполагаемого результата — прямого воздействия на объект⁹⁷⁰. Те же идеи заложены и в не менее древнем слове «корить», обозначавшем исключительно «хулу»⁹⁷¹. «Хвалили» и «хулили» в древнеславянском обществе, несомненно, одни и те же люди, наделяемые в сознании соплеменников особым даром, подобно филидам в Ирландии.

Впрочем, имелись и простейшие благопожелания, с которыми люди обращались друг к другу ежедневно. Такие формулы хорошо сохранились в языках славян и общеизвестны. Это общеславянские приветствия «Будь цел/здрав!» и «Доброго утра/дня/ночи!». Последнее возникло несколько позже первого, но тоже еще до распада древнеевропейской общности. К тому же разряду можно отнести и столь же древнее прощание с надеждой на новую встречу «До свидания!»⁹⁷².

С детскими колыбельными припевами вроде «люли-люли» связано праславянское слово «люлять, люлюкать» — «убаюкивать, укачивать». Отсюда и «люлька» — колыбель. Тот же самый припев и тоже при укачивании детей известен балтийским и германским народам, так что может считаться «дославянским» — Впрочем, это, конечно, просто подражание детскому лепету⁹⁷³.

Для сравнения и уточнения деталей имеет смысл вкратце очертить жанровую систему нуристанского фольклора, сложившуюся примерно на сопоставимом уровне общественного и культурного развития. Прозаический фольклор нуристанцев включал в себя мифы, исторические предания, устные рассказы (былички и «реалистические»), генеалогии (доходившие до 50 поколений), сказки о животных, анекдоты. Основные формы поэтического фольклора: песни «героические» (не столько эпические, сколько хвалебные, о конкретных людях), обрядовые (прежде всего, гимны богам), любовные. В целом лирическая поэзия (так же, как, к примеру, волшебная и бытовая сказка) развилась уже в новейшее время под влиянием соседних народов. Известен и образный фольклор⁹⁷⁴.

Итак, систему жанров славянского фольклора мы вполне можем представить, однако переходя к реконструкции сюжетной и текстовой, сталкиваемся с целым комплексом проблем. Проблемой технической, но весьма существенной, является недостаточный уровень обобщения материала, сведение которого воедино непосильно для одного, даже талантливого, исследователя⁹⁷⁵. Между тем это необходимое предварительное условие для любого сопоставительного

труда — тем более текстологического. Этим в немалой степени объясняется то, что большая часть сравнений касается восточно-южнославянского материала — действительно родственного, но недостаточного. Проблема, возможно, менее влияет на реконструкцию сюжетики, ибо сюжеты славянского фольклора многократно охарактеризованы и каталогизированы в науке. Но здесь сталкиваемся с другой проблемой, уже чисто исследовательской, а именно с проблемой возможных заимствований. Теснейшее общение славянских народов между собой до средневековья включительно существенно облегчало, разумеется, заимствование сюжетов, к примеру, народной сказки. Тем не менее, можно выделить некоторые мотивы и сюжеты, встречающиеся в фольклоре всех трех групп славянских народов. Такие мотивы и сюжеты имеют обычно более широкие индоевропейские и мировые параллели. Попытаемся выделить именно общее для большинства славян, опустив при этом расширения и интерпретации, возникшие с течением веков у отдельных народов.

Как и эпос всех народов, славянский часто имел дело с мотивом «богатырского сватовства». Это один из древнейших пластов славянского сказочно-героического творчества, восходящий в основном еще к доиндоевропейской эпохе. В славянских сказках и былинах нового времени герой обычно сватается к «царевне», «королевне». Сопоставление с более древними традициями (например, индоарийской) показывает, что в качестве «царя» изначально мог выступать как действительно первобытный вождь, так и божество. В ведической мифологии это солнечный бог Савитар. Испытания, которые должен преодолеть герой для соединения с невестой, отражают древние, первобытные слои посвятельной и свадебной обрядности. Не вызывает сомнений, что многое из того, что казалось сказочным, необычным в новое время, еще и в праславянскую эпоху являлось лишь незначительным эпическим преувеличением обрядовой реальности.

Один из связанных с темой сватовства сюжетов — о «невесте-богатырке». Изначально у славян, как и у германцев, он был эпическим (отголосок чего можно видеть в русской былине о Дунае⁹⁷⁶), но сохранился в основном как сказочный. Здесь речь идет о женщине-воительнице, которую герою приходится побеждать силой, чтобы добиться ее руки для себя или (чаще) для друга. Иногда (как и в германском эпосе) укрощенная героем-помощником мужа богатырша пытается отомстить, но обычно терпит поражение⁹⁷⁷. Здесь можно видеть прямые параллели с сохранявшимся еще у славян в древности ритуалом пребывания с невестой в брачную ночь не жениха, а его родича.

Близок к этому отчасти и иной сюжет о добывании жены при содействии помощника. Герой хочет жениться на прекраснейшей в мире девушке (или влюбляется в ее изображение), отправляется за суженой со спутником (побратимом, наставником, слугой). Спутник понимает язык птиц. Подслушав их разговор, он узнает о грозящих герою опасностях и о том, что выдавший тайну окаменеет. Спутник предотвращает все угрозы, совершая странные и дерзкие поступки. Когда он нарушает постельный обряд героя, тот требует объяснений. Спутник объясняет и превращается в камень. Узнав, что тот оживет от крови ребенка, герой убивает собственного первенца; оживают оба⁹⁷⁸. Сюжет наполнен следами архаических верований, неизвестных славянам в новое время, но обыденных для их далеких предков — вплоть до человеческих жертвоприношений.

В другой общеславянской сказке помощников несколько. Герой сватается к «царской» дочери. К нему присоединяются чудесные помощники, могучие богатыри со сверхъестественной силой (обычно 5–6). Они выполняют за него трудные задачи (все съесть, выпить, победить в магическом состязании и пр.) или помогают удержать невесту⁹⁷⁹.

Еще один известный всем славянам сюжет о добывании невесты для другого кончается свадьбой самого героя. Здесь «царь / король» требует от юноши привезти ему в жены обитающую в море красавицу-ведунью. Юноша хитростью похищает ее с помощью волшебного помощника, привозит «царю». Девушка не хочет выходить за старого «царя». Тот убивает юношу, но она воскрешает его чудесным средством. Тогда «царь» убивает себя, чтобы воскреснуть молодым, но красавица не оживляет его и выходит за юношу⁹⁸⁰.

В другом, наиболее известном и распространенном решении мотива богатырского сватовства на первый план выходит сам жених, хотя помощники подчас также присутствуют. Герой сватается к «царевне». Ее отец (иногда сверхъестественное существо) задает трудные задачи. Герой все исполняет, часто с помощью побратимов или благодарных животных (рыб, птиц). Наиболее распространенные задачи — построить за ночь здание или мост, перебрать сорта зерна (последнее встречается и в других сюжетах о трудных задачах). В финале герой женится, старый «царь» иногда умирает или гибнет, оставив ему престол. Весь сюжет в целом, как отмечалось на международных параллелях, может объяснять древнейшие посвятельные обряды, предстающие как повторение действий героя-родоначальника⁹⁸¹.

В двух других общеславянских (и опять-таки доиндоевропейских) сказочных сюжетах в качестве жениха выступает «низкий», презираемый герой, затем раскрывающий себя в подлинном величии. В од-

ном девушка вопреки воле отца выходит за уродца. Тот посрамляет мужей ее старших сестер, после чего открывается как красавец или богатырь⁹⁸². В другом у бездетной пары рождается сын в животном обличье. Он сватается поочередно к трем девушкам. Две первые отвергают его, но третья соглашается за него выйти. Он оборачивается красавцем⁹⁸³. Последний сюжет известен, среди прочего, и в поздневедической традиции. Здесь «низкий» жених — безрукий и безногий бог Вивасват — становится воплощением Солнца и прародителем всех людей. Это, возможно, указывает на первоначальный (и, вполне вероятно, еще праславянский) статус историй о сватовстве. Повествуют они в основе своей о космическом браке, следствием которого является происхождение человечества, населения земли.

Наиболее поздним по происхождению из общеславянских сюжетов о сватовстве является, видимо, «Несмеяна». Судя по распространению этой сказки в новое время, ее корни не далее (но и не ближе) чем собственно индоевропейские. Характерно, что у скандинавов сюжет сохранился в составе мифологического эпоса о богах. В славянских сказочных версиях речь, разумеется, о людях. «Царевна» никогда не смеется, «царь» обещает ее руку тому, кто ее рассмешит. Дурень (бедняк, младший брат) с помощью животных, устроивших нелепое действие, добивается успеха и женится на царевне⁹⁸⁴.

Следующую большую группу праславянских сказочно-эпических сюжетов составляют сюжеты о противоборстве людей и демонов. Этот пласт в целом более позднего происхождения и обширнее сюжетов о сватовстве, притом что сватовство и брак иногда присутствуют как составные части обширных композиций. Здесь как больше оригинальных славянских обработок «международных» сюжетов, так встречаются и собственно славянские новации. Населяя окружающий мир потусторонними существами, древний славянин естественно приписывал своим героям борьбу с ними. Герой здесь напрямую продолжал бога, сражающегося с чудовищами. И если борьба с чудовищами божеств объясняла устройство вселенной, природы, то мифы и эпические сказания о героях у всех народов в той или иной степени объясняли устройство мира и человеческого общества.

Если «основным мифом» славянской мифологии можно считать миф о поединке громовержца со змеем, то «основным сказанием» по праву следует именовать повествование о трех подземных царствах. Сохранилось оно у различных славянских народов в качестве волшебного-героической сказки. Однако в первоначальном эпическом статусе этого сюжета убеждает как явно древнейшее происхождение, так и принадлежность к мифу и эпосу его ближайших индоевропейских вариантов — иранских. Крайне широко распространенный

(прежде всего, у всех восточных и южных славян, но и у части западных) сюжет стал своеобразным прообразом героической сказки. Как уже говорилось, это наиболее распространенная волшебная сказка восточных славян. Ее мотивы и элементы в процессе исторического развития фольклора легко вплетались в другие сюжеты, и сама она заимствовала из них многое. С этим связан довольно большой разброс в вариантах — возможно, изначальный, уже на «праславянском» уровне. Западным индоевропейцам и балтам устойчивое сочетание ряда древних мотивов⁹⁵, составившее сказание о трех царствах, почти неизвестно. Это общее наследие славян и иранцев, — возможно, очень раннее заимствование из иранской традиции.

При всей разнице между отдельными вариантами сказки о трех царствах даже в фольклоре одного и того же славянского народа основные моменты близки и общий ход древнего эпического сказания вполне поддается реконструкции. Трое героев (братьев или побратимов) отправляются на поиски похищенных девушек или ценностей. В связи с этим может вплетаться отмеченный и вне сюжета мотив о трех братьях, пытающихся поймать вора, расхищающего по ночам скот, хлеба или волшебные плоды их отца. Удастся это всегда лишь младшему⁹⁶. Если речь идет не о родных братьях, то главный герой обретает по пути двух-трех волшебных помощников с различными способностями, которые становятся его побратимами. Этот мотив тоже широко распространен независимо, гораздо шире сказки о трех царствах. В разных вариантах имена помощников могут совпадать (Вертогор, Вырвидуб и т.п.), в том числе у разных славянских народов, притом это могут быть те же самые помощники, что и в сюжетах о сватовстве с помощью сверхъестественных богатырей⁹⁷. Они обладают огромной и разрушительной физической силой — в прообразе чудовищные демоны потустороннего мира, олицетворяющие слепые и косные стихии⁹⁸.

В некоем месте герои подвергаются нападению демона. Обычно это карлик, который нападает на одного из спутников, остающегося готовить еду. Требуя еды, карлик отнимает ее силой и вырезает из спины повара ремень или иначе его калечит. Когда очередь доходит до главного героя, тот побеждает демона, ранит его и вместе со спутниками преследует до провала в земле, где тот и скрывается. Герой спускается на дно и попадает в загробный мир. Здесь он побеждает трех чудовищных змеев или демонического вора и берет в невесты себе и спутникам освобожденных девушек либо царевен трех подземных царств — медного, серебряного и золотого⁹⁹. Однако завистливые спутники, подняв девушек и богатства, обрезают веревку, по которой должен был подняться герой. Он падает на дно, однако выбирается

наружу с помощью (как правило) гигантской птицы, птенцов которой спас от чудовища. По пути вверх герой кормит птицу мясом убитого чудовища, а когда оно заканчивается, отрезает кусок от собственного тела. Птица на земле исцеляет героя. После этого он открывает правду, наказывает неверных спутников и женится на одной (что, заметим, для дохристианских версий необязательно) из девушек.

Этот сюжет, как и ряд других древних сказочных сюжетов, отражает и объясняет посвятельные обряды. Жестокие испытания со стороны демонических сил, проход через смерть и воскрешение, обретение права на брак и имущество, действительно, очевидные элементы инициации. Видят в нем и отражение ритуала колдовского странствия в иной мир за похищенной душой больного⁹⁰. С другой стороны, мотив предательства старших братьев (герой обычно младший) имеет очевидные предпосылки в первобытной общественной жизни, речь о коих уже шла⁹¹. Отдельные мифологические имена, встречающиеся в вариантах сказки, позволяют увидеть за ней следы иных мифоэпических сюжетов. Так, фигурирующий в качестве ночного вора и хозяина трех царств в одном из восточнославянских вариантов⁹² «зверь Норка» может отражать древний индоевропейский образ стихийного морского божества⁹³. Уже говорилось о встречающихся также у восточных славян именах героя «Третьей/Третьяк», «Водович» — в сумме точно соответствующих арийскому «Трита Водный». У иранцев Трита, Тразтаона (и, что особенно важно, его скифский вариант — Таргитай) выступали как «исторические» герои-предки. Возможно, что и у славян в глубокой древности история трех царств выступала в качестве «исторического» предания-мифа о происхождении общественного устройства или рода вождей.

При конструировании этого мифа были использованы элементы более древнего мифологического, общеиндоевропейского (и доиндоевропейского) эпоса о добывании плодов бессмертия. В славянской версии, как упоминалось, это «молодильные яблоки», к которым иногда добавляется «живая вода». Завязка данного сюжета — болезнь отца трех сыновей, которых он посылает за излечивающим дряхлость снадобьем. Старшие братья по пути оскорбляют какого-то сверхъестественного персонажа и пленены им; младший ведет себя достойно и освобождает братьев. С помощью найденного покровителя он пробирается к спящей девице, владелице искомым снадобий. Герой овладевает спящей, забирает воду и/или яблоки. Старшие братья, однако, крадут снадобья и сбрасывают младшего в яму. Он спасается и возвращается домой, но отвергнут отцом. Девица между тем рождает сына и отправляется с ним на поиски овладевшего ей мужчины. Она отвергает и разоблачает обманщиков⁹⁴.

В других эпических сюжетах древний мотив добывания невесты вновь выходит на первый план, но ставится в контекст повествования о борьбе с демонами. Таков сюжет о зятях-помощниках. В отсутствие отца брат выдает трех сестер за животных (или сверхъестественных существ; чаще всего небесные существа — Орел, светила и т. п.), затем отправляется на поиски сестер. Когда он находит их, зятья обещают ему помощь и помогают жениться на богатырке или волшебной деве. Герой по неосторожности освобождает (поит, позволяя набраться сил) заточенного женой демона, тот уносит жену. Герой спасает ее, но враг нагоняет его трижды и, наконец, убивает. Зятья воскрешают героя и помогают вернуть жену⁹⁹⁵.

Любопытным и редким собственно праславянским развитием этого «международного» (строго говоря, евразийского) сюжета можно считать историю о конях-братьях⁹⁹⁶. Она начинается именно с того, что герой женится на волшебной деве или богатырке. Та запрещает ему открывать одно из помещений в своем доме. Герой нарушает запрет и видит заточенного змея. Тот просит пить, набирается сил, после чего освобождается и уносит жену. Герой ищет жену, находит и увозит ее, но змей дважды догоняет его на чудесном коне и отбирает женщину. Герой как-то узнает, что убежать можно только на брате коня похитителя. Владеет конем ведьма, губящая пастухов. Герой три ночи пасет коней старухи с помощью благодарных животных (или духов), получает коня и уходит от погони⁹⁹⁷. Конь змея сбрасывает хозяина и тот гибнет, конь достается жене героя. Здесь мы видим типичные образы славянского (и праславянского) фольклора — змей-оборотень в роли похитителя женщин, грозная ведьма. Любопытна и такая, возможно, историческая реалья, как несовершенство коня (обязательно ли коня?) из «своего мира» в противовес «чужому». Нельзя ли здесь видеть отголосок древних столкновений лесных жителей с народами, которым лучше были известны коневодство и верховая езда? С другой стороны, образ чудесных коней-братьев может восходить к древнему представлению о конском стаде, которым обладает в потустороннем мире сам Велес⁹⁹⁸.

Та же тема обретения, утраты и возвращения жены в борьбе с демоническими силами раскрывается и в другой эпической «сказке», у русских связанной с много позднейшим образом Кощея Бессмертного. Центральный мотив ее, упрятанная вне тела смерть существа, также «международный» — на этот раз действительно международный, отмеченный и в Тропической Африке, и в Океании, и в Америке. В славянских версиях герой с помощью волшебных помощников (животных, побратимов) добывает себе невесту. Но ее похищает бессмертный демон из иного мира, которого герой по неведению накли-

кал или освободил. Герой волшебным образом проникает в дом демона и подслушивает его разговор с похищенной. Та выведывает, что смерть (или сила) похитителя в яйце, скрытом в утке. Герой ловит утку, разбивает или глотает яйцо, побеждает демона, возвращается домой с женой⁹⁹⁹.

Среди демоноборческих мотивов выделяется также общеславянский о бегстве и чудесном спасении героя. Праславянское решение этого «международного» мотива, видимо, составляло самостоятельный сюжет, лишь позднее у западных и восточных славян вошедший в известное змееборческое повествование о «бое на калиновом мосту». Восстановить исходный, общий для всех славян вид можно следующим образом. Чудесно рожденный богатырь, сын животного, идет сразиться с демоном. Демон или его родня оказываются сильнее, гонятся за ним. Он находит убежище у чудесного защитника — божества, великана. Последний обманывает и спроваживает или побеждает преследователя¹⁰⁰⁰.

Практически все демоноборческие героические повествования в праславянскую эпоху, очевидно, принадлежали именно эпосу. Об этом свидетельствуют параллели им как в славянской эпической традиции и в средневековых западноевропейских эпических памятниках, так и в фольклоре других народов, сохранивших более архаическую культуру. Волшебно-героическая, богатырская «сказка» становится собственно сказкой (то есть сознаваемым вымыслом) только тогда, когда исчезает вера в принципиальную возможность описываемых в ней событий. Для первобытной «языческой» эпохи описываемая борьба героев с силами иного мира (обычно потустороннего, подземного) едва ли могла восприниматься как вымысел. Более того, «сказочно»-эпические повествования исполняли важную общественную функцию, объясняя разного рода ритуальные нормы, а также, возможно, устройство племенной власти. Деяния эпических героев в этом мифологическом по природе эпосе представляли как прямое продолжение деяний богов, устроителей мира, и подражание им. Мотив чудесного происхождения героя оказывается в этом смысле совсем не случайным.

Славянская сказка нового времени стерла грань между древнейшими мифами о культурных героях и героико-мифологическими эпическими сказаниями, вобрав в себя то и другое. Но грань и ранее не была непреодолимой — в фольклоре первобытных народов культурный герой нередко сливается с эпическим богатырем до неотличимости. При этом деяния ни того, ни другого отнюдь не воспринимались как «сказочные». «Богатырская сказка»¹⁰⁰¹, известная различным первобытным народам, по восприятию своему обществом

едва ли может пониматься как сказка. У праславян же — земледельцев века металла — должны были иметься уже и древнейшие формы мифо-героического эпоса. Сохранившиеся их отголоски в позднейшей былинной традиции (как в уже упоминавшейся былине о Дунае) убеждают, что в основном вобрала их сюжетику именно волшебная сказка.

В волшебных сказках, однако, прослеживается и более ранний в сравнении с волшебно-героическим эпосом пласт, гораздо более близкий к сказке в нашем понимании. Этот пласт определяется как «миф-быличка»¹⁰⁰². Если в богатырской «прасказке» герой имеет дело с демоническими силами иного мира, нередко вторгаясь на их собственную территорию, то в этой разновидности дело обстоит иначе. Герои здесь — «жертвы обстоятельств», оказавшиеся лицом к лицу с духами-демонами на своей, «обыденной» почве. Здесь, с одной стороны, отражается убежденность в том, что силы такого рода обретаются не только в потустороннем, но и в окружающем мире. С другой стороны, рассказы эти могли возникать на основе мифопоэтической интерпретации вполне реальных обстоятельств. Как таковые, они сохраняли достоверность в глазах окружающих и потому не могут считаться собственно сказками. В новое время они зачастую продолжали восприниматься как достоверные и именовались бывальщинами¹⁰⁰³. В то же время бывальщины сравнительно легко превращались в сказку, поскольку были уже лишены (в отличие от первоначальных «быличек») привязки к реальным людям и событиям. От богатырского эпоса же их отличала обыденность, отсутствие персонажей-божеств, картин «иного мира» и космического противоборства. С другой стороны, за тысячелетия бытования «мифы-былички» могли и сами разворачиваться в повествования эпического, волшебного-героического типа, и становиться частями других эпических историй. Пример последнего — эпизоды об «ослеплении циклопа» в «Одиссее» и нартском кавказском эпосе.

Естественно, что долгая жизнь в фольклоре была суждена, в первую очередь, наиболее древним «былевым» сюжетам, превратившимся уже в миф. Потому не стоит удивляться практически полному отсутствию собственно праславянского слоя среди сюжетов былевой «прасказки» (это относится, как увидим, и к другим ее разновидностям). Основные мотивы и их сочетания имеют, самое позднее, индоевропейское происхождение — условия жизни праславянского общества определяли только конкретную интерпретацию.

Так, индоевропейским, по всей вероятности является особенно известная по немецкому варианту сказка-«бывальщина» об имени демона. Человек (обычно девушка) пользуется помощью демона; до-

станется ему, если не угадает его имя. Случайно подслушивает имя (обычно звучащее нелепо), называет его и тем прогоняет демона¹⁰⁰⁴.

Историей такого же рода выглядит у славян и упоминавшееся «ослепление циклопа». В славянских версиях, как и в эпической греческой, герой попадает в плен к чудовищному пастуху-великану. Герой хитростью ослепляет людоеда и спасается из его жилища под брюхом барана¹⁰⁰⁵.

Наряду с такими эпизодами, которые, в принципе, могли включаться со временем и в более пространные повествования (хотя у славян в данных двух случаях этого не произошло) имелись «бывальщины» и иного рода. Их персонажи обретали индивидуальность, к ним притягивались целые серии эпизодов близкого характера — и истории об «обычных» людях обретали черты волшебного-героического эпоса. К таким историям относятся сюжеты о «зверинном молоке» и «хитрой науке». С «мифо-быличками» их роднит то, что действие разворачивается на периферии обыденного мира, и герои случайно попадают в потусторонние обстоятельства. С «богатырской» же сказкой — то, как они разрешают эти обстоятельства, сокрушая и уничтожая потусторонние силы.

В славянских версиях первого из названных сюжетов сестра и брат оказываются в диком лесу. Брат побеждает демона, сестра оживляет или освобождает его, сходится с ним. Сестра посылает брата за молоком или мясом диких зверей, чтобы его погубить. Звери помогают брату (иногда отдают своих детенышей). Тогда сестра сама пленяет брата и пытается его убить. Звери приходят ему на помощь, следует расправа с сестрой и ее любовником¹⁰⁰⁶. Эта «сказка» принадлежит к уже упомянутому однажды кругу сюжетов о злой сестре, которая воспринимается как угроза для взрослого брата. Более «реалистически» (с точки зрения первобытного сознания) решенный вариант мы рассмотрим ниже.

Всемирно известный сюжет «Хитрая наука» явно восходит к реально существовавшим практикам магического или шаманского посвящения. Другое дело, что к праславянской эпохе «сказка» проделала уже долгий путь развития и лишь приспособлялась к новым культурным реалиям. Отец посылает юношу учиться или отдает в обучение к колдуну. Юноша притворяется, что ничему не выучился, или иным способом возвращается к отцу после обучения. Иногда отец узнает его среди двойников-животных — последний мотив встречается и вне связи с этим сюжетом (чаще в сюжетах о сватовстве, особенно когда в роли невесты выступает дочь сверхъестественного персонажа¹⁰⁰⁷). Возвращенный сын предлагает отцу продать его в облике коня без узда. Отец продает с уздечкой, по-

купатель — колдун. Юноше хитростью удается избавиться от узды, он бежит от колдуна, меняя обличья; тот превращается также (голубь — ястреб, перстень у ног девушки — поддельный хозяин или покупатель, зерно — птица). Когда птица собирается клевать зерно, оно обращается в хищника и убивает колдуна. Иногда «сказка» оканчивается свадьбой¹⁰⁰⁸.

Еще один общеславянский сюжет (тоже восходящий минимум к балтославянской древности) может рассматриваться как переходный от обычного «мифа-былички», где персонаж спасается от демона лишь по случаю, к «героическим» версиям. Сюжет примыкает к историям о младшем брате, что уже роднит его с волшебными-героическими. Три брата (реже сестры) ищут огня, двое пропадают, третий находит их у костра старика-демона. Тот предлагает ему рассказать небылицу — у проигравшего вырезают ремень из спины; если выиграет, получит огонь. Младший условливается, что старик не будет его прерывать, и рассказывает запутанную историю. Старик злится и кричит «Неправда!» Младший вырезает у него из спины ремень, спасает братьев и забирает огонь¹⁰⁰⁹. Здесь любопытно едва ли привнесенное вторично упоминание о самом зарождающемся жанре «небылицы», сказки — и намек на ее первоначальный сакральный, защитный смысл.

Близок в определенном смысле распространенный, часто включаемый как элемент в пространственные сказки, сюжет об обманутых людях или демонах, споривших между собой о чудесных предметах. Герой посылает спорщиков в разные стороны за недостижимой целью и забирает предмет спора. В славянских версиях это чаще всего шапка-невидимка и некое приспособление для быстрого перемещения (сковорода, седло, «ковер-самолет» и т. п.)¹⁰¹⁰.

Некоторые общеславянские фольклорные сюжеты можно назвать «бытовыми», хотя в древности, как у большинства первобытных народов, они имели мифологический или, как минимум, «законнический», нравоучительный подтекст. Кое-какие рассказы такого рода непосредственно отражали те же поверья о возможности общения с духами, но уже не в чрезвычайных обстоятельствах, а в повседневной жизни. Здесь наиболее характерны истории о сверхъестественном браке. На примере балтославянского сюжета о «муже-змее» мы видели, что с такими браками, совершенными в мифическое время, могли связываться «малые творения» — скажем, происхождение животных и растений. В нижеперечисленных трех историях такие мотивы, сколько можно судить, отсутствуют. Их прототипы находились на грани между «мифом-быличкой» и семейно-бытовым поучительным рассказом.

Если распространены мифологические рассказы о связи женщины со змеем, то и мужчина мог взять в жены деву-оборотня. Миф/сказка о женитьбе на небесной деве встречается и как самостоятельный сюжет, и (особенно в сказках восточных и западных славян) как составная часть пространных волшебного-героических историй. В основе своей этот мотив прост и явно отражает реально существовавшее поверье. В то же время в индоарийской, например, традиции оно воплотилось в родословный миф, объясняющий происхождение царской династии. Летучие небесные девы купаются в земных водоемах, прилетая в виде птиц. Если в это время подстеречь их и спрятать сброшенное оперение, то пойманная на земле дева станет женой героя. Нельзя лишь возвращать ей прежнюю одежду — в этом случае она сбежит, бросив даже собственного ребенка¹⁰¹¹.

Другой сюжет о сверхъестественном браке хорошо знаком по литературным обработкам, начиная с апулеевской истории Амура и Психеи. В славянских версиях девушка сходится с оборотнем в животном обличье; родня отваживает его. Она идет на его поиски, находит его красавцем-человеком и волшебными способами добивается его любви. Часто этот мотив соединяется с мотивом трудных задач (юноша выполняет их ради девушки, либо наоборот)¹⁰¹². Здесь, как видим, тот же в целом расклад противостоящих сил, что и в мифе о муже-змее, приводит совсем к иным, благотворным последствиям.

К индоевропейскому наследию, видимо, относился сюжет, давший в итоге сказку о «Царевне-лягушке». В иной еще общеславянской версии юноша приносит в дом рептилию (змею, черепаху, лягушку). Она по ночам обращается в красавицу, убирает в доме. Он застаёт ее, женится на ней, уничтожив сброшенную кожу. Иногда она до этого помогает ему выполнить чьи-либо трудные задачи, заслужив тем женитьбу¹⁰¹³.

В этом или ином близком сюжете герой может получать задачи от завистливого «царя», который сам хочет жениться на красавице. Жена-волшебница помогает мужу и благодаря этому остается с ним¹⁰¹⁴.

Как видим, все истории данной группы говорят о некоем нарушении заведенного брачного порядка, доводя до крайности идею жениха как «чужака» или невесты как «неведомой». Даже при благополучном конце (который мог служить некоторым оправданием редким нарушениям эндогамных установлений) такие случаи грозят вторжением потусторонних сил и неминуемой при этом драмой. С другой стороны, древнейшие корни этих, как и иных «международных» сюжетов, могут быть связаны с посвятительной обрядностью. «Инаковость» жениха (невесты) перекликается с временной

принадлежностью посвящаемого (посвящаемой) иному миру или представляющему его на земле ритуальному союзу.

С другой стороны, праславянам был известен и сюжет, в котором девушке приходится уклоняться от грубого нарушения уже не эндогамии, а экзогамии — когда на ее руку претендуют отец или брат. Хитростью, бегством или «трудными задачами» девушке удастся избежать инцеста. Показательно при этом, что имеется как минимум один вариант, в котором брат и сестра в итоге все-таки сочетаются браком, и на «сказочном» пространстве это не осуждается¹⁰¹⁵. Для индоевропейской культуры это не исключение — у зороастрийцев инцест был, как известно, даже освящен религиозной традицией. У славян кровосмешение в итоге было осуждено, но фольклор сохранил память о том, что не во все времена ситуация решалась повсеместно и однозначно.

Следующую условную группу образуют истории о ведовстве — также разворачивающиеся в более или менее «обыденной» обстановке, но являющиеся по сути теми же «мифо-быличками». Количество и характер этих сюжетов (притом что сами они, или легшие в их основу мотивы, дославянские) ясно показывает искреннюю веру праславян в ведьм и их козни, воспринимавшиеся как часть повседневности. Нередкие упоминания «царей» этому не помеха — дистанция до родовых предводителей в первобытности была явно короче, чем до государей нового времени. С другой стороны, как увидим, сказочный «царь» мог быть и переосмыслением божества, что несколько меняет жанровую принадлежность рассматриваемых историй. Так или иначе, всем этим сюжетам была суждена долгая и разнообразная жизнь в славянском фольклоре. В ходе ее они, естественно, отходили от первоначального общеславянского содержания, обогащались новыми деталями. Вот краткое изложение поддающихся воссозданию праславянских сюжетов этого круга.

Мужчина женится на ведьме. Она превращает мужа в собаку и прогоняет. Пес хорошо охраняет скот, в благодарность другая колдунья возвращает ему человеческий облик. С помощью покровительницы муж превращает жену-ведьму в кобылу¹⁰¹⁶.

«Царь» подслушивает разговор трех девушек, младшая из которых обещает родить чудесных детей, берет младшую в жены. Враждебная молодой ведьма подменяет новорожденных щенками (или иначе позорит царицу). «Царицу» изгоняют или иначе наказывают. Дети вырастают в безвестности, обретают богатство. Ведьма, стремящаяся выйти за «царя» или женить его на своей дочери, узнает о детях и пытается их погубить трудными задачами. Чаще всего они должны добыть поющее дерево и говорящую птицу; последняя пре-

вращает нашедшего в камень, для спасения брат (или сестра) добывают живую воду. Справившись с задачами, дети воссоединяются с матерью и отцом. Разлучницу наказывают (обычно разрывают лошаадьми, волами)¹⁰¹⁷. Любопытно, что в одной из чешских версий колдунья оказывается положительным, полубожественным персонажем, проведшим молодую жену через нечто вроде посвятельного испытания¹⁰¹⁸. Едва ли эта версия первоначальна, но сам факт ее существования показателен. С другой стороны, сюжет известен нуристанцам как сугубо мифологический — «царь» выступает как божество, его сын становится культурным героем (и побеждает отца). Здесь, кстати, более четкое и прямолинейное объяснение ненависти ведьм к молодой — они (в нуристанской версии их две) являются старшими, нелюбимыми и бездетными женами «царя»¹⁰¹⁹.

Охотник ловит необычную птицу. Его жена знает, что тот, кто съест ее голову и сердце, станет богачом и царем. Она готовит птицу для мужа (или любовника); по неведению съедают их дети, после чего убегают от разгневанной матери. Один после этого каждую ночь находит золото, другому на голову садится птица (падает венец), и его объявляют царем. Возлюбленная богача побуждает его отгрыгнуть съеденную голову (сердце), а затем прогоняет. Бывший богач находит в лесу чудесное растение, превращающее в животных; дает его неверной, и та превращается в кобылу¹⁰²⁰.

«Царевна» каждую ночь пропадает из дома, или по утрам обувь ее оказывается стоптана. Герой следит за ней, выясняет, что она пляшет с демонами. Предъявляет «царю» и его дочери предметы, обретенные на месте плясок. «Царевна» отдана герою (и/или наказывается им)¹⁰²¹. Этот сюжет, судя по распространению, индоевропейский и явно отражает не столько страх перед женским ведовством, сколько предосудительность его для патриархального общества.

Распространеннейший сюжет, прямо восходящий к древнейшим посвятельным ритуалам, — «дети у ведьмы». Ведьма хитростью ловит мальчика, приносит к себе домой и хочет съесть. Обычно он каким-то способом спасается, иногда губит саму людоедку¹⁰²².

С этим связан другой общеславянский мотив или сюжет — о бегстве от ведьмы. В нем героиня (часто с героем) убегает от ведьмы. Брошенные беглянкой предметы превращаются в волшебные препятствия. Чаще всего упоминается гребень, превращающийся в чашу. Благодаря этому беглецы спасаются¹⁰²³. При всей связи его с предыдущим, нельзя не отметить, что в нуристанской мифологии и этот мотив вплетен в эпос о богах. Здесь он встречается в одной из версий мифа о том, как божественный герой спасает светила от демонов и их матери (или сестры)¹⁰²⁴.

Наконец, упомянутый выше «реалистический» (с точки зрения повествователя) вариант истории о сестре-злодейке. Герой чудесным образом обретает собак-помощников. С ним враждует сестра-ведьма (чаще всего), пытается его погубить. Герой женится, живет вдали от сестры. Когда при встрече она едва не убивает героя, собаки, находившиеся где-то взаперти, прибегают и разрывают ведьму¹⁰²⁵.

Характеризуя истории о ведовстве в целом, можно отметить, что для них свойственен, с одной стороны, страх перед ведьмами, с другой — уверенность в возможности победы над ними. Праславянский фольклор в этой части, несомненно, патриархален, хотя мы видели, что отмечены и мотивы с благожелательной колдуньей. Победитель ведьмы — всегда мужчина, даже если и при помощи женщины (что редко). Часто ведьма воспринималась, вероятно, как демоническое существо, а ее противник — как культурный герой или даже божество. В славянской сказке нового времени первое вполне могло сохраняться (образ Бабы Яги), а вот второе было, естественно, потеряно безвозвратно.

Нередко ведовство приписывается сказочной мачехе, а значит, обширный цикл повествований о мачехе и падчерице, чрезвычайно популярных у славян, смыкается с историями о сверхъестественном. О социально-историческом смысле этих «сказок» достаточно было сказано выше. Здесь мы изложим сами сюжеты в их предполагаемых праславянских формах и вкратце остановимся на их мифологическом и культурном содержании. Общеславянскими могут считаться следующие сказочные сюжеты о мачехе и падчерице.

«Царь» берет в жены девушку, которой завидует ведьма-мачеха. Та превращает падчерицу в животное (обычно в водяную птицу или рыбу), подменяет своей дочерью. «Царь» чудесным образом узнает жену (иногда убив по указке новой собственных детей). К женщине возвращается прежний облик, дети оживают. Обманщицу с матерью убивают¹⁰²⁶.

Часто, и не только у славян, мотив подмены молодой разворачивается в другой, очень близкий сюжет. Брат и сестра бегут от мачехи-ведьмы (судя по общему контексту близких сюжетов). Оказавшись в лесу, брат вопреки предостережениям сестры пьет из оленьего (козлиного) следа, становится олененком (или козленком). Сестру находит в лесу мужчина, женится на ней. Ведьма сталкивает падчерицу в реку и подменяет ее своей дочерью. Они пытаются убить олененка; муж, когда пытается это сделать, узнает правду — олененок общается со своей сестрой-утопленницей. Муж достает жену из воды, она оказывается живой. Иногда мотив превращения брата

в животное отсутствует, брат помогает сестре иначе. Ведьму с дочерью в финале убивают или изгоняют¹⁰²⁷.

Другая близкая вариация переплетает тему зависти «ведьмы» с мотивом о сверхъестественной жене. Это история, известная благодаря западноевропейским версиям к «Любовь к трем апельсинам». В ней герой влюбляется в девушку или девушек, живущих внутри добытых им плодов. Когда он женится на героине, то некая соперница (очевидно, тоже существо сверхъестественное, «ведьма») топит ее и подменяет собой. Однако в конце концов, как и во всех версиях, злодейку наказывают¹⁰²⁸.

Мачеха прогоняет падчерицу или отправляет ее к ведьме (иногда к иному демоническому существу, в т. ч. отвечающему за погоду — 12 месяцев, Мороз). По дороге падчерица выполняет различные просьбы (чаще всего собирает яблоки с яблони), хорошо служит ведьме, ухаживает за ее животными. Награждается или похищает награду и бежит, в последнем случае благодарные животные, дерево помогают ей спастись. Мачеха намеренно отправляет следом свою дочь, та делает все наоборот — в результате гибнет или получает губительные дары¹⁰²⁹.

Мачеха ненавидит падчерицу, отрубает ей руки и прогоняет из дома. Та находит себе мужа, рождает от него в его отсутствие сына. Мачеха узнает об этом, клеветает на нее. Безручку вновь прогоняют, теперь вместе с ребенком. Она случайно роняет ребенка в воду, руки чудесным образом отрастают, чтобы его достать. Вернувшийся муж узнает правду, возвращает жену и убивает ее мачеху¹⁰³⁰. Мотив искаленной и затем чудесно излеченной молодой матери известен из древних индоевропейских традиций в мифах нуристанцев. Однако здесь речь идет о жене божества и матери культурного героя. Противостоит ей не мачеха, а ведьмы-жены ее мужа — тот же миф, что уже упоминался выше¹⁰³¹.

У девушки умирает мать. Отец женится на другой, та рождает одноглазую и трехглазую дочерей. Двуглазку приставляют пасти скот, она должна делать непосильную работу и голодать. Но ей помогает чудесная корова из стада. Одноглазка и Трехглазка подсматривают; на первую удастся насладиться сном, но третий глаз Трехглазки не спит. Она докладывает все матери, корову убивают. Из ее костей вырастает чудесное дерево, плоды которого достаются только сироте. «Царевич» просит плод, дочери мачехи его дать не могут, женятся на сироте¹⁰³².

Сюда же примыкают и славянские версии известной по всей Евразии сказки о превращенных братьях. Ведьма (иногда — мачеха) превращает двенадцать братьев девушки в воронов или лебе-

дей. Впрочем, в других версиях братья превращаются сами в связи с угрозой смерти. Сестра, братьев не зная, идет на их поиски и находит живущими в лесном доме (явный след лесных «братств» или посвятительных обрядов; недаром в некоторых славянских версиях братья оказываются не птицами, а волками). Либо другая, либо даже та же самая колдунья подсказывает средство излечения — девушка должна связать для братьев рубашки из крапивы, причем молчать до тех пор, пока не сделает этого. Исполнение завета едва не губит девушку — семья взявшего ее в мужья после встречи на охоте «царевича» подозревает ее саму в ведьмовстве и едва не казнит. В последний момент она почти завершает работу и накидывает рубашки на прилетевших помешать расправе братьев. Настоящую ведьму наказывают¹⁰³³.

В другом, не менее известном сюжете мачеха-ведьма пытается погубить падчерицу за ее красоту. Та находит приют в «лесном доме» у его обитателей, о которых заботится, тогда как они всячески ее оберегают. Мачеха, однако, обнаруживает красавицу и хитростью губит ее с помощью яда или колдовства. «Братья» по дому оставляют тело девушки в прозрачном гробу (что может иметь аналог в древнем обычае оставлять умерших без погребения в собственном смысле слова, например, на деревьях). Ее находит «царь» или «царевич», случайно оживляет, разрушив чары, и женится¹⁰³⁴.

Практически во всех сюжетах мачеха выступает как лицо, связанное с иным миром. Иногда она выступает как собственно ведьма — прямо или подспудно. Так, не вызывает сомнений, что рождение ею Одноглазки и Трехглазки — показатель демонической природы, даже если прямо это не оговаривается¹⁰³⁵. В сказках типа «Морозко» мачеха, по меньшей мере, обладает познаниями об ином мире, с которым и сталкивает падчерицу. «Ведьма» (причем, возможно, мифологическая — ср. частые образы «царей» и нуристанский миф) явно предшествовала мачехе. Почему же она превратилась в мачеху, причем еще в дославянскую эпоху? Здесь, очевидно, мы видим то же самое доведение до предела, до крайности нарушения брачных норм, что и во всех «мифо-быличках» о семье и браке. Мачеха выступает как абсолютная «чужачка» — существо не просто иного человеческого рода, а иного мира. Первобытная мораль таких рассказов немудрена — беря в жены неизвестно кого, «чужую», можно накликать на свое потомство (не говоря уже о себе) демона. Если при этом семья живет не с родом матери — защиты от демонических сил никакой не будет. Остается надеяться лишь на «царя» (божество или вождя с его священной силой) — он в большинстве случаев и выступает исправителем ситуации.

Впрочем, не все истории с семейными сюжетами могут четко относиться к числу «мифо-быличек». В некоторых даже общеславянских сюжетах на этот счет никакой фантастики — даже на современный взгляд — не прослеживается. Такие «бытовые сказки» могли играть роль объяснения тех или иных обычаев и правовых норм. К последнему разряду, например, могла относиться индоевропейская «сказка» о дважды оклеветанной женщине, уже упоминавшаяся при анализе брачных обычаев. Родители оставляют дочь на попечение родственника. Тот домогается ее, а не получив желаемого, клеветает. Брат отпускает сестру, которую должен убить, она бежит и выходит замуж. В доме мужа ее пытается соблазнить домоходец, женщина вновь оклеветана и бежит. Она тайно возвращается к отцу, правда обнаруживается¹⁰³⁶. О возможном смысле этого сюжета как еще одного обоснования уксорилокального брака уже говорилось.

Другой сюжет или мотив, часто вплетающийся и в волшебные сказки, — о подмене мужа. Герой женится (или собирается жениться) на прекрасной девушке. Его друг губит его (или пользуется несчастным случаем), одевает его одежду и притворяется им. Жена (невеста) разоблачает обман, обнаруживает и возвращает мужа¹⁰³⁷. Если этот сюжет когда-то бытовал самостоятельно, что вероятно, он мог иметь чисто правоучительный смысл.

Индоевропейским по происхождению являлся, видимо, несколько более «фантастический» сюжет о сбывшемся сне. Мальчику снится, что родители будут ему прислуживать (отец будет пить воду из его рук, после его мытья, поливать его при мытье). Он отказывается рассказать сон, подвергается преследованиям. После серии приключений сон сбывается¹⁰³⁸. Здесь явно присутствует не совсем стандартная для первобытности идея превосходства нового поколения, что, впрочем, соотносится со сравнительно «молодым» возрастом сюжета.

Среди других «семейных» сюжетов, на этот раз вполне «фантастических», осталось указать на историю о воскрешенной жене, которая отразилась, среди прочего, в русском былинном эпосе (былина «Михайло Потык»¹⁰³⁹). Муж и жена обещали друг другу, что умерший первым идет за другим в гроб. Когда жена умирает, мужа хоронят вместе с ней. Он видит, как одна змея оживляет другую (иногда убитую им) волшебной травой, и следует ее примеру или заставляет змею помочь. Жена воскрешена, однако оказывается неблагодарной¹⁰⁴⁰.

Общеславянский характер этого сюжета довольно загадочен по бросающейся в глаза любому историку славянства причине. У славян на протяжении всей их общей языческой истории господствовал ритуал трупосожжения — соответственно, образы захоронен-

ного тела жены и хоронящего себя подле нее мужа невероятны. Станным образом это ускользало от внимания исследователей, видящих в былине о Потыке остаток древнейшего эпоса¹⁰⁴¹. Однако, как видим, остатком древнейшей общеславянской фольклорной сюжетики — необязательно эпической — былина, и правда, является. Как же разрешить эту коллизию? Нельзя исключить, что в генезисе, в корнях перед нами — еще один «объясняющий» рассказ, на этот раз именно и обосновывающий традицию трупосожжения. Придан ему этот смысл мог быть в то время, когда у самых истоков праславянской культуры трупосожжение еще соперничало с трупоположением. Поскольку же ингумации сохранялись у многих соседей славян, сюжет не терял актуальности и выжил в славянском фольклоре. С другой стороны, сам по себе сюжет древнее балтославян с их погребальными ритуалами и восходит к иным историческим обстоятельствам — может быть, к эпохе становления патриархальной семьи.

Наряду с «бытовыми» рассказами, нормирующими семейно-брачную жизнь, существовали и просто нравоучительные истории с мифологическим элементом. В общеславянском фольклоре это две разработки «международного» сюжета о Правде и Кривде. Первый из них — наиболее распространенный, в том числе у индоевропейских народов. Два человека спорят о том, чем лучше жить — правдой или кривдой. Призванные в судьи прохожие отвечают, что кривдой. Криводушный, согласно уговору, выкалывает глаза правдолюбцу. Правдолюбец случайно подслушивает разговор духов, узнает о целебном источнике, благодаря чему исцеляется сам и исцеляет больную «царевну», затем женится на ней. Криводушный узнает об этом, идет подслушивать духов, те его находят и разрывают¹⁰⁴². Другая, собственно индоевропейская по происхождению версия о соперничестве праведного и неправедного, известна как «Золотой топор». Человек случайно роняет в воду топор. Водяной дух предлагает ему золотой топор, но человек не признает его. За честность он награждается. Завистник намеренно бросает в реку топор, требует себе золотой, но лишается и своего¹⁰⁴³.

Действие обоих сюжетов разворачивается, как обычно в «мифо-быличках», на грани обыденного и мифологического пространств. Мораль совершенно прозрачна и не нуждается в комментариях. Однако, помимо прямолинейного и для наших современников нравоучения, сюжет о «Правде и Кривде» имеет глубинный мифологический подтекст. Персонажи могут восприниматься как воплощения самих категорий Правды и Неправды, соотноситься, соответственно, с земным и небесным началом. Этому есть прямые параллели

ли в ведических текстах. Вся притча превращается, таким образом, в миф о космическом противостоянии, перекликающийся к тому же с «основным мифом»¹⁰⁴⁴.

Особую и довольно большую группу общеславянских фольклорных сюжетов составляет трикстерский «эпос». Образ трикстера — своеобразного «культурного антигероя», обманщика и плута, создающего комические, а иногда и гибельные для окружающих ситуации, — известен фольклору практически всех народов мира. У наиболее первобытных племен в роли трикстера обычно выступает животное, тотемный предок, и образы трикстера и культурного героя в значительной части совпадают. В более развитых мифологиях трикстер выступает как спутник и/или соперник культурного героя или божества-демиурга. При этом сам он уже человекоподобен, иногда и является божеством (чаще всего демоническим), как Локи в скандинавских мифах.

В славянской традиции, как и у других европейских народов, мы видим следы обоих этапов эволюции трикстера. С одной стороны, и в новое время были крайне популярны истории о трикстере-животном (обычно это лиса). Можно не сомневаться, что эти истории уже в праславянскую эпоху окончательно отошли в область животной сказки — древнейшей формы собственно сказки — и воспринимались как вымысел. Так, у нуристанцев, при всей архаичности их общества и фольклора, сказки о животных существовали именно как сказки, вне всякой явной связи с мифом и религией¹⁰⁴⁵.

Большинство общеславянских животных сказок — именно сказки о животном-трикстере. Явные мифологические отголоски слышатся лишь в одной из них, где действие происходит на грани животного, человеческого и потустороннего миров. Это именно та «сказка», западноевропейские версии которой известны как «Кот в сапогах»¹⁰⁴⁶. В славянском варианте действует обычный животный трикстер — Лиса. Лиса служит герою, приводит его к «царю» и представляет как богача. Он сватается к «царской» дочери, получает ее. Лиса уговаривает пастухов Змея говорить, что стада принадлежат ее хозяину. Затем проникает в дом Змея, хитростью губит его. Дом и богатства Змея достаются «царскому» зятю. Здесь можно видеть сниженную версию «основного мифа». В русской сказке¹⁰⁴⁷, например, Лиса прямо запугивает слуг Змея и его самого повторением событий божественного змееборства — «царь» в ее рассказе оказывается самим Огнем или Громом, который едет уничтожить Змея и его стада. При этом и действия перепуганного Змея, пытающегося спрятаться от гибели, повторяют тот же «основной миф»¹⁰⁴⁸. Памятуя о том, что сказочный «царь» заменяет языческое божество, можно думать, что

здесь трикстер выступает все еще в традиционной роли — спутника и пародиста божественных деяний.

Общеславянским является отмечавшийся выше сюжет «Петух и жерновки». В нем некий могущественный человек отнимает у беззащитных владельцев петуха чудесные жерновки или какой-то иной необыкновенный предмет. Петух идет к вору и требует вернуть украденное, демонстрируя при этом фантастическую силу и живучесть — не горит в огне, не тонет в воде, даже съеденным требует своего из тела похитителя. Тот, наконец, сдается¹⁰⁴⁹.

Другие истории о животных-трикстерах — именно и только сказки, сказывавшиеся уже в глубокой древности для развлечения или поучения. Наиболее частый персонаж, как уже говорилось, — та же Лиса. В одном, наверное, наиболее известном сюжете Волк по совету Лисы садится ловить рыбу хвостом в проруби. Хвост замерзает. Волк убегает, только оборвав себе хвост¹⁰⁵⁰. Еще одна, нередко сочетающаяся с этой, история о Лисе и Волке — «Битый небитого везет», где Лиса, обмазавшись чем-то, убеждает побитого из-за нее Волка, буд-то пострадала еще сильнее, и принуждает тащить себя на спине¹⁰⁵¹. Когда рассерженный проделками Лисы Волк гонится за ней, она прячется в нору; Волк хватает ее за хвост, но Лиса убеждает его, что он схватился за корень, и так спасается¹⁰⁵². Попад как-то в колодец, Лиса убеждает Волка поднять себя, сев в находящуюся наружную бадью, и поднимается в нижней, оставив Волка в колодце¹⁰⁵³. В другом сюжете Лиса спрашивает птицу, как та защищается от ветра. Птица прячет голову под крыло. Лиса ее съедает¹⁰⁵⁴. Птица, которую Лиса заставляет под страхом смерти себя смешить, сама становится трикстером поневоле. Птица садится на голову человеку, ее пытаются согнать — и ранят человека, что и смешит лису¹⁰⁵⁵. Притворившуюся мертвой Лису человек подбирает и бросает в воз. Она сбрасывает с воза съестное, а затем сама убегает и подбирает украденное¹⁰⁵⁶.

Имеется сюжет, объединяющий двух популярных животных трикстеров — Лису и Кота. Кот оказывается в лесу и селится с Лисой. Лиса запугивает им других хищников, выдавая за сильного зверя. Звери, пытающиеся отнять у Лисы и Кота их добычу, действительно, разбегаются, напуганные повадками Кота¹⁰⁵⁷.

Впрочем, и сама Лиса может оказываться посрамленной — например, в сказке-анекдоте о том, как она утонула или едва не утонула, засунув в голову сосуд и попытавшись затем «утопить» его¹⁰⁵⁸. В другой истории человек спасает от опасности волка или змею, которые после этого пытаются его погубить. Человек обращается к Лисе как к судье, и та, обманув неблагодарного, губит его (например, заставляет волка залезть обратно в мешок, из которого человек его спас

или в котором прятал). Лисе за услугу человек обещает кур, однако вместо них подсовывает собак, которые ее задирают¹⁰⁵⁹. Лиса катает других зверей в санях по их просьбе, но у нее ломается оглобля. Пока она ищет замену, звери съедают ее лошадь или бычка, оставив хозяйке чучело¹⁰⁶⁰. Лиса насмехается над раком (или лягушкой), предлагая посостязаться в беге. Соперник прицепляется к хвосту Лисы и, таким образом, «опережает» ее¹⁰⁶¹.

Среди сюжетов о других животных-трикстерах наиболее известна у самых разных народов история о Черепахе или Жабе, пытавшейся летать. Черепаха (реже Жаба) хочет научиться летать, журавль (цапли, лебеди и т. п.) учит ее, с высоты сбрасывает, и черепаха разбивается¹⁰⁶². Мифологические версии этого сюжета о непредназначенном для полета существе, которое стремилось в небо, многочисленны. Из индоевропейских можно назвать мифы о Дедале и Икаре, иранском шахе Кей-Кавусе, германо-скандинавских героях Велунде и Эгиле. Однако славянам, похоже, сюжет был известен только как часть животного эпоса, причем аналогичная животная сказка есть и у германцев, и у греков, и у персов.

В сказке о «Козе лупленой» в роли трикстера выступает Коза или Козел. Старик велит детям пасти Козу, но та каждый вечер убеждает хозяина, что осталась голодной. Старик ссорится с домашними, но под конец сам убеждается в лживости Козы и пытается ее зарезать. Она убегает в лес и захватывает дом Лисы или Зайца. Разные животные пытаются выгнать Козу, но она всех запугивает; удается ее прогнать только ежу или петуху¹⁰⁶³.

Наконец, к числу историй о животном-трикстере можно отнести и сказку о том, как люди, желая наказать вредное животное, вместо этого помещают его в родную среду (закапывают крота, топят рака)¹⁰⁶⁴. Этот сюжет также иногда привязывается к трикстеру-человеку (например, в осетинском нартском эпосе¹⁰⁶⁵).

Не все общеславянские сказки о животных имеют очевидный трикстерский мотив. Такова сказка про зайца, который хотел утопиться, переживая собственную трусость, но обнаружил, что лягушки или жабы еще трусливее, и отказался от своей затеи¹⁰⁶⁶.

Что касается историй о трикстере-человеке, то они в праславянскую эпоху вполне могли составлять часть мифологического эпоса о богах и/или культурных героях. Иногда комические сюжеты о проделках того или иного «высокого» персонажа могли выполнять чисто развлекательную роль, не теряя при этом связи с основным эпическим массивом. Можно вспомнить различных трикстеров и героев-трикстеров греческой, германо-скандинавской, кельтской и иных индоевропейских мифологий.

У славян бытовали легенды о герое-трикстере, победившем Смерть (как правило, обманом — общий для разных индоевропейцев мотив), но только на время. Наиболее распространен сюжет о Смерти и лекаре (широко известен также балтам, германцам, части романцев и кельтов, прибалтийским финнам, арабам, кавказским народам). В этой сказке/легенде Смерть (или иной дух) в благодарность, из жалости или по иной причине учит человека лечить больных наверняка. Если Смерть стоит (обычно) в головах у больного — то ему конец, если в ногах — его можно вылечить. Став прославленным знахарем, ученик Смерти начал обманывать ее, переворачивая больных, за что сам поплатился жизнью¹⁰⁶⁷.

Другой, более «сказочный» сюжет о трикстере, где подчеркивается его демоническая природа — «Мальчик с пальчик»¹⁰⁶⁸. Славянские версии достаточно стандартны для Европы. У бездетных стариков чудесным образом рождается Мальчик с пальчик. Он помогает отцу в поле, но тот продает его. Малыш издевается над владельцем, грабит его. Затем он попадает в желудок коровы, устраивает так, что корову ест волк. Мальчик выдает волка людям, благодаря этому выбирается наружу и возвращается домой.

Широко распространен в Европе и другой сюжет — «Семерых одним ударом». В нем слабый человек одним ударом убивает семь мух и оповещает встречающих, что убил «семерых одним ударом». Его заставляют вступить в борьбу с более сильным противником (иногда сверхъестественным — змеем или великанами), которого он побеждает на удачу или случайно, получая высокую награду¹⁰⁶⁹.

Наряду с пространными, «эпическими» сюжетами о трикстерах обнаруживаются в общеславянском фольклоре и краткие «анекдотические», которые могли вплетаться в более обширные повествования о плутовских проделках. Могли они, впрочем, бытовать и совершенно самостоятельно. Иногда в них можно найти отголоски мифоэпической традиции о борьбе с демонами. Так, в одном широко известном (в том числе из «Одиссеи») сюжете¹⁰⁷⁰ трикстер калечит демона, представившись ему «Я сам» или похожим образом. Пострадавший в погоне за обидчиком называет встречным или возможным помощником это «имя» и не добивается ничего, кроме насмешек. Впрочем, у славян в роли искалеченного нередко оказывается уже другой человек, что едва ли следует однозначно считать «вторичным».

В другом сказочном сюжете герой, столкнувшийся с демоном или хищником, пугает его своими детьми. Те, подученные отцом, кричат, что хотят съесть врага, причем уже привычны к его мясу, благодарят отца, что привел им еду. Противник убегает¹⁰⁷¹.

К этой же группе, где в качестве противника героя может выступать и демон, и хищный зверь, относится известная сказка «Вершки и корешки». В ней человек (иногда и животное-трикстер) уговаривается с демоном, медведем или лисой — последняя может выступать в разных версиях в обеих ролях — о помощи в севе. Сначала сеют пшеницу, и человеку достаются «вершки», а помощнику «корешки». Поняв обман, тот требует в следующий раз «вершки», которые ему и достаются, только уже от репы или лука¹⁰⁷².

Мишенью трикстера вообще часто оказывается повседневный уклад и нравственные нормы общины, которые он без зазрения совести нарушает. В одной истории трикстер сажает труп умершего родственника на чужую лошадь, повозку, прислоняет к чужому окну и т. п., выдавая за живого. Обвинив чужака в убийстве, берет с него откуп¹⁰⁷³. В другой пастух угоняет стадо, утверждая, что оно утопилось в болоте. Чтобы поверили, трикстер втыкает в тину хвосты или шерсть¹⁰⁷⁴. Такого рода «аморальные» рассказы, в которых слушателям предлагалось потешаться успехам преступника и плута, бытовали у многих племен по всему земному шару. Эти истории служили своеобразным средством «выпустить пар» в жесткой структуре патриархальной общины — более мягким вариантом того же обрядового буйства, о котором немало говорилось выше. Вместе с ним они служили зародышем расцветшей в средние века (а в античном мире и ранее) карнавальная культура¹⁰⁷⁵.

Как уже говорилось, не вызывает особых сомнений, что праславянская эпоха уже знала собственно животную сказку. Основу ее составили истории о животном-трикстере, древнейшие же истории иного рода даже в новое время еще несут связь с «серьезными», прежде всего с «мифо-быличками». Не исключено, что они рождались через перенос в животный мир действия некоторых сюжетов о людях и демонах, и потому «человеческие» версии долго бытовали рядом с «животными». Типичный пример — «международный» сюжет «Бременские музыканты», известный и различным славянским народам. У восточных славян, однако, распространена и близкая сказка «Верлиока», где противником героев (среди которых обычно и человек) выступает демон. Общий же для обеих сказок мотив вполне вписывается в животный эпос. Животные (как правило, малые или травоядные) объединяются, чтобы отомстить обидчику или отстоять свое жилье; побеждают, совместно убив или прогнав врага. Довольно распространена версия, где в качестве угрозы выступает хищный зверь — чаще всего волк¹⁰⁷⁶.

Не менее вероятно «былевое» происхождение и другой международной животной сказки «Волк и семеро козлят». Сюжет ее из-

вестен. Волк обманом проникает в дом в отсутствие матери, выдав себя за нее, поедает или глотает ее детей. Коза позднее мстит ему; в ряде вариантов выпускает из его живота проглоченных детей. Однако у разных народов, в том числе и славян, сохранились следы версии, где вместо Волка действует демоническое существо, а вместо Козы — женщина¹⁰⁷⁷. Такова, например, восточнославянская сказка «Ивашко и ведьма» («Терешечка»), в которой выступает змея или ведьма, подманивающая мальчика голосом матери, — впрочем, здесь герой спасается от людоедки сам¹⁰⁷⁸. «Общим знаменателем» могло бы послужить представление о волках-оборотнях. Следует помнить и о мифологической роли самой козы (козла), как священного животного, духа урожая, и замены человека в ритуале жертвоприношения. Впрочем, совершенно понятно, что «животный» и «человеческий» варианты вполне могли сосуществовать уже на первобытной заре славянской истории.

Таким образом, сюжетика праславянского повествовательного фольклора более или менее поддается восстановлению. Гораздо сложнее решить проблему воссоздания праславянских текстов в собственном смысле этого слова. Даже народная поэзия оставляет для этого лишь ограниченные возможности. Словесных совпадений в песенном, к примеру, фонде всех трех групп славянских народов исчезающе мало, хотя уже в следующем временном пласте (южно-восточнославянском, например) их становится больше.

Тем не менее, отдельные опыты воссоздания «общеславянских», «праславянских» фольклорных текстов в науке предпринимались, прежде всего, с использованием балтийских и индоевропейских сопоставлений. Ранее уже говорилось о воссоздании на текстовом уровне «основного мифа». Предлагающие такую реконструкцию исследователи полагают, что миф излагался в форме диалога на празднестве смены года, являя одновременно картину состязания божественных противников. Тем самым при наступлении новогодия воспроизводился акт создания мира, подразумевающий, заметим, гибель одной из сторон¹⁰⁷⁹. Мотивы этого «главного текста» пронизывали и другие древнейшие памятники обрядовой поэзии, выход на реконструкцию которых тоже представляется возможным¹⁰⁸⁰. То, что многие обрядовые формулы восходят действительно к праславянской эпохе, представляется несомненным. Выше уже приводились примеры этого — благопожелание на урожай при повороте солнца «на лето», предсвадебный диалог со сватами, фрагменты древнейшей жатвенной поэзии. Характерно, что большинство таких условно «древнейших» славянских текстов действительно оформляются как диалог, зачастую как серия вопросов-ответов или загадок-раз-

гадок. Не вызывает сомнений и то, что многие дожившие до наших дней загадки, пословицы, поговорки восходят в конечном счете еще к праславянской или даже дославянской эпохе.

Помимо подобных обрядовых ситуаций и сопровождающих их текстов, воссозданию поддаются, естественно, и более мелкие фрагменты праславянского происхождения. Это, прежде всего, устойчивые формулы речи, многократно отражающиеся в фольклоре. Некоторые из них («голод-холод», «молить пиво» и т.д.) уже упоминались нами ранее. Довольно большое количество предположительно праславянских фольклорных формул делят на несколько групп. Это, во-первых, устойчивые определения («божий день», «черный ворон», «синее море», «серый волк», «добрый молодец», «русская коса», «живой огонь», «черные очи», «ясное солнце», «красная девица» и т.п.). Во-вторых — рифмованные пары («ходить-родить», «брат-сват» и т.п.). В-третьих, обозначения действий (например, «делать добро / зло», «варить пиво»). Воссоздаются и более сложные обороты (вроде «умереть своею смертью»). К праславянской эпохе могут восходить некоторые современные присловья («ни рыба ни мясо», «как с гуся вода»). Наконец, воссоздан (на сопоставлении восточно-, южно- и западнославянского материала) целый повествовательный (?) отрывок, дословно совпадающий в разных славянских традициях: «что белеется на горе (вариант: в долу) — не снег ли, не лебеди? Нет, то не снег и не лебеди, но белый шатер...»¹⁰⁸¹.

Возвращаясь к сказке, к прозаическому фольклору, можно отметить чрезвычайно древнее происхождение сказочного зачина с глаголом «быть»: «(Когда-то) был (такой-то)». Эта формула точно совпадает в сказках самых разных европейских народов, что, помимо прочего, подтверждает и древность самого «сказочного» (необязательно в строгом смысле) прозаического жанра¹⁰⁸².

Столь же интересно совпадение не только у славянских, но и у разных индоевропейских народов заклинательной формулы «кость к кости, сустав к суставу». Первоначально, скорее всего, формула этого типа применялась в заговоре именно против повреждений кости — вывихов, переломов¹⁰⁸³. Иногда она может сочетаться с описанием мифологической ситуации — божественный персонаж ехал на коне, конь вывихнул ногу; следует заклинание от лица другого персонажа, нередко женщины. В славянских заговорах нового времени здесь всегда фигурируют христианские действующие лица (Христос, Богородица, апостол Петр). Однако раннесредневековое немецкое Мерзебургское заклинание свидетельствует о том, что они лишь формально заняли место языческих божеств (здесь — Вотан, Фоль/Бальдр и несколько богинь-заклинательниц). В аналогичных

балтских текстах в качестве главного персонажа выступает Перкунас¹⁰⁸⁴. Это позволяет предположить, что и у праславян в этой роли мог выступать Перун, представляемый как всадник.

Само существование подобных текстовых фрагментов (а на позднейшем по происхождению, восточно-южнославянском материале, как сказано, их становится больше) внушает известный исследовательский оптимизм. Скорее всего, по мере сведения и сопоставления разных славянских традиций, тщательной текстологической работы число воссоздаваемых отрывков праславянского фольклора возрастет.

Как упоминалось ранее, метрика славянского стиха восходит к индоевропейскому, и древнейшей формой является восьмисложный размер (как в русском летописном «погибоша яко обре»). Именно он (часто в комбинации с семисложным) лег в основу ритмики свадебных и календарных песен. Прежде всего, это касается древнейшего женского жатвенного цикла, ставшего в известном смысле образцом-прообразом тех и других. Однако наряду с ним во всех славянских традициях представлены, и даже шире, новые разновидности метра, развившиеся в основном уже в собственно славянской культуре. Это десяти- и двенадцатисложные размеры, распространенные в народной поэзии как южных и восточных, так и западных славян¹⁰⁸⁵. Целый ряд приемов ритуального пения также восходят, судя по всему, к праславянской эпохе. Это, прежде всего, так называемое «гукание» — повторяющиеся возгласы вроде «гу», вливающиеся в пение. Они повсеместно отмечены в жатвенной поэзии, в купальских обрядах, являются одним из основных способов «вызывания весны», встречаются и в свадебном пении¹⁰⁸⁶. Очевидно, в глубокой древности «гуканию» придавалась некая призывающая плодородие, ритуально-магическая сила. Общими для всех славян являлись также способы использования в обрядовых песнях припевов и повторов. Таковы использующиеся в календарных и свадебных песнях повтор стиха с отсечением его начала, характерные особенно опять же для жатвенной поэзии обрамляющий повтор, повтор призывно-заклинательных формул¹⁰⁸⁷. Для жнивных же песен характерны и стихи-припевы, в том числе явно выпадающие по смыслу из общего течения песни¹⁰⁸⁸. Все это свидетельствует о заметном развитии песенно-музыкальной культуры еще в праславянскую эпоху.

Этика и народные знания

В праславянском языке и остатках праславянского фольклора разнообразно отражены этические воззрения первобытной эпохи. Среди выделяемых положительных качеств — храбрость (понима-

емая как стремительность, решительность действий); физическая «краса» (изначально «цвет жизни», откуда и «красный»); наконец, мудрость (уже вполне в нынешнем, индоевропейском еще по происхождению смысле). Важной стороной нормального порядка вещей было поддержание «мира» в семье и общине. Соответственно, среди древнейших добродетелей мы видим способность к «милости». В изначальном смысле это, видимо, исполнение дружеского, семейного, союзного долга, соблюдение «мира», в рамках коего люди «милы» друг другу. Близки по смыслу слова «люб», «любить» и их многочисленные древние производные, обозначающие любовь, взаимную привязанность. Древнейшие славянские слова для обозначения добра, «хорошего» вообще («благ», «добр(ый)», «доброта») несут в своих значениях идеи прочности, стабильности, достатка. Добывающийся «добра» в жизни человек обретает от окружающих «честь» (почет, уважение), «славу» (восхваление), становясь не только «добрым», но и «честным», «славным». Он «мил» / «дорог» окружающим, ценен для них¹⁰⁸⁹.

Любопытно, что праславянский словарь «пороков» как будто несколько больше словаря «достоинств» — в том числе за счет многочисленных древних производных от основных понятий. Последнее, впрочем, отчасти объяснимо использованием их как бранных и обвинительных слов в обиходе. Однако и в целом первобытная (и не только) культура всегда внимательнее к «ненормальному» поведению, чем к «нормальному».

Отклонение от «мира» и «права» воспринималось как действительная ненормальность, как вторжение неестественного в естественный порядок вещей. Соответственно, такое вторжение закономерно связывалось с помутнением человеческого сознания, каковое, в свою очередь, происходило под воздействием потусторонних сил. Праславянское понятие «грех» (откуда не менее древние «грешить», «грешник») родственно слову «греза». Слова «блуд», «блудить», «блудный», обозначая разврат, в то же время имеют и более общие значения «заблуждение», «блуждание», «блуждать» и т.п. Их источник — древний глагол «блясти» имел основное значение «говорить вздор» и шире «ошибаться», а его индоевропейские параллели означали слепоту, сон, близорукость. Оба примера вводят идею дурного поступка в контекст представлений об иллюзии, обманчивом видении, источником каковых древнейшие славяне считали злые силы вроде «манов» и «мар»¹⁰⁹⁰.

Как и многие другие культуры поздней первобытности, древнейшая славянская слабо разграничивала представления о моральной нечистоте, «зле» и материальных невзгодах, которые могли пони-

маться как прямое ее следствие. То и другое могло в равной степени определяться такими понятиями, как «худ» или «лих(о)». Первое больше указывало именно на зримые недостатки — мелкость, болезненность, «худобу». Второе имело мощный мифологический подтекст, происхождением будучи связано с суеверным представлением о нездоровом избытке, о «лишнем», нечете, приносящем несчастье. Дурные сверхъестественные силы «лиха» могут лишить человека как материального благополучия, так и разума, приводя к «лихим» поступкам¹⁰⁹¹.

Основным добродетелям жестко противопоставлялся их недостаток — основные же для древнеславянской этики пороки. Храбрости, например, противопоставлялся страх («боязнь») — впрочем, еще не однозначный порок, ибо «бояться» можно и обоснованно. Гораздо резче и многообразнее осуждала славянская культура отсутствие мудрости, ума, «глупость». Само слово/корень «глуп» возводится к «глух». С другой стороны, оба эти слова связаны с «глум(а)», откуда «глумить(ся)» — обозначением пустословия, злобно-насмешливой болтовни, верного признака «глупца». Глупость, особенно явная умственная болезнь, сумасшествие, понималась тоже как результат воздействия враждебных человеку сил. В этом ключе можно толковать, например, родство слова «дур» с «дух», «дуть» (ср. представление о принесенных нечистым ветром болезнях). Слово же «блaзн(ь)» (безумие, иллюзия, соблазн) исходно отражало представление о сумасшедшем как «ударенном». Еще одно древнее обозначение безумного «луд(ый)» с довольно большим кругом древних производных связано, видимо, с верованиями о душевной болезни как результате потустороннего соблазна, обмана. С осуждением глупости и опасением безумия сплетается удержавшееся в славянской культуре на тысячелетия критическое отношение к бесшабашной (то есть лишней, «лихой») отваге. Слова, обозначающие излишнюю пламенность, свирепость, торопливость («буй», «яр(ый)», «лют(ый)», «нагл(ый)») имеют в славянских языках преимущественно негативный смысл¹⁰⁹².

Лишь некоторые из них в воинской культуре и со временем обретали смысл положительный. Так, «буй» или «ярый» используются как эпитеты эпических героев. Но для народного быденного языка это не слишком типично. Заложенная в этих словах идея неразумного любования своей силой, избыточной, хищной страстности, поспешности в поступках была неприемлема для общинного быта и осуждается в народном эпосе. «Яр» и его производные, кстати, обозначали еще и страстность плотскую, развращенность, прямо сплетаясь с другим осуждаемым пороком, уже упомянутым ранее «блудом».

«Гордость» осуждалась и сама по себе, что в условиях общинного миропорядка было вполне закономерно. Слово «горд(ый)», как заключают на основе индоевропейских сопоставлений, имело первоначальное значение «застывший, малоподвижный». Чопорный гордец как бы сравнивался народным сознанием с истуканом, и наряду с «гордый» в разных славянских языках присутствуют значения этого слова «страшный, уродливый». Соответственно, и «гордость» = «безобразие», и «гордить(ся)» = «уродовать(ся)»¹⁰⁹³.

Древнейшим среди обозначений пороков являлось слово «ложь» (наряду с некоторыми своими производными). Для славянской (и индоевропейской в целом) культуры ложь, лживость — в некотором смысле средоточие и кульминация нравственного падения. «Ложь» есть «неправда», нарушение нормального порядка вещей и общинного закона по определению. Понятие «лжи» естественно связано с идеей кривизны, «кривды» — откуда и обозначение хитреца, лжеца как «лукавого» (от «лука»). С другой стороны, отраженная в языке общинная этика могла считать «лукавство» относительно приемлемым, когда то отвечало интересам коллектива. С этим, возможно, связано появление в праславянскую пору более нейтральных слов «хитр(ый)», «хитрец» с исходным значением, видимо, «хваткий», «ловкий», «проворный»¹⁰⁹⁴.

Если достойный человек, поддерживающий «мир», «милый» окружающим, обретал «честь» и «славу», то человек «немилый», нарушитель установленного порядка, становился и «неславным». Прямой противоположностью «славе», которой община наделяла своего верного члена, являлись «сором» и «стыд», обрушивавшиеся на порочного, «осрамившегося» человека, даже при неподсудности его деяний. В основе обоих слов лежит идея отвращения, брезгливости, выраженная в конкретном сравнении с остывшей, промерзшей едой¹⁰⁹⁵.

Данные языка являются практически единственным бесспорным источником по народным знаниям древнейших славян. Праславянская «научная» терминология касается по преимуществу медицины и анатомии, что неудивительно — именно знахарство являлось наиболее актуальной для народной культуры областью знаний.

Ранее речь уже шла о восходящем к балтославянской эпохе противопоставлении «целый» — «хворый». Другое, уже собственно праславянское обозначение болезненного состояния «недуг» по прямому смыслу означает, видимо, «недвижимость», «медленное движение» (от праславянского корня *dǫgъ). Однако возможно и связывать его с табуированной заменой от корня *duǵъ («сила, прочность») ¹⁰⁹⁶. Собственно праславянским было и обозначение

«здоров(ый)/здрав(ый)», родственное слову «дерево» — то есть «крепкий, как (кряжистое, прочное) дерево»¹⁰⁹⁷.

Древнейшая классификация болезней («чир» — «дрожь» — «язва»), как опять же уже говорилось, исходила из их внешних симптомов. В праславянский период появляются новые обозначения «недугов», вновь преимущественно исходящие из внешних их проявлений и симптомов. Так, «корь» с очевидностью толкуется как «болезнь, при которой тело покрывается как бы корой». Близко по значению и «оспа» (*obsъra «обсыпание») и родственное «осыпь» (*obsyръ «сыпь, оспа»). «Мозоль», вероятно, изначально обозначало «нарост, синяк». Болезни, не дававшие внешних симптомов, определялись по ощущениям больного. «Костолом» — ревматизм, «ломота, чувство ломания в костях». Праславянское обозначение болезни с высокой температурой, «жара» — «огница». Иногда в подобных названиях отражались и представления суеверные — древнее название «рак» (*ogкъ) связано с общеевропейским как будто поверьем о раке, гложущем больного изнутри¹⁰⁹⁸.

Война, охота, погребальный обряд давали первобытному славянину достаточно данных о внутреннем строении человека и животного. Ряд названий как внутренних, так и внешних органов человека восходят к дославянской эпохе («мозг», «око», «жел(е)за», возможно, «желудок»). Другие «анатомические» термины, по крайней мере в данных значениях, появились уже в праславянском языке. В слове «кость» видят и преобразование начального «ость» в одном из вымерших дославянских языков, и описательное развитие совершенно иного слова со значением «задевающий (мосол)». Более очевидно происхождение слова «мышца», восходящего к мифопоэтическому образу — уподоблению мускулов перебегающим под кожей мышкам¹⁰⁹⁹. Некоторые общие идеи славян о деятельности человеческого существа позволяют восстановить наблюдение за глаголами «молчать» и «неметь». Первый, вероятно, изначально обозначал замедление, ослабление всякого движения, второй означает как немоту, так и онемение частей тела. Таким образом, речь воспринималась как разновидность движения¹¹⁰⁰.

Лечение производилось с помощью целебных трав. Знание их, впрочем, подразумевало и осведомленность о ядах — необходимый элемент в арсенале любого первобытного знахаря. Растительное происхождение древнейших ядов (и лекарств) ясно отражается в происхождении праславянских слов «(о)травить», «отрава» — *(ob)traviti, *obtrava¹¹⁰¹. Ряд слов в разных славянских языках, обозначающих знахаря и колдуна, знахарство и колдовство, восходят к понятию «корень», что указывает на еще один материал для зелий¹¹⁰².

Второй важнейшей областью знаний древнейших славян являлись знания об окружающей живой и неживой природе — опять-таки в немалой степени восходящие еще к индоевропейской эпохе. Пополнение их отражается, помимо немалого числа общеславянских примет, также в языке. Сметливый народный ум отражал наблюдения за природой, например, в описательных названиях животных. Такие названия могли появляться из-за табу (как уже не раз упоминавшееся «медведь») либо даваться новым видам, с которыми славяне в своем расселении сталкивались впервые. «Крот», по всей видимости, означает «копатель». Название нетопыря представляет собой то ли просто обозначение ночного летуна, то ли сложение «не+то+пырь» со значением «не такое летающее существо, не-птица». Последнее может показывать, что древнейшие славяне вполне осознавали «летание» как отнюдь не главный признак птицы. Вполне понятно праславянское название сокола-канюка «мышелов». Названия ряда птиц имеют звукоподражательное происхождение: «кречет», «кукавица» (кукушка), возможно, «кос» (черный дрозд)¹¹⁰³.

Народное искусство

Характерной чертой славянских культур раннего средневековья (пражской, пеньковской) была весьма скромная орнаментика на глиняной посуде. В поморско-подклешевую эпоху мы можем наблюдать складывание этой традиции. Общее упрощение культурных форм с наступлением железного века отразилось и здесь. Посуда, утварь, погребальные урны и клеши культуры подклешевых погребений орнаментированы бедно. В основном это простейшая пластика, «глазки», «ушки», рытые линии, защипы по венчику и ямки. Если они и образуют узоры, то опять же простейшие — скажем, ряды ямок или штриховка, подчас перекрещивающаяся, коим едва ли придавался какой-то символический смысл. Впрочем, в зонах смешанного расселения поморских и «подклешевых» племен встречаются более сложные фигурные композиции. Таков орнамент парадной посуды из Зимнего на Волини, из гирлянд и треугольников. Но и орнамент поморской культуры в этот период резко обедняется. Культурный импульс из Средиземноморья ослаб и растворялся в мире все более суровых северных лесов. Во всяком случае, в IV в. до н.э. искусство изготовления лицевых урн окончательно приходит в упадок. Изображения людей из орнамента пропадают. Даже изображения грифен встречаются уже очень редко, а в большинстве регионов вовсе отсутствуют. В южных областях «поморский» орнамент, в основном лепной, едва отличим от скромного «подклешевского». В Великопольше, правда, еще отмечены изображения булавок и заколок¹¹⁰⁴.

На этом фоне исключением является лицевая урна из Дабровки в Мазовии. На ней обнаруживается чрезвычайно богатый геометрический орнамент, сочетающий горизонтальные и зигзагообразные линии, а также сюжетная сцена. Смысл ее не вполне ясен — четко видны два животных, остальное толкуется как «битва»¹¹⁰⁵. В последнем случае речь может идти о погребении павшего.

Вместе с тем обеднение орнаментации глиняных сосудов отнюдь не означало упадка искусства орнамента как такового. В новое время основными «хранителями» традиций орнаментики у славян являлись народные вышивка и резьба. Здесь изобразительные формы носят наиболее устойчивый характер. Очевидно, так же обстояло дело и ранее. Поскольку сохранение дерева и тем более ткани в культурных слоях столь давних эпох, как праславянская, представляет собой уникальную случайность, мы лишены возможности убедиться в этом воочию. Однако сопоставление орнамента, скажем, вышивки разных славянских народов нового времени¹¹⁰⁶ позволяет установить общие мотивы, с большей долей вероятности восходящие к праславянской эпохе. Такая работа вместе с тем имеет вполне очевидные сложности. Образы изобразительного искусства заимствуются гораздо проще, чем образы фольклора, обряды или языковые явления. Заимствование изображенного образа не требует часто даже прямого общения народов или принадлежащих к ним лиц, происходит опосредованно. Тем более возможность заимствований в самые разные эпохи возрастает, когда речь идет о граничащих друг с другом, родственных и находящихся в историческом общении народах — славянских. Общеславянскими, таким образом, да и то не безоговорочно, можно признать лишь те сюжеты и мотивы народного искусства, которые сохранились у всех или у большинства славянских народов. По меньшей мере, представленные во всех их «малых» группах.

Это, в первую очередь, геометрические узоры из солярных символов (круг, ромб/квадрат, розетка/крестик и пр.), а также прямых или волнистых линий. Нередко встречается и «настоящее» изображение Солнца с лучами — иногда, впрочем, схематическое, сливающееся с геометрическим орнаментом¹¹⁰⁷. Из относительно более редких общеславянских символов солнца можно отметить свастики и свастикообразные фигуры¹¹⁰⁸, а также отдаленно напоминающие их округлые или угловатые спирали. Последние часто сливаются в меандр или оборачиваются завитками более сложных узоров¹¹⁰⁹.

Более распространенным символом солнца является «солнечное колесо» (обычно с шестью «спицами»). Это весьма распространенный в славянской культуре охранительный знак, наносившийся на самые разные предметы — от одежды до стен домов. В резьбе

он встречается даже чаще, чем в вышивке, и является, в частности, обычным «украшением» прясел у всех славянских народов¹¹¹⁰. «Колесо» выступало символом не только солнца, но и годового круга и в вышивке вплоть до нового времени могло служить в качестве календаря¹¹¹¹.

Не менее важным солярным и/или астральным символом являлась восьмиконечная звезда (или напоминающая ее розетка)¹¹¹². Этот символ особенно распространен в народном орнаменте восточных славян, в частности белорусов. Данное обстоятельство заставляет думать даже не столько о христианском образе «Вифлеемской звезды», сколько о большом сакральном значении такого же значка в балтийской языческой культуре. Однако как бы то ни было, восьмиконечная звезда отмечена в орнаменте практически всех славян, и вполне возможно относить ее к общему балтославянскому наследию.

Кроме того, к древнейшей поре могут восходить некоторые животные изображения. Если у каких-то народов они и не встречаются независимо, то отмечены они в составе композиций. Во-первых, это образ птицы — сидящей или плывущей, обыгрываемый в самых разных интерпретациях, как в орнаменте, так и в фигурной посуде и игрушке¹¹¹³. Во-вторых — образ четвероногого животного, изначально, вероятно, копытного, которое могло толковаться мастерами средневековья и нового времени и как конь, и как олень/лось. Впрочем, интерпретации древнего образа весьма разнообразны, вплоть до «собаки» в некоторых поздних композициях. Если самостоятельный мотив животного в каких-то славянских традициях не отмечен, то наличествует производный, тоже древний, хотя и несколько менее распространенный образ всадника¹¹¹⁴.

Не менее древним и еще более ярко выраженным общеславянским является растительный орнамент. В центре его образов — изображение дерева, соотносимое с мифологической темой «мирового дерева» как оси Вселенной. Мотив этот распространен в искусстве всех славян не менее чем простейшие геометрические и солярные символы¹¹¹⁵. Его версии бесчисленны — от простейшей «елочки» (весьма часто перевернутой) до «реалистически» выполненных изображений деревьев. В народном искусстве нового времени разных славянских народов сочетание дерева и солярно-астральной символики (розеток) приобретает форму сначала схематического, затем «реалистически» выполненного соцветия. Ветвистое дерево заменяется, таким образом, цветками, растущими из одного корня, или «вазоном». Этот мотив в итоге распространяется не менее широко, чем мотив Древа, продолжая оставаться узнаваемой его интерпретацией.

Иногда дерево обретает черты сходства с человеческой, обычно женской фигурой, и мотив «дерева-женщины»¹¹¹⁶ может считаться столь же общеславянским. Вариацией его, и весьма важной, является придание фигуре (обычно ниже боковых ветвей-«рук») «позы лягушки» — подобия широко расставленных ног. Последний элемент, часто повторяющийся в разных изображениях, справедливо интерпретируется как поза рожавшей женщины¹¹¹⁷. И сочетание «древесных» и «женских» черт, и тема родов объясняются через международно распространенный миф о рождении божества (часто богини) или людей деревом, из дерева¹¹¹⁸. Он отмечен и у некоторых индоевропейских народов, хотя необязательно уже в праславянскую эпоху изобразительный образ подкреплялся именно таким мифологическим толкованием. Первоисточником для древнейших (возможно, еще дославянских) мастеров могли стать изображения богини с деревом, выходящей из дерева, богини-дерева, известные на Древнем Востоке. Композиционно они, как и иные решения темы «мирового древа» в искусстве, весьма напоминают трехчастную схему славянского орнамента, о которой речь далее¹¹¹⁹. Во всяком случае, общеславянская древность и первичность именно образа «Древа» и «Богини-Древа» по отношению к женскому образу в орнаменте не должны вызывать сомнений¹¹²⁰.

Таковы базовые мотивы славянского народного искусства. Характерно, что практически все отмечены и в искусстве поморской культуры, нередко в весьма сходных формах. С другой стороны, изобразительный набор «поморского» орнамента несколько богаче, что может указывать на происхождение общеславянского орнамента лишь от одного из его вариантов. Вероятно, таким вариантом мог быть орнамент «подклешевиков».

Наряду с общеславянскими мотивами можно выделить и несколько древнейших сюжетов, отмеченных в народном искусстве всех или большинства славянских народов разных групп. Прежде всего, это уже упомянутое сочетание образа «Древа» (или «Древа-Женщины») с солярным знаком. Древнейшей формой могло являться размещение последнего над Древом или в его ветвях (образ светил на Мировом Древе). Но не менее часто мы видим солярный знак под Древом, иногда же Древо размещается между солярными или астральными знаками, что отсылает к тому же образу светил и звезд среди ветвей¹¹²¹. Другим (впрочем, иногда сочетающимся) своеобразным образом Древа является его изображение как оси некоего сооружения. Древо (в позднейших интерпретациях иногда столб или крест) может размещаться под каким-либо условным «сводом», либо в достаточно достоверно выполненном здании, либо над зданием, как бы прорастая

из него¹¹²². Высказана весьма обоснованная теория, что это символическое, мифологизированное изображение древнейшего славянского «храма»¹¹²³.

Простейшим прообразом трехчастной композиции, судя по всему, послужил орнаментальный ряд одинаковых или чередующихся деревьев, многократно отмеченный и в орнаменте древних народов (в том числе «поморцев»), и у позднейших славян. Во всяком случае частая версия композиции в славянском народном искусстве — «Древо» между другими растениями (в том числе деревьями). Наряду с этим, как сказано, отмечены и простые ряды из трех и более одинаковых или почти одинаковых деревьев¹¹²⁴. Более выразительны случаи, когда в центре композиции — «Древо-Женщина» или фигура «в позе лягушки», а по бокам — более четко выписанные деревья или растения. Однако и здесь нередко картина подменяется рядом из одинаковых или почти одинаковых деревьев с чертами схематичной человеческой фигуры¹¹²⁵. С другой стороны, трехчастная композиция имела весьма внятное для первобытного человека символическое и мифологическое наполнение. Она демонстрировала и утверждала равновесие мира, центром коего по вертикали и горизонтали служит мировая ось, Древо. В этом смысле композиции, очевидно, придавался благожелательный магический смысл, который и обусловил ее присутствие на сотнях образцов народного изобразительного творчества.

Не считая только что описанных форм, недалеко ушедших от обычного растительного орнамента, наиболее распространенным вариантом трехчастной композиции у славян может считаться «Древо между двумя птицами». Птицы могут помещаться на ветвях Древа или по бокам его, либо на его вершине, обычно лицом к лицу. Наконец, довольно часто Древо просто подразумевается или едва намечено, а изображены просто глядящие друг на друга две сидящие птицы. Однако и это явно упрощенная форма того же сюжета¹¹²⁶. Образ птиц на Мировом Древе — один из древнейших и универсальных мифологических образов. Достоин замечания, что отмечен он, в весьма похожем исполнении, и на керамике поморской культуры.

Есть другие, более редкие, но тоже общеславянские версии трехчастной композиции. В одной из них Древо или «Древо-Женщина» располагается между простейшими «храмами» (в позднем народном искусстве уже часто понимаемыми как христианские)¹¹²⁷. Можно предположить, что этот вариант композиции имел ритуальное значение, как и само по себе изображение «храма». Иногда, как уже отмечалось, в трехчастную композицию разворачивался сюжет о «светиле» (тогда уже «светилах») на Древе. Видимо, именно на его осно-

ве возникла особая форма трехчастной композиции, где в центре ее оказывается уже не женоподобное Древо, а солярный знак — символ божества Солнца. Он может располагаться между обрамляющими его деревьями, иными растениями или человекоподобными фигурами¹¹²⁸. Заманчиво было бы увидеть в этом еще один след конкуренции «матриархального» и «патриархального» начал в праславянской культуре и религии.

Наконец, к праславянской эпохе восходит усложненный вариант трехчастной композиции, где изображенные или символические светила присутствуют наряду с основными образами (в том числе позднейшего происхождения)¹¹²⁹. В целом же в позднем народном искусстве разные варианты композиции нередко сливались между собой или появлялись в сочетаниях на одних и тех же предметах. Это, естественно, дополнительно усложняет современным ученым реконструкцию первоначального содержания изобразительных сюжетов и выявление древнейшего их пласта.

Уже в древнейшую пору славяне применяли в изобразительном искусстве краски, хотя следов этого археологически проследить не удастся. Свидетельствует, однако, язык — такие праславянские слова, как собственно «краска» (от «краса» или «красить»), «чернило» (от «чернить»), «червить» (откуда «черв(л)ен»). Судя по этой группе слов, использовались, прежде всего, краски красная и черная, причем первой придавалось особое значение. Последнее неудивительно, поскольку красный цвет ассоциировался у славян с солнцем, огнем, жизнью. Впрочем, надо иметь в виду, что соответствующее значение у слова «красный» развилось сравнительно поздно. В древнейшую эпоху «красный» означало только «красивый», а «красить», соответственно, «украшать». Слово же «краска» обозначало любую краску, цвет вообще. Красный краситель добывался, как у многих других народов, из кошенильного червеца, откуда, собственно, и слово «червить» — «красить в красный цвет»¹¹³⁰. Процесс росписи, резьбы, вообще нанесения символических знаков обозначался балтославянским еще, как отмечалось ранее, словом «писать»¹¹³¹. Изобразительные символы использовались не только для украшения и освящения различных предметов, но и для передачи информации. Так, к древнейшей поре восходит обычай изготавливать резные календари, где дни обозначались зарубками, надрезами, иногда (праздники) сложными, действительно символическими изображениями. Та же практика «рез» использовалась и в хозяйственных расчетах, например, при отчетах пастухов о поголовье стада. Древнейшим обозначением такой системы могло быть слово «чер(е)да» с широким спектром значений от «время,

очередь» до «стадо, отряд» и с возможным происхождением от индоевропейского корня со значением «резать»¹¹³².

Славяне вступили в древнейшую эру своей обособленной истории с вполне сложившимися традициями музыкальной культуры. Основные обрядовые действия сопровождались не только пением, но и игрой на музыкальных инструментах. Древнейшие среди них (гусли, дуда, бубен), как уже упоминалось, восходили к дославянской поре. Возможно, что к этой же группе примыкал и древний «колокол», хотя какой именно инструмент так обозначался, сказать трудно. Скорее, это было сначала название не собственно колокольчика, а чего-то вроде трещотки или колотушки¹¹³³. Игра на наиболее сложном древнеславянском инструменте, гусях, уже была профессиональной, о чем можно судить по общеславянскому распространению слова «гусяр»¹¹³⁴. Что касается пения, то оно играло в обрядности славян, как и других европейских народов, центральную роль. Все календарные и семейные обряды, торжественные церемонии сопровождались хоровым или индивидуальным пением. Многие его приемы, как было показано выше, восходят к праславянской эпохе. Весьма древним является обычай воспевания («опевания») присутствующих при обряде, восхваляемой персоны, умершего и т. д.¹¹³⁵

Социально-политический строй

Археологический материал для исследования общественно-политического строя «поморско-подклешевых» племен в середине I тысячелетия до нашей эры крайне скуден. Собственно, это отчетливо указывает на крайнюю простоту, «первобытность» их общественной системы. С другой стороны, в погребальном обряде, особенно поморских племен, имеются явные следы имущественного расслоения и развития частной собственности. У «подклешевиков» таких следов гораздо меньше — свидетельство большей «примитивности» и «общинности» их социального быта. Отмирание традиции лицевых урн, а со временем и заказных украшений указывает на упадок и растворение полупришлой по происхождению воинской знати «поморцев» в общинной массе. Отсутствие же городищ говорит о слабости или даже отсутствии надобщинной власти. Подобный застой (или даже деградация) общественной жизни был связан и с общим хозяйственным кризисом времен перехода к железному веку, и долгим отсутствием явных внешних угроз. Впрочем, способствовали и стартовые условия развития предславянского общества с его прочными общинными традициями и отсутствием явного аристократического слоя.

Материалы языкознания скорее подтверждают эту общую картину. Точно так же и праславянские фольклорные сюжеты показы-

вают крайне незамысловатую общественную систему. Она построена на возрастных, половых, этнических, но не социальных различиях. Ее основной ячейкой является семья-община, живущая почти изолированно от внешнего мира и сама распоряжающаяся своими делами. В то же время именно данные языка и фольклора позволяют нам сегодня конкретизировать многогранную реальность, привычно скрывающуюся за определениями «первобытнообщинный», «племенной строй». Не только применительно к славянам.

Праславянский словарь «описывает» общественные отношения, следуя индоевропейской еще системе двойственных противопоставлений. Причем старейшее из этих противопоставлений «свободный — несвободный» передано столь же древними терминами. На одном полюсе общественной иерархии стоит «раб» (**orbъ*, **orbę*) — в каковое понятие вписываются не только собственно рабы, но вообще несвободные члены рода, как сироты и приемыши. Их (именно их преимущественно) обязанность — тяжелый физический труд (**orbota*, «работа» — от глагола **orbiti*). Они, но и другие младшие члены рода, выполняющие «рабскую» «работу», именуются «работница», «работник» (**orbotoŋica*, **orbotoŋikъ* — от прилагательного **orbotoŋъ* «работающий»)¹¹³⁶.

Другой полюс — свободные члены рода-племени — обозначается не менее древним по истокам понятием **l'udъ*. «Люд(и)» — в первую очередь именно «свободные» и через это «полноценные», «настоящие люди». При этом понятие, строго говоря, шире своего рода-племени. «Люди» в праславянском языке — свободные «люди» вообще и иногда даже преимущественно «чужие», в отличие от «своих», именуемых особыми родовыми именами. В обоих смыслах («свободные свои» и «неподвластные, незнакомые чужие») «люди» жестко противопоставлены «рабам»¹¹³⁷.

В то же время такое полярное противопоставление применительно к реальному обществу неизбежно становилось условностью. Уже сказано об известной размытости категории «рабов». Мало того, что рожденный в «люде» мог оказаться в положении «раба» безо всякого собственно порабощения — просто оставшись без семьи до совершеннолетия. Младшие члены семьи, обязанные трудиться на ее благо — пусть «людской» труд рассматривался как добровольный и естественно необходимый, — на практике едва ли отличались от «рабов». Само «рабство» у древнейших славян, вне всякого сомнения, носило семейный, «патриархальный» характер и вряд ли было наследственным. Погребения несвободных ни в поморско-подклешевом, ни в любом другом гипотетически «праславянском» регионе раннего железного века совершенно не поддаются выделению из

массы разного рода «непрестижных» захоронений. Неполноправное положение младших членов семьи в праславянский период отражается в появлении особого термина «отрок» (*otъrokъ), то есть «не имеющий права речи (на родовом, племенном совете, вече)»¹¹³⁸.

Гораздо внимательнее отмечается археологическими источниками этой, как и предшествующей, эпохи имущественное неравенство. Как минимум, довольно четко выделяется постепенно сокращающийся слой людей, которые еще могли позволить себе хоронить сородичей с престижными, в том числе привозными ценностями. Эта явственная (и все более явственная), конечно, для древнейших славян оппозиция находит естественное отражение и в языке. По этой линии противопоставления мы видим на одном общественном полюсе «богатого» (*bogatъ), то есть наделенного от богов удачей, «богатством». Получение богатства предстает как более или менее длительный процесс (описываемый глаголами *bogatěti, *bogatiti, *orzbogatěti). Притом по прямому смыслу понятия «богат» процесс этот зависит не только и не столько от воли самого богача. Ключевое звено древнеславянской «философии богатства» — в происхождении от «бог», в восприятии богатства как сверхъестественной удачи, благорасположения свыше. Удачу эту славяне стремились привлечь и сохранить разнообразными магическими средствами. Полученный в результате обогащения достаток и общественный статус воспринимается как личное «держание» (таков, видимо, первоначальный смысл *dyržavъ — «владение, имущество») ¹¹³⁹.

На другом полюсе общества по имущественному положению находится «нищий» (*nišъ — слово, связанное родством с «низ»). Несомненно, это не всякий небогатый человек, но тот, кто дошел до полной неимущести, «нищеты». Обнищание, как и обогащение, предстает как растянутый процесс (глагол *niščiti), причем тоже не зависимый от воли человека. Более мягким противоположением «богатству» может служить «нужда» (*nudja — от глагола *nuditi «принуждать») как состояние, в котором человек вынужден к какой-либо заботе, в том числе о пропитании. Именно «нищие» и находящиеся в «нужде» могли прибегать к небескорыстной помощи богатых соплеменников, вступая с ними в отношения долговой зависимости или найма. Понятия «наемник», «наемница» — праславянские ¹¹⁴⁰.

Главными механизмами обогащения, как и в любом первобытном обществе, служили война и меновая торговля. При этом последняя изначально имела для предков славян большее значение. Как уже было показано, целая серия ключевых понятий, связанных с отношениями обмена («цена»; «дань», «дар» и т. п.; «господь/ин», «гость»; «мена»; «мера»; «мир» и т. д.), восходит еще к дославянским временам. Наблюдение за праславянским словарным фондом показывает,

что непростые условия раннего железного века в целом не сократили значимость этой сферы жизни. Наряду с многочисленными производными от «дар», «гость», «мена», «мера» появляются и новые «торговые» термины. Некоторые праславянские новообразования («мерило», «мерка») могут отражать развитие системы используемых при обмене мер. Оба обозначают специальные приспособления для измерений¹¹⁴¹.

Интересно слово «корысть» со значениями «выгода, добыча», пришедшее, видимо, из военно-охотничьей терминологии, но имевшее и сугубо мирные значения. «Корысть» — первоначально «захваченное, догнанное», но затем (у всех славян) название и любой поживы¹¹⁴². Слово, таким образом, во многом аналогично еще более древнему «мзда». Оба означали выигрыш, «прибавочную» в современных понятиях стоимость, составляющую богатство родоплеменных «господ». Недаром словосочетание «богатый гость/купец» выделяется как одно из старейших в славянском устном творчестве¹¹⁴³. Свидетельством развитости меновой торговли в праславянскую эпоху является и предсвадебный диалог «купца/гостя» с владельцем «товара».

При всем том следует четко оговорить, что речь идет именно о меновой «торговле», весьма далекой от сколько-нибудь развитых товарно-денежных отношений. Целью этой тесно связанной с ритуалом «мены» было и оставалось не столько извлечение ясной материальной прибыли, сколько обретение престижных ценностей. Первое, конечно, не упускалось, но в условиях господства племенного строя имело свои пределы. Меновые отношения — чаще в пределах своего «языка», чем внешние, — являлись еще и важнейшим средством поддержания «мира», взаимного общения между отдельными родами. О чуждости «товарной» торговли древнейшей славянской культуре свидетельствует гораздо более позднее заимствование извне слов, именно ее обозначающих (от корня «куп(а)»).

Вторым источником обогащения для родоплеменной знати являлась война. Достаточно археологических свидетельств межплеменных конфликтов в лесах Центральной и Восточной Европы, чтобы понять — роль войны в жизни славян в железном веке росла. Показательна и предполагаемая сцена «битвы» на урне из Дабровки — первая такого рода. Притом ясно, что большая часть первобытных «войн» являлась частными межродовыми стычками, чаще, должно быть, происходившими в кругу «своих» людей, чем с иноязычными соседями. Стоит отметить, что общеславянские повествовательные сюжеты (даже имея дело с вооруженной враждой) никогда не рисуют собственно войны, битвы. Обычной для праславянского обще-

ства «войной», кажется, оставалось именно мелкое столкновение родов-семей, решавшееся чаще всего поединком. С войной связано немало древнеславянских обычаев и поверий. Славяне, как и другие индоевропейцы, пытались по приметам и гаданиям определить время и исход войн, прибегали к помощи военной магии¹¹⁴⁴.

«Война» (праслав. *vojьna) — занятие «воев» (ед. ч. *voję), воинов. Воинов община выставляла по необходимости, и превращение обычного человека в «воя» славянский язык представляет как неприятную обязанность. «Вой» — собственно «принужденный», «повинный»¹¹⁴⁵. Здесь можно видеть некое свидетельство часто искомого древнеславянского миролюбия. Впрочем, если «война» и набор «воев» суть действия вынужденные, то словом «рать» (праслав. *ortь) обозначались поход, походное войско — война наступательная. Происхождение слова указывает на круг значений «нападение», «ссора/спор-состязание», «враждебные действия»¹¹⁴⁶. Соответственно, «ратный» в славянском языке чаще относилось к врагу не потому, что все войны были оборонительные, а потому, что сознание чаще видит виновника войны во враге.

В любом случае, отражаемая и языком, и фольклором народная культура осуждает войну, по крайней мере, наиболее обычную войну-междоусобицу, «котору» между людьми своего языка. С этим связано противопоставление «войны» «миру» и происходящее от этого противопоставления определение войны как «немира» (с иными значениями — «беспокойство, смута, раздор», в конечном счете «нарушение мира/согласия») ¹¹⁴⁷. «Немирный» — т.е. воинственный, беспокойный — разрушает социальное и космическое равновесие.

Сражение рассматривается как избиение, драка, бойня и обозначается, соответственно, одними и теми же словами (*bitva, *bitьka, *bitьje, *boję)¹¹⁴⁸. Вместе с тем само количество праславянских названий битвы и их древних производных говорит о том, что такие события не были совсем уж редкостью для славян на заре их собственной истории. К таким производным относится и слово «разбой» (*orzboję) с кругом первоначальных значений в духе «разбиение, разгром, истребление, разрушение»¹¹⁴⁹. Другие праславянские военные термины «описывают» оборону поселения от пытающегося его захватить врага. Это собственно «оборона» (*obborna) и его источник — слово *bogna, обозначавшее «ворота (и конкретно подвижную их часть)», «стража, охрана» и т.д. Оно то ли тождественно «борона» (как название четырехугольной, прикрытой зубьями створки ворот), то ли происходит от *borniti «воспрещать, защищать, бороться» (от *bogнь «брань»). Последний вариант приводит нас в еще один круг связанных с войной слов, производных от глагола *bor-

ти «бороть». Они отражают представление о «брани» как о борьбе, испытании силы¹¹⁵⁰.

Как отмечалось выше, имущественное неравенство в поморско-подклешевом ареале раннего железного века прослеживается на фоне постепенного размывания «кастовой» общественной системы, привнесенной из Средиземноморья. Не происхождение и занятие военным делом, а достаток вновь становится основным принципом общественного деления, основным источником привилегий. Родовые «господа» остались в славянском обществе преобладающим слоем. Нельзя сказать, чтобы этот слой вовсе был лишен черт «сословия» или «касты». «Господами» становились «старшие» в поселениях семьи, прямые наследники первопоселенца, сохранявшие более стабильный достаток и верховодившие в общине. Однако выселенец, основывающий новое поселение, обеспечивал тем самым своим прямым наследникам положение «господ» на новом месте — независимо от прежнего своего статуса. В эпоху праславянского языка «господа» (*gospoda с любопытным параллельным значением «гостиница, постоялый двор») уже осознаются как особый общественный слой. Характерны производные, обозначающие уже не просто «гостеприимного хозяина», но человека, обладающего особым статусом, распространяющимся и на членов семьи, — «господарь», «госпожа» и т. п.¹¹⁵¹

Одной из важнейших сфер ответственности родовой старшины было выстраивание отношений с вождями или жрецами, жидевшихся, как показывалось ранее, в основе своей на традициях «гостевого» обмена. Наличие уже на древнейшем этапе истории славянского общества фигуры священного вождя (владыки) сомнений не вызывает. На это указывает и немалое число общеславянских традиций и поверий, связанных с образом племенного предводителя. Последний воспринимался в первую очередь именно как священнослужитель или даже полубожественное существо, путем различных ритуалов (иногда и ценою жизни) поддерживающее равновесие между этим и иным миром. Вождь рассматривался как живой «двойник» или в прямом смысле потомок древнего культурного героя. На основе таких представлений складывалась идея наследственной власти вождей, а сами они начинали наделяться военными и судебными полномочиями¹¹⁵². Эти полномочия и территория, охваченная ими (точнее, для столь давнего времени, совокупность населяющих территорию родов) именовались *volstь «власть, волюсть». Это слово прямо связано по происхождению с глаголами-обозначениями властвования (*volděti / *voldati, *volsti)¹¹⁵³ и, следовательно, с самим титулом вождя «владыка».

Вряд ли древнейшие славянские «волости» были сколько-нибудь велики. Вероятнее всего, каждый из многочисленных «родов», представленных гнездами поселений, имел собственного «владыку» с довольно ограниченной реальной властью. Во многих случаях «волость» вполне могла совпадать и с отдельным поселением.

Народная культура задавала вождю качества идеального героя, подобного богам. Эти представления отразились в обычае давать знатым детям двусоставные имена — своеобразные прозвания-благопожелания, восходящие к поэтической речи. Обычай этот общеиндоевропейский, применявшийся обычно именно в семьях вождей (или в семьях, имеющих право на вождество). У славян он продержался до средневековья включительно. Среди огромного числа зафиксированных тогда двусоставных имен есть некоторое количество распространенных у всех или почти всех групп славян. В их числе — Бог(о)дан, Богомил/Богумил, Богуслав, Гордислав, Любомир, Люборад, Рад(о)гост(ъ) (*Ordogostъ), Радомир (*Ordomirъ), Радослав (*Ordoslav), Ярослав¹¹⁵⁴. Самый распространенный компонент имени — «-слав», и в «историческое» время пользовавшийся особой популярностью в княжеских родах. Вождь призван стремиться к славе («ярый (до) славы» — ревнующий, алчущий славы), она составляет его гордость, радость. В то же время «слава» вождя, очевидно, — средство сближения со своими людьми. Идеальный вождь «люб» народу-«миру», радует его, он щедр, «рад гостю» (Радогост — самое частое из древнейших имен, доставшееся даже одному из божеств). Это укрепляет природную связь вождя со сверхъестественной силой, с «давшим» его «богом». Сам вождь, «милый» божеству, становится «славой» для божества. На праславянском этапе перед нами образ скорее ритуального главы общин, чем позднейшего князя или воеводы.

То же самое мы видим и по обращению к «прообразам» славянского повествовательного фольклора. С одной стороны, наличие в нем фигуры носителя верховной власти («царя», «короля» позднейших сказок) вряд ли вызывает сомнения. Однако если очистить его от средневековых и более поздних наслоений, если вычленить общие для всех славян составляющие сюжетов, то «царь» перестает быть царем. Перед нами предстанет скорее даже не племенной вождь, а родовой старейшина или глава семьи, едва ли не единственная функция которого — распоряжаться судьбой своих детей или жены, реже слуг. Собственно говоря, от замены «царь» на «отец» в большинстве случаев мало что изменится. «Царская» власть лишь придает ему некий сверхъестественный ореол, что объяснимо. Ведь «царем» и становится (по крайней мере, теоретически) обычный че-

ловец, наделенный свыше. Так бывает при благоприятных знамениях (как в сказке о «птице счастья») либо победе над старым «царем» (в ряде историй о сватовстве). Праславянский пласт сказки отражает этап становления власти предводителя, еще бесконечно далекий даже от славянских племенных князей раннего средневековья.

Предполагаемый круг полномочий древнейшего «владыки», как уже отмечалось ранее, несильно отличается или вовсе не отличается от первобытной власти верховного жреца вроде кафирского уты. Рядом с ним могли существовать какие-то военные лидеры, совместно с ним и «господами» ведавшие внутренними и внешними делами общины и/или «племени». Таким образом, определять подобную фигуру как «вождя» имеет смысл лишь с большим числом оговорок.

Что касается древнейшей «дружины», то для превращения дружины из круга гостящих при предводителе (при «владыке» ли?) «друзей» в собственно дружину вождя требовались многие и многие века. У славян этот процесс завершился только в раннее средневековье. Пока же дружина скорее племенная, чем владычная, притом что термин «дружина» и родственные ему («дружба», «дружество») обозначали у славян вовсе не обязательно военный отряд. Это, собственно, всякий круг преданных последователей, «друзей» как в ратном, так и в любом ином деле¹⁵⁵. «Дружины» ровесников создавались для проведения обрядов — впрочем, на основе постоянно действующих возрастных групп и союзов. «Дружка» — изначально «подруга», затем название участниц и участников свадебного ритуала, свадебных «дружин».

Постоянная племенная дружина, насколько уместно говорить о ней, в этих условиях, надо думать, совпадала или почти совпадала с воинским союзом, связанным с культом волка. Многочисленные следы его существования в древности у славян были охарактеризованы ранее. Свидетельство Геродота о ритуалах волчьего месяца, в которых участвовали все мужчины, у восточных соседей и сородичей праславян, невров относится к V в. до н.э. Нет оснований думать, что у праславян того времени значимость «волчьего» культа была существенно меньшей. «Угощение» общиной «вождя» и членов ритуального воинского братства совпадало по времени — позднее у славян полудне или гощение совершалось как раз в зимний сезон. Отсюда следует логичное предположение, что «вождь» мог являться также предводителем мужского союза, причем именно эта его функция могла оказываться первичной и основной. Иными словами, путь к власти владыки лежал через «волчий» культ — если не всегда, то в каких-то случаях. На такую вероятность указывает и широко распространенный у славян миф о князе-оборотне, сыне змея. Однако,

строго говоря, нет никаких оснований безоговорочно относить становление такой связи именно к началу праславянской эпохи — ранее же она вряд ли существовала.

Древним обозначением члена воинского братства, по крайней мере из наиболее активного в пору войны молодого поколения, могло служить слово «юнак» — изначально, вероятно, «неженатый молодой воин»¹¹⁵⁶. Стоит, впрочем, отметить, что, судя по фольклорным припоминаниям, среди живущих войной у древнейших славян (как и у других древнеевропейцев) изредка встречались и женщины. Явным отражением быта этих братств остались фольклорные представления о «разбойниках», и само это древнее слово (с родственным «бойник»)¹¹⁵⁷ вполне могло служить их названием. Первоначальным смыслом слова могло быть «особо свирепый, истребляющий противника боец». Надо отметить, что и у других европейских народов языческие воинские братства проделали эволюцию от законных составляющих общества до осуждаемых «разбойников». Таковы были викинги в Скандинавии, дибберги в Ирландии.

Особый (необязательно, как уже не раз отмечалось, высокий) статус имели в праславянском обществе профессиональные ремесленники. Язык и народные поверья говорят в основном о двух старейших, к праславянской эпохе восходящих ремесленных профессиях — кузнечной и горшечной. Кузнец (древнейшее, видимо, праслав. *коваць, ковач, т. е. «кователь»*¹¹⁵⁸) предстает в народных поверьях как чародей. В мифах его образ тесно связан с образом Громовержца, который (в древнейших версиях) имеет кузнеца-помощника. В поверьях и обычаях славян сохранились следы эпохи, когда сверхъестественная сила кузнеца выражалась, кажется, во вполне осязаемых правах — прежде всего, связанных с женщинами общины. Кузнец выступал как покровитель и свершитель брака, в то же время имея возможность безнаказанно совершать весьма вызывающие по отношению к незамужним поступки. К пережиткам этого можно отнести, например, игры «в кузнеца» с шуточным «подковыванием» девушек, присловья вроде «подковать девку» (нарушить девственность)¹¹⁵⁹. Несколько скромнее или, точнее, иначе по сути выглядит «особость» горшечника (праслав. **gъpnъagъ, гончар — собственно «горшечник», «изготовитель горнцов/горшков»*¹¹⁶⁰, совсем необязательно на гончарном круге). Гончара народные поверья связывают с разнообразной нечистью, приписывают ему опасное для окружающих колдовство. Проникновение в тайны его мастерства более запретно, даже губительно, в сравнении даже с тайнами ремесла металлурга. С гончарством было связано множество дурных примет. В целом, как кажется, гончар у славян всегда представлялся «чужим»¹¹⁶¹.

Скорее всего, именно гончар (профессиональный) лучше сохранил тот ореол, который окружал ремесленника в праславянскую эпоху, когда, как и у большинства индоевропейцев, ремесло не относилось к числу престижных для «своих» занятий. Это находит ясное объяснение в славянской истории. С одной стороны, «массовая» лепная керамика изготавливалась первоначально на дому, женщинами. С другой стороны, изготовление парадной и иногда специальной погребальной посуды, требовавшее особого мастерства, не являлось для славян до раннего средневековья «своим» занятием. Такая посуда, если не являлась привозной, изготавливалась особыми группами людей иноплеменного происхождения, их потомками или местными учениками. Это можно сказать и о поморской «традиции лицевых урн», и о парадной посуде позднейших частично славянских культур, и о гончарной уже посуде на южных окраинах славянского мира в раннее средневековье. Таким образом, притом что посуду для бытовых нужд делали из глины и дерева в каждом доме, гончар-специалист веками оставался для славян «чужим», уже потому потусторонне опасным. Но для племен культуры подклешевых погребений столь же «чужими», вероятно, были и металлурги, чью продукцию они приобретали у «поморцев».

Первобытная простота общественно-политического строя древнейших славян вполне объяснима условиями, в которых появилась на карте Европы и развивалась эта новая индоевропейская общность. Относительно мирная жизнь и отсутствие на протяжении веков реальной внешней угрозы замедляли сближение отдельных родов. Расселение обособленными общинами в труднопроходимой лесной полосе Восточно-Центральной Европы усугубляло слабость вождеской власти и племенного единства. Отсутствовали и прямые контакты с древними цивилизациями. Между тем такие контакты значимы отнюдь не только экономически и культурно. Для кельтов и германцев античный мир служил одновременно и примером общественного устройства, и раздражителем алчности и воинственности племенной знати, что вело к укреплению ее власти. У славян же особого «сословия» военной знати в древности так и не сложилось. Стоит отметить, что и в раннее средневековье этот процесс шел довольно медленно и неявно. Все это привело к военно-политическому превосходству соседей во второй половине I тысячелетия до н. э. и имело драматические последствия для славянской истории. Следующий период стал для славян, возможно, одним из наиболее критичных в их прошлом. Утрата политической самостоятельности, размывание только складывавшейся собственной культуры — судя по всему, и угроза исчезновения с этнической карты. Однако славяне пережили эту эпоху,

оставившую, впрочем, в наследство современной науке бесконечный поиск их следов в разноплеменных конгломератах предримской и римской поры.

По очевидным причинам все изложенное выше вовсе не может претендовать на исключительность и безусловную истинность. В этой работе представлена по возможности полная реконструкция древнейшего этапа становления славянской культуры. Данные этой реконструкции сопоставлены, опять же по мере ограниченных возможностей, с археологическими данными об истории поморско-подклешевых племен. Отождествление их с предками славян по итогам исследования кажется автору наиболее убедительным. Однако научная дискуссия о происхождении славян ежегодно обогащается новыми аргументами и, что гораздо существеннее, новооткрытыми фактами. Поэтому ни одно сколь угодно полное и достоверное построение не может претендовать на окончательность.

Библиография

Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. М., 2001.

Агапкина Т. А., Топорков А. А. Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988.

Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982.

Алексеев С. В. Зарождение института соправительства // Очерки по истории княжеской власти и соправительства на Руси. М., 1995.

Алексеев С. В. Предания о дописьменной эпохе в истории славянской культуры XI–XV вв. М., 2006.

Алексеев С. В. Славянская Европа V–VIII вв. М., 2009.

Алексеев С. В., Инков А. А. Скифы: Исчезнувшие владыки степей. М., 2010.

Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ («Ромб с крючками») // Советская археология. 1965. № 3.

Аникин А. Е. Этимология и балто-славянское лексическое сравнение в праславянской лексикографии. Материалы для балто-славянского словаря. Новосибирск, 1998. Вып. 1.

Археалогія Беларусі. Т. 1–2. Мінск, 1997–1999.

Археалогія і нумізматыка Беларусі. Мінск, 1993.

Археология Прикарпатья, Волыни и Закарпатья. Энеолит, бронза и раннее железо. Киев, 1990.

Археология Украинской ССР. Т. 1–3. Киев, 1985–1986.

Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1869.

Байбурун А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 2005.

Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. М., 1993.

Байбурун А. К. «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979.

Балановская Е. В., Балановский О. П. Русский генофонд на Русской равнине. М., 2007.

Балтийские языки. М., 2006.

Бафан В. Д. Черняхівська культура. Київ, 1981.

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.

Березкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам — <http://www.guthenia.ru/folklore/berezkin>.

Бернштейн С. Б. Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М., 1961–1974. Т. 1–2.

Бирнбаум Х. Праславянский язык. М., 1987.

Богуславская И. Я. Русская народная вышивка. М., 1972.

Богуславская И. Я. Русское народное искусство. СПб., 2009.

Болгары. Очерк традиционной народной культуры. София, 1984.

Бошкович Р. Основы сравнительной грамматики славянских языков. Фонетика и словообразование. М., 1984.

Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988.

Былины. А., 1938.

Былины. А., 1986.

Былины. М., 1988.

Българско народно изкуство (БНИ). София, 1979.

Васкс А. В. Керамика эпохи поздней бронзы и раннего железа Латвии. Рига, 1991.

Велецкая Н. Н. Символы славянского язычества. М., 2009.

Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978 (2-е изд. М., 2003).

Великая хроника о Польше, Руси и их соседях. М., 1987.

Вельмезова Е. В. Чешские заговоры. М., 2004.

Вернадский Г. В. Древняя Русь. Тверь; М., 2000.

Відейко М. Ю. Тема трипільської культури у сучасному «праісторичному» міфотворенні // Археологія. 2005. № 2.

Виноградов Ю. Г. Политическая история Ольвийского полиса VII–I вв. до н. э. М., 1989.

Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.

Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.

Восточные славяне: Антропология и этническая история. М., 2002.

Вступ до порівняльно-історичного вивчення слов'янських мов. Київ, 1966.

Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000.

Гамхрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Ч. 2.

Ганицкая О. А. Народное искусство Польши. М., 1970.

Гаспаров Б. М., Сигалов П. С. Сравнительная грамматика славянских языков. Ч. 1. Тарту, 1974.

Геногеографический атлас населения России и сопредельных стран. М., 2003.

Германские языки. Кельтские языки. М., 2000.

Гимбутас М. Балты. М., 2004.

Гимбутас М. Славяне. М., 2003.

Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини. М., 2006.

Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Труды ГИМ. М., 1926. Вып. 1.

Гошовский В. А. У истоков народной музыки славян. М., 1971.

Грейвс Р. Белая Богиня. СПб., 2000.

Грейвс Р. Мифы древней Греции. М., 1992.

Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос: Генезис и типология. М., 1974.

Грюнберг А. А. Язык кати. М., 1980.

Гура А. В. Воробей испечен // *Philologia slavica*. М., 1993.

Гура А. В. Ворон и ворона // *Славяноведение*. 1993. № 1.

Гура А. В. Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1981.

Гура А. В. Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях. II // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1984.

Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гура А. В. Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1978.

Гура А. В. Фразеология в славянских орнитологических представлениях (кукование кукушки) // *Z problemuw frazeologii polskiej i slowiańskiej*. Wrocław, 1988. IV.

Давня історія України. Т. 1–3. Київ, 1997–2000.

Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1986.

Денисова И. М. Дерево–дом–храм в русском народном искусстве // *Советская этнография*. 1990. № 6.

Денисова И. М. Образ древнеславянского храма в русском народном искусстве // *Этнографическое обозрение*. 1992. № 5.

Динцес Л. А. Дохристианские храмы на Руси в свете памятников народного искусства // *Советская этнография*. 1947. № 8.

Добрыня Никитич и Алеша Попович. М., 1974.

Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.

Древнерусские княжеские уставы. М., 1976.

Древний Египет. Сказания. Притчи. М., 2000.

Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. Т. 1. Античные источники. М., 2009.

Дурасов Г. П. Каргопольские народные вышивки-месяцесловы // Советская этнография. 1978. № 3.

Дыбо В. А. Славянская акцентология. М., 1981.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.

Елизаренкова Т. Я. Атхарваведа — структура и содержание // Атхарваведа (Шаунака). Т. 1. М., 2005.

Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Т. 1. М., 1989.

Етнічна історія давньої України. Київ, 2000.

Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.

Журавлев А. Ф. Лексикостатистическое моделирование системы славянского языкового родства. М., 1994.

Законы Ману. М., 1992.

Залізник А. А. Новітні міфи в індоєвропейській Східної Європи // Археологія. 2002. № 4.

Залізник А. А. Передісторія України X–V тис. до н.е. Київ, 1998.

Захарчук-Чугай Р. В. Українська народна вишивка. Київ, 1988.

Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии («Заложенные покойники»). М., 1995.

Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975.

Иванов В. В. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. М., 1981.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Иванов В. В., Топоров В. Н. О древних славянских этнонимах // Славянские древности. Киев, 1980.

Иванов В. В., Топоров В. Н. О языке древнего славянского права // Славянское языкознание. М., 1978.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Иванчик А. И. Воины-псы. Мужские союзы и вторжения скифов в Переднюю Азию // Советская этнография. 1988. № 5.

Историческая типология славянских языков. Киев, 1986.

История культуры Древней Руси. Т. 2. М.; Л., 1951.

История первобытного общества. Т. 3. М., 1988.

Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.

Кара-Васильева Т.В., Заволокина А.О. Українська народна вишивка. Київ, 1996.

Кацар М. Беларускі арнамент. Ткацтва. Вышыўка. Менск, 1996.

Кацар М.С. Народно-прикладное искусство Белоруссии. М., 1972.

Кляус В.А. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

Коев И. Българска везбена и тъканна орнаментика. София, 1982.

Козьма Пражский. Хроника. Рязань, 2009.

Котляр Е.С. Эпос народов Африки южнее Сахары. М., 1985.

Котляревский А. Древности права балтийских славян. Ч. 1. Прага, 1874.

Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Л., 1987.

Круть Ю.З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ, 1978.

Кузнецов П.С. Очерки по морфологии праславянского языка. М., 1961.

Кухаренко Ю.В. Археология Польши. М., 1969.

Латышев В.В. Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе. Т. 1–2. СПб., 1893–1906.

Латышев В.В. Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae. Т. 1. СПб., 1916.

Лауэте Ю.А. Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982.

Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. СПб., 2005.

Легенды и паданни. Менск, 1980.

Лемешкин И. Иоанн Малала и фольклорное сказание о Савии в составе Хронографа 1262 г.: переводная византийская хроника и древняя литовская литература // Senoji Lietuvos Literatūra. 2006. Кн. 21.

Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. М., 2006.

Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок. СПб., 2003.

Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Максимов Е.В. Миграции в жизни древних славян // Славяне и Русь. Киев, 1990.

- Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.
- Маразов И.* Мит, ритуал и изкуство в древна Тракия. София, 1992.
- Марк Юниан Юстин.* Эпитома сочинения Помпея Трога «Historia Philippicae». СПб., 2005.
- Мартынаў В. В.* Прападзіма славян. Мінск, 1998.
- Мартынов В. В.* Балто-славяно-италийские изоглоссы // VIII международный съезд славистов. Доклады. Минск, 1978.
- Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.
- Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.
- Мачинский Д. А.* К вопросу о территории обитания славян в I–VI вв. // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 17. Л., 1976.
- Мачинский Д. А.* Миграция славян в I тысячелетии н. э. // Формирование раннефеодальных славянских государств. М., 1981.
- Мейе А.* Общеславянский язык. М., 2001.
- Мелетинский Е. М.* Герой волшебной сказки. М.; СПб., 2005.
- Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. М., 2004.
- Миллер Дж.* Короли и сородичи. М., 1984.
- Мифологические рассказы и легенды Русского Севера.* СПб., 1990.
- Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири.* М., 1987.
- Мифы народов мира (МНМ).* Т. 1–2. М., 1980–1982.
- Монгайт А. А.* Археология Западной Европы. М., 1974.
- Народная демонология Полесья.* Т. 1. М., 2010.
- Народная проза.* М., 1992.
- Народное искусство Черногории.* М., 1985.
- Народные русские легенды.* Новосибирск, 1990.
- Народные русские сказки А. Н. Афанасьева.* Т. 1–3. М., 1985.
- Народы зарубежной Европы.* Т. 1. М., 1964.
- Нарты.* Осетинский героический эпос. М., 1989.
- Нахтигал Р.* Славянские языки. М., 1963.
- Неолит Северной Евразии.* М., 1996.
- Непокупный А. П.* Ареальные аспекты балто-славянских языковых отношений. Киев, 1964.
- Непокупный А. П.* Балто-севернославянские языковые связи. Киев, 1976.
- Нидерле Л.* Славянские древности. М., 2001.

Нікольскі Н. М. Мітолегія і обрадавацьць валачобных песень. Мінск, 1931.

Общая лексика германских и балто-славянских языков. Киев, 1989.

Основы славянской акцентологии. М., 1990.

Очерки по сравнительной семасиологии германских, балтийских и славянских языков. Киев, 2005.

Песни южных славян. М., 1974.

Петрухин В. Я., Раевский Д. С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 2004.

Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980.

Плотникова О. А. Кристаллизация княжеской власти на этапах становления и развития древнерусского общества. М., 2008.

Подосинов А. В., Скржинская М. В. Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. М., 2011.

Полесские заговоры. М., 2003.

Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1997.

Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 1998.

Полное собрание русских летописей. Т. 3. Новгородская Первая летопись старшего и младшего извода. М., 2000.

Полное собрание русских летописей. Т. 38. Радзивилловская летопись. Л., 1989.

Полное собрание русских летописей. Т. 40. Густынская летопись. СПб., 2003.

Полное собрание русских летописей. Т. 41. Летописец Переславля Суздальского. М., 1995.

Протт В. Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.

Протт В. Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995.

Протт В. Я. Русский героический эпос. М., 1958.

Путилов Б. Н. Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971.

Разумовская Е. Н. Плач с кукушкой // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.

Рассадин С. Е. Первые славяне. Минск, 2008.

Риттер Э. А. Чака Зулу. М., 1968.

Рождение ребенка в обычаях и обрядах: Страны зарубежной Европы. М., 1997.

Русанова И. П. Истоки славянского язычества. Черновцы, 2002.

Русанова И. П. Компоненты пшеворской культуры // Тезисы докладов советской делегации на V международном конгрессе славянской археологии. М., 1985.

Русанова И. П. Этнический состав носителей пшеворской культуры // Раннеславянский мир. М., 1990.

Русские народные сказки. М., 1992. Т. 1–3.

Рыбаков Б. А. Древние элементы в русском народном творчестве // Советская этнография. 1948. № 1.

Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982.

Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Перепплут // Советская археология. 1967. № 2.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981 (2-е изд. 1994).

Сахута Я. Народнае мастацтва Беларусі. Менск, 1997.

Свердлов М. Б. Домонгольская Русь: князь и княжеская власть на Руси VI — первой трети XIII в. М., 2003.

Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1–2. М., 1991–1995.

Свод русского фольклора. Былины. Т. 2. М., 2001.

Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982.

Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979.

Седов В. В. Славяне. М., 2002.

Седов В. В. Славяне в древности. М., 1994.

Селищев А. М. Славянское языкознание. Т. 1. М., 1941.

Сказания древней Чехии. М., 2000.

Скифы. М., 1992.

Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н. э. — первой половине I тысячелетия н. э. М., 1993.

Славянская мифология. М., 1995.

Славянские языки. М., 2005.

Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891.

Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.

Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка (СУС). Л., 1979.

Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989.

Судник Т. М., Цивьян Т. В. Еще о растительном коде основного мифа, мак // Balcano-Balto-Slavica. М., 1979.

Судник Т. М., Цивьян Т. В. О мифологии лягушки (балто-балканские данные) // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982.

Супрун А. Е. Введение в славянскую филологию. Минск, 1989.

Супрун А. Е. Праславянский язык. Минск, 1993.

Терпиловский Р. В. Ранние славяне Подесенья III–V вв. Киев, 1984.

Толстая С. М. Лягушки, ужи и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.

Толстой Н. И. Избранные труды. Т. 3. Очерки по славянскому языкознанию. М., 1999.

Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.

Топорков А. А. Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография. Л., 1984.

Топорков А. А. «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.

Топоров В. Н. Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одной из форм основного мифа // Этнолингвистические балтославянские контакты в настоящем и прошлом. М., 1978.

Топоров В. Н. Др.-греч. макар, макарюѡ и подобное // *Balcano-Balto-Slavica*. М., 1979.

Топоров В. Н. Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981.

Топоров В. Н. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. М., 1975.

Топоров В. Н. К реконструкции «загадочного» прототекста (о языке загадки) // Исследования в области балто-славянской культуры. Загадка как текст. Т. 2. М., 1999.

Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-магических формул // Труды по знаковым системам. Вып. IV. Тарту, 1969.

Топоров В. Н. Мировое древо. М., 2010.

Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам. Вып. 5. Тарту, 1971.

Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Топоров В. Н. Предыстория литературы у славян: опыт реконструкции. М., 1998.

Топоров В. Н. ΠΥΘΟΝ, Ahi Budhnya, Бадньак и др. // Этимология. 1974. М., 1976.

Топоров В. Н. Семантика мифологических представлений о грибах // *Balcanica*. М., 1979.

Топоров В. Н., Трубачев О. Н. Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962.

Тохташев С. Р. Древнейшие свидетельства славянского языка на Балканах // *Основы балканского языкознания*. Ч. 2. СПб., 1998.

Третьяков П. Н. Финно-угры, балты и славяне на Днестре и Волге. М., 1966.

Трубачев О. Н. *Indoarica* в Северном Причерноморье. М., 1999.

Трубачев О. Н. Из исследований по праславянскому словообразованию: генезис модели на -ěpinъ, -janipъ // *Этимология-1980*. М., 1982.

Трубачев О. Н. Названия рек Правобережной Украины. М., 1968.

Трубачев О. Н. Происхождение названий домашних животных в славянских языках. М., 1960.

Трубачев О. Н. Труды по этимологии: Слово. История. Культура. Т. 4. М., 2009.

Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. М., 1991 (2-е изд. 2003).

Тульцева Л. А. Рябина в народных поверьях // *Советская этнография*. 1976. № 5.

Тульцева Л. А. Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре // *Обряды и обрядовый фольклор*. М., 1982.

Українське народне мистецтво (УНМ). Т. 1–3. Київ, 1960–1962.

Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4. М., 1986–1987.

Федоров Г. Б., Полевой А. А. Археология Румынии. М., 1973.

Филин Ф. П. Образование языка восточных славян. М.; Л., 1962.

Филипповић М. С. Различета етнолошка грађа. Београд, 1967.

Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987.

Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.

Фрэзер Д. Золотая Ветвь. Т. 1–4. М., 1928.

Хитъ Г. А. Дерматоглифика народов СССР. М., 1983.

Чајкановић В. Студије из религије и фолклора. Београд, 1924.

Чичеров В. И. Зимний период русского народного календаря XVI–XIX вв. М., 1957.

Чуканова Р. Болгарские народные вышивки. София, 1957.

Шевченко Ю. Ю. В зоне славянского этногенеза: палеодемоэкология низовий Десны в первом тысячелетии нашей эры. СПб., 2002.

Шобић Ј. Одеђа и орнамент Србије. Београд, 1956.

- Шрамм Г.* Реки Северного Причерноморья. М., 1997.
- Щавелев А. С.* Славянские легенды о первых князьях. М., 2007.
- Щукин М. Б.* На рубеже эр. СПб., 1994.
- Элиаде М.* От Залмоксиса до Чингиз-хана // Кодры. 1991. № 7.
- Элинские поэты.* М., 1999.
- Эндзелин И. М.* Славяно-балтийские этюды. Харьков, 1911.
- Эпоха бронзы лесной полосы СССР.* М., 1987.
- Этимологический словарь иранских языков (ЭСИЯ).* Т. 1–3. М., 2000–2007.
- Этимологический словарь славянских языков (ЭССЯ).* Вып. 1–36. М., 1974–2010.
- Этнография восточных славян.* М., 1987.
- Этнография и мифология осетин.* Владикавказ, 1994.
- Якобсон Р. О.* Работы о поэтике. М., 1987.
- Arumaa P.* Urslavische Grammatik. Heidelberg. Bd. 1. 1964.
- Barrington N., Kendrick J. T., Schlagintweit R.* A passage to Nuristan. London; New York, 2006.
- Bray D.* The end of mythology: Hesiod's Theogony and the Indo-European myth of the final battle // The Journal of Indo-European Studies. 2000. 28 (3–4).
- Die Bronze- und die vorrömische Eisenzeit im Mittelelbe-Saale-Gebiet.* Weißbach, 1997.
- Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1974.
- Czarnecka I.* Polnische Volkskunst. Warszawa, 1957.
- Chohan A. S.* History of Kafferistan. New Deli, 1989.
- Degener A.* Die Sprache von Nisheygram im afghanischen Hindu-kusch. Wiesbaden, 1998.
- Derksen R.* Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon. Leiden; Boston, 2008.
- Distribution of European mitochondrial DNA (mtDNA) haplogroups by region in percentage* — http://www.eupedia.com/europe/european_mtdna_haplogroups_frequency.shtml
- Dumezil G.* Flamen — Brahman. Paris, 1929.
- Edelberg L., Jones S.* Nuristan. Graz, 1979.
- Enter the Slavs* — <http://www.buildinghistory.org/distantpast/slavs.shtml>
- Frembgen J.* Religiöse Funktionstrager in Nuristan. Sankt Augustin, 1983.
- Gimbutas M.* The Balts. London, 1963.

Godłowski K. Z badań nad zagadnieniem rozprzestrzenienia słowian w V–VII w.n.e. Krakow, 1979.

Golab Z. The origins of Slavs. Columbus, 1992.

Gray R. D., Atkinson Q. D. Language-tree divergence times support Anatolian theory of Indo-European origin // *Nature*. Vol. 426. 2003.

Hasalova V., Vajdis J. Die Volkskunst in der Tschechoslowakei. Praha, 1974.

Hensel W. Polska starożytna. Wrocław; Warszawa, 1980.

The History and Geography of Human Genes. Princeton, 1994.

Irgens-Moller C. Music in Nuristan. Aarhus, 2009.

Jones S. Men of Influence in Nuristan. London; New York, 1974.

Jones S. The Political Organization of the Kam Kafirs: A Preliminary Analysis. Copenhagen, 1967.

Kaczanowski P., Kozłowski J. K. Najdawniejsze dzieje ziem polskich (do VII w.). Kraków, 1998.

Karafet T. M. et al. New binary polymorphisms reshape and increase resolution of the human Y chromosomal haplogroup tree — <http://genome.cshlp.org/content/18/5/830.full.pdf>

Klimburg M. The Kafirs of the Hindu Kush: Art and Society of the Waigal and Ashkun Kafirs. Wiesbaden, 1999.

Kostrzewski J. Kultura luzycka na Pomorzu. Poznań, 1958.

Kostrzewski J. Pradzieje Pomorza. Wrocław; Warszawa; Krakow, 1966.

Kostrzewski J. Zagadnienie ciągłości zaludnienia ziem polskich od połowy II tys. przed n.e. do wczesnego średniowiecza. Poznań, 1961.

Krsteva A. La broderie nationale Macedonienne. Skopje, 1975.

La Baume W. Die pommerellischen Gesichtsturnen. Mainz, 1963.

Lamprecht A. Praslovanština. Brno, 1987.

Lebr-Splawiński T. O pochodzeniu i praojczyźnie słowian. Poznań, 1946.

Ludvikova M. Moravská lidová výšivka. Brno, 1986.

Luka L. J. Kultura wschodniopomorska na Pomorzu. Wrocław, 1966.

Luka L. J. Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim. Wrocław, 1973.

Lunt H. G. On common Slavic // *Зборник матице српске за филологију и лингвистику*. Т. 27/28. Нови Сад, 1984/5.

Malinowski T. Obrządek pogrzebowy ludności kultury pomorskiej. Wrocław, 1969.

Malinowski T. Wielkopolska w otchłani wieków. Poznań, 1985.

Miklosich F. Etymologische Wörterbuch der slawischen Sprachen. Wien, 1886.

Moszynski K. Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego. Wrocław; Krakow, 1957.

Moszynski L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln; Weimar; Wien, 1992.

Origins, age, spread and ethnic association of European haplogroups and subclades — http://www.eupedia.com/europe/origins_haplogroups_europe.shtml

Pantelić H. Narodna umestnost Jugoslavije. Beograd, 1984.

Paprola A. Human sacrifice in India in Vedic times and before // The strange world of human sacrifice. Leuven, 2007.

Peričić M. et al. High-resolution phylogenetic analysis of southeastern Europe traces major episodes of paternal gene flow among Slavic populations // Molecular Biology and Evolution, 2005.

Poljakow O. Das Problem der balto-slavischen Sprachgemeinschaft. Frankfurt an Main, 1995.

Popowska-Taborska H. Wczesne dzieje słowian w świetle ich języka. Wrocław; Warszawa, 1991.

Pradzieje ziem polskich. Cz. 2. Warszawa, 1989.

Prahistoria ziem polskich. T. 4–5. Wrocław; Warszawa, 1979–1981.

Pstrusińska J. Old Celtic cultures from the Hindukush perspective. Krakow, 1999.

Rebala K. et al. Y-STR variation among Slavs: evidence for the Slavic homeland in the middle Dnieper basin // Journal of Human Genetics. V. 52. 2007. № 5.

Rospond S. Stratygrafia słowiańskich nazw miejscowych. Proby atlas toponomastyczny. T. 1–2. Wrocław; Warszawa, 1974–1976.

Sahoo S. et al. A prehistory of Indian Y chromosomes: Evaluating demic diffusion scenarios // Proceedings of the National Academy of Science of the USA, 2006. Vol. 103. № 4.

Semino O. et al. The Genetic Legacy of Paleolithic Homo sapiens sapiens in Extant Europeans: A Y Chromosome Perspective // Science. V. 290.

Sengupta S. et al. Polarity and Temporality of High-Resolution Y-Chromosome Distributions in India Identify both Indigenous and Exogenous Expansions and Reveal Minor Genetic Influence of Central Asian Pastoralists // American Society of Human Genetics. 2005. № 78 (2).

Sharma S. et al. The Indian origin of paternal haplogroup R1a1* substantiates the autochthonous origin of Brahmins and the caste system // Journal of Human Genetics. 2009. 54.

Shevelov G. I. Prehistory of Slavic. Heidelberg, 1963.

Schumacher S. Die rätischen Inschriften. Innsbruck, 2004.

Sklenar K. Pamatky praveku na uzemi ČSSR. Praha, 1974.

The Slavonic languages. New York, 2002.

- Slovenské ľudové umenie (SLU). T. 1–2. Bratislava, 1951–1954.
 Słownik Praslówiański (SP). T. 1–8. Wrocław, 1974–2001.
 Snoy P. Die Kafiren. Formen der Wirtschaft und geistigen Kultur. Frankfurt, 1962.
 Stang C. S. Das slavische und baltische Verbum. Oslo, 1942.
 Stang C. S. Lexikalische Sonderübereinstimmungen zwischen dem Slavischen, Baltischen und Germanischen. Oslo, 1972.
 Stieber Z. Zarys gramatyki porównawczej języków słowiańskich. Warszawa, 1979.
 Svennung J. Scandinavien bei Plinius und Ptolemaios. Uppsala, 1974.
 Trautmann R. Baltisch-Slawisches Wörterbuch. Göttingen, 1923.
 Turska J. Polish Folk Embroidery. Warszawa, 1997.
 Uther H.-J. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Vol. I–III (ATU). Helsinki, 2004.
 Václavík A., Orel J. Volkskunst und Gewebe. Praha, 1956.
 Vaillant A. Grammaire compare des langues slaves. V. 1. Paris, 1950.
 Wittgenstein L. Bemerkungen über Frazer's, «The Golden Bough». Dordrecht, 1967.

Примечания

Пролог

¹ См., например: Славянские языки. М., 2005. С. 12–13; *Селищев А. М.* Славянское языкознание. Т. 1. М., 1941. С. 4; *Бернштейн С. Б.* Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М., 1961. Т. 1. С. 62, 64, 92; *Popowska-Taborska H.* Wczesne dzieje slowian w swietle ich języka. Wrocław; Warszawa, 1991. S. 52–55; *Тохтасьев С. Р.* Древнейшие свидетельства славянского языка на Балканах // Основы балканского языкознания. Ч. 2. СПб., 1998. С. 31–32. Иначе: *Golab Z.* The origins of Slavs. Columbus, 1992. P. 268–273 (термин индоевропейского происхождения, обозначавший правящий класс древнейших славян).

² См.: *Алексеев С. В.* Славянская Европа V–VIII вв. М., 2009. С. 416–417.

³ См.: *Мейе А.* Общеславянский язык. М., 2001 (оригинальные издания — Paris, 1924, 1934); *Нахтигал Р.* Славянские языки. М., 1963 (оригинальные издания — Ljubljana, 1938, 1952); *Селищев* 1941. С. 3–16; *Moszynski K.* Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego. Wrocław; Krakow, 1957; *Shevelov G. I.* Prehistory of Slavic. Heidelberg, 1963; Вступ до порівняльно-історичного вивчення слов'янських мов. Київ, 1966; *Дыбо В. А.* Славянская акцентология. М., 1981; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Ч. 2. С. 953–954; Историческая типология славянских языков. Киев, 1986; *Бирнбаум Х.* Праславянский язык. М., 1987; *Lamprecht A.* Praslovanština. Brno, 1987; *Суньун А. Е.* Введение в славянскую филологию. Минск, 1989. С. 135–155; *Popowska-Taborska* 1991; *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. М., 1991 (2-е изд. 2003); *Golab* 1992; *Суньун А. Е.* Праславянский язык. Минск, 1993; *Мартынаў В. В.* Прапарадзізма славян. Мінск, 1998; *Седов В. В.* Славяне. М., 2002. С. 14 след.; *The Slavonic languages.* New York, 2002. P. 60–120; Славянские языки 2005. С. 14–26; Балтийские языки. М., 2006. С. 15–21, 34, 53–54.

⁴ См.: *Мейе* 2001; *Эндзелин И. М.* Славяно-балтийские этюды. Харьков, 1911; *Moszynski* 1957 (протославянский как продолжение индоевропейского, связанное с балтийскими, но не тождественное — S. 18–22); *Трубачев* 2003. X. С. Станг (*Stang C. S.* Das slavische und baltische Verbum. Oslo, 1942; *Idem.* Lexikalische Sonderübereinstimmungen zwischen dem Slavischen, Baltischen und Germanischen. Oslo, 1972), критикуя теорию «праязыка», вместе с тем пришел к выводу о существовании единой балтославянской «диалектной области» в рамках еще большего балто-славяно-германского «языкового союза». В последней названной монографии специально анализируется балто-славяно-германская лексика. Сходна позиция С. Б. Бернштейна (Бернштейн

1961) — при решительном отрицании концепции праязыка (нанесшей даже «большой вред» — С. 36) признается существование балтославянского «языкового союза», «изоглоссной области», а также общих для балтов и славян субстратных влияний. В работах А. П. Непокупного ставится проблема ареального аспекта взаимоотношений в рамках «балто-славянского языкового континента», выделения локальных примеров взаимодействия языков (*Непокупный А. П. Ареальные аспекты балто-славянских языковых отношений*. Киев, 1964). Рассматриваются связи балтийских языков конкретно с севернославянскими, демонстрирующие ряд общих особенностей, условность некоторых более глобальных балто-славянских соотнесений, и все же в итоге подтверждается чрезвычайная близость славянских и балтийских в целом (*Непокупный А. П. Балто-севернославянские языковые связи*. Киев, 1976). Коллективная монография «Общая лексика германских и балто-славянских языков» (Киев, 1989) содержит анализ 25 германо-балто-славянских изоглосс, частично дополняя и ревизуя исследования Х. Станга. Эту тематику продолжает и следующая коллективная работа: *Очерки по сравнительной семасиологии германских, балтийских и славянских языков*. Киев, 2005. Среди работ, обосновывающих более тесную балто-славянскую общность или праязык: *Trautmann R. Baltisch-Slawisches Wörterbuch*. Göttingen, 1923; Нахтигал 1963; *Vaillant A. Grammaire compare des langues slaves*. V. 1. Paris, 1950; *Кузнецов П. С. Очерки по морфологии праславянского языка*. М., 1961; *Shevelov 1963* (период общности датируется в пределах XX–XVI вв. с последующими более «свободными» контактами до VI–V вв. до н.э. — Р. 613–614); *Arutun A. Urslavische Grammatik*. Heidelberg. Bd. 1. 1964; Вступ 1966 (единный язык или группа диалектов — С. 17–20, 524–526); *Гаспаров Б. М., Сигалов П. С. Сравнительная грамматика славянских языков*. Ч. 1. Тарту, 1974 (балто-славянский как «обособившаяся языковая ветвь» индоевропейского — С. 23 след.); *Бошкович Р. Основы сравнительной грамматики славянских языков*. Фонетика и словообразование. М., 1984; Дыбо 1981; Иванов — Гамкрелидзе 1984; *Историческая типология 1986* («ближайшее родство» — С. 20; «балто-славянская общность» — С. 151); *Lamprecht 1987*; *Основы славянской акцентологии*. М., 1990; *Golab 1992* (период общности датируется в пределах XXV–XI вв. до н.э. — Р. 47–49, 415; итоговый распад общности связывается со скифским нашествием ок. 700 г. до н.э. — Р. 52); *Аниikin А. Е. Этимология и балто-славянское лексическое сравнение в праславянской лексикографии*. Материалы для балто-славянского словаря. Новосибирск, 1998. Вып. 1; *The Slavonic languages 2002* (балто-славянский как «самая поздняя стадия позднего индоевропейского» — Р. 62). В последнее время признание получила давно уже выдвинутая (В. Н. Топоров, В. В. Иванов, Х. Бирнбаум, А. Лампрехт) концепция развития праславянского из прабалтийского или из периферийно-балтийских диалектов: *Бирнбаум 1987*. С. 19, 29–32, 237–238; *Lamprecht 1987*; *Балтийские языки 2006*. С. 10–42. Ср. также характеристику различ-

ных подходов в работах Х. Бирнбаума (Бирнбаум 1987. С. 52–61, 165–168, 234–240, 317–320), А.Е. Супруна (Супрун 1989. С. 135–136, 153–155; Супрун 1993. С. 10–11; Славянские языки 2005. С. 14–15 — совм. с С.С. Скорвидом), Х. Поповски-Таборской (Popowska-Taborska 1991. S. 126–131), О. Полякова (Poljakow O. Das Problem der balto-slavischen Sprachgemeinschaft. Frankfurt am Main, 1995).

⁵ См.: Slavonic languages 2002. P. 62; Балтийские языки 2005. С. 15–16 (где речь, в соответствии с концепцией В.Н. Топорова, о прабалтийском). З. Голомб (Golab 1992. P. 34) на этой почве выстроил целую картину славянского «консерватизма» не только в языковых вопросах, где нашлось место и позднему появлению славян на исторической арене в связи с тем, по мнению автора, что прежде они держались древней индоевропейской прародины. Здесь, стоит отметить, он во многом сходится с О.Н. Трубачевым (см.: Трубачев 2003) — при совершенно различной локализации самой прародины и, соответственно, различной интерпретации праславянской истории в целом.

⁶ См.: Мартынов В.В. Балто-славяно-италийские изоглоссы // VIII международный съезд славистов. Доклады. Минск, 1978; Мартынаў 1998 (подробная разработка авторской концепции славянского этногенеза и глоттогенеза). Ср. также проблему т.н. «kentumного субстрата» в славянском (Moszynski 1957. S. 20–21; Popowska-Taborska 1991. S. 125–126; Golab 1992. P. 78–90).

⁷ Ср. точку зрения З. Голомба, где венеты — наиболее поздний «kentumный субстрат», поглощенный славянами и германцами в X–VI вв. до н.э., чье название смешалось с родственным (?) обозначением верхушки праславян (Golab 1992. P. 173, 175, 272).

⁸ См.: Мейе 2001. С. 409–411; Этимологический словарь славянских языков (далее — ЭССЯ). Вып. 1–36. М., 1974–2009 (издание продолжается); Słownik Prastłowiański (далее — SP). Т. 1–8. Wrocław, 1974–2001 (издание не окончено); Бернштейн С.Б. Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М., 1974. Т. 2. С. 132–319 (об именных основах, в т.ч. и заимствованных); The Slavonic languages 2002. P. 109–110; Славянские языки 2005. С. 26. Мы придерживаемся правил записи праславянских слов, принятых в ЭССЯ и SP. Праславянские звуки *x*, *ϑ* и *ϕ* передаются соответствующими кириллическими буквами, остальные — латинскими с использованием диакритических знаков. Значок * означает в лингвистике реконструируемые словоформы. Праславянские слова даются в более достоверно реконструируемых позднепраславянских формах, непосредственно послуживших источниками средневековых и далее современных.

⁹ См.: Бернштейн 1961. С. 100–101; Вступ 1966. С. 533; Бирнбаум 1987. С. 166.

¹⁰ См. о хронологии: Славянские языки 2005. С. 15–18; Балтийские языки 2006. С. 20–21, 34.

¹¹ Трубачев 1991/2003. Ср. также: Гимбутас М. Славяне. М., 2003.

¹² Славянские языки 2005. С. 13; The Slavonic languages 2002. P. 62 (впрочем, с предпочтением Среднему Поднепровью).

¹³ См. о Карпатах и Полесье как центральном ареале *современной* Славии: Толстой Н. И. Избранные труды. Т. 3. Очерки по славянскому языкознанию. М., 1999. С. 12 и далее.

¹⁴ См.: Бернштейн 1961. С. 56.

¹⁵ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. Ч. 2; Вступ 1966. С. 500, 509–512, 521–525; соответствующие статьи в ЭССЯ; *Derksen R.* Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon. Leiden; Boston, 2008.

¹⁶ Об условности крайне распространенного «букового» аргумента см.: Бернштейн 1961. С. 55.

¹⁷ См.: Moszynski 1957. S. 167–206; *Трубачев О. Н.* Названия рек Правобережной Украины. М., 1968; ср. также: *Топоров В. Н., Трубачев О. Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962. Обе работы переизданы в кн.: *Трубачев О. Н.* Труды по этимологии: Слово. История. Культура. Т. 4. М., 2009. В целом о гидронимических поисках славянской прародины см.: Popowska-Taborska 1991. S. 36–48.

¹⁸ См.: *Rospond S.* Stratygrafia slowianskich nazw miejscowych. Proby atlas toponomastyczny. Т. 1–2. Wrocław; Warszawa, 1974–1976; Popowska-Taborska 1991. S. 40–45.

¹⁹ Балтийские языки 2006. С. 17–18, 21. См. там же карту 1 и комментарий к ней — С. 220.

²⁰ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1986. С. 365.

²¹ ЭССЯ. Вып. 3. С. 78; Аникин 1998. С. 84 (возможно, балтославянское).

²² Golab 1992. P. 257–258.

²³ *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1974. S. 624 (предлагается и чисто славянская этимология; см. также: Golab 1992. P. 253–257).

²⁴ ЭССЯ. Вып. 5. С. 156–157 (в форме *Dunavъ — определено из готского; «Дунай» же может быть и через фракийское посредничество). Предполагалось и исконное, даже балтославянское происхождение (Аникин 1998. С. 270), но оно менее вероятно по общеисторическим соображениям. Во всяком случае, маловероятно, что прабалты могли не только быть непосредственно знакомы с Дунаем, но и сохранить на тысячелетия его название. О теории К. Мошинского и З. Голомба, согласно которой исконное «Дунай» — древнее название Днестра, будет сказано далее.

²⁵ ЭССЯ. Вып. 5. С. 182, 183.

²⁶ См.: *Кухаренко Ю. В.* Археология Польши. М., 1969; *Федоров Г. Б., Полевой А. А.* Археология Румынии. М., 1973; *Монгайт А. А.* Археология Западной Европы. М., 1974; *Sklenar K.* Pamatky praveku na uzemi ČSSR. Praha, 1974; Археология Украинской ССР. Т. 1–3. Киев, 1985–1986; *Prahistoria*

ziem polskich. Т. 4–5. Wrocław; Warszawa, 1979–1981; *Седов В. В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982; Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987; Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989; *Gra-dzieje ziem polskich. Cz. 2.* Warszawa, 1989; Археология Прикарпатья, Волини и Закарпатья. Т. 2. Киев, 1990; Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н.э. — первой половине I тысячелетия н.э. М., 1993; *Седов В. В.* Славяне в древности. М., 1994; Давня історія України. Т. 1–3. Київ, 1997–2000; Археологія Беларусі. Т. 1–2. Мінск, 1997–1999; *Kaczanowski P., Kozłowski J. K.* Najdawniejsze dzieje ziem polskich (do VII w.). Kraków, 1998; *Седов В. В.* Славяне. М., 2002; Археология Восточной Европы в I тысячелетии н.э.: проблемы и материалы. М., 2010.

²⁷ Схожая мысль уже высказывалась в связи с разбросом версий о «лингвистической» прародине: Супрун 1993. С. 12.

²⁸ Восточные славяне: Антропология и этническая история. М., 2002. С. 225, 240.

²⁹ См.: *Балановская Е. В., Балановский О. П.* Русский генофонд на Русской равнине. М., 2007. С. 138–161, 255–281.

³⁰ О том же пишут и предлагающие такие соотнесения авторы: Восточные славяне 2002. С. 128–129.

³¹ *The History and Geography of Human Genes.* Princeton, 1994. P. 268–269.

³² *The History* 1994. P. 292; Восточные славяне 2002. С. 118–123, 128; Геногеографический атлас населения России и сопредельных стран. М., 2003. С. 452, Карты VII–VIII; Балановские 2007. С. 226–228.

³³ См. карту: Восточные славяне 2002. С. 122.

³⁴ Восточные славяне 2002. С. 123–125, 128; Геногеографический атлас 2003. С. 452–453, Карты IX–X; Балановские 2007. С. 226–229.

³⁵ Восточные славяне 2002. С. 125–129; Геногеографический атлас 2003. С. 453, Карты XI–XII; Балановские 2007. С. 227–228.

³⁶ *Rebala K. et al.* Y-STR variation among Slavs: evidence for the Slavic homeland in the middle Dnieper basin // *Journal of Human Genetics*. V. 52. № 5. 2007.

³⁷ Балановские 2007. С. 154, 164. Y-хромосомная гаплогруппа R1a (и ее ответвление R1a1), о которой идет речь, не является специфически ни «славянской», ни «балтославянской». Правильнее назвать ее «индоевропейской» — поскольку ее «сгущения» отмечены далеко не только у балтославян (и венгров), но и в Центральной Азии — в Таджикистане, Киргизии, Северной Индии. Распространена она и в ряде регионов Северо-Западной и Центральной Европы, в последней встречаясь с братской по происхождению западноевропейской R1b. Время происхождения R1a (т.е. жизни последнего общего предка-мужчины ее сегодняшних представителей) определяется исследователями намного ранее не только славянского, но и определенного индоевропейского этногенеза, что, конечно, вполне естественно. Даже время

жизни родоначальника «клана» R1a1 относится генетиками примерно к началу XIX тыс. до н.э., то есть к позднему палеолиту и эпохе неолитической или даже предшествующей языковой общности. Центр распространения варьируется в разных исследованиях от Центральной Европы до Пенджаба — часто в зависимости от негенетических теорий происхождения индоевропейцев, близких авторам конкретной работы. Впрочем, в последнее время обычно считается, что R1a1 зародилась в южнорусских степях, а ее движение в лесостепную и лесную полосу Европы связано с племенами ямной культуры и далее культур шнуровой керамики. Стоит еще заметить, что наиболее «густое» присутствие R1a в Европе скорее отмечено у лужичан и поляков, чем у украинцев (см. специально о распространении типично славянского субклада R1a1a1g — Enter the Slavs: <http://www.buildinghistory.org/distantpast/slavs.shtml>). На Украине происходит встреча и смешение R1a с туземной европейской I2 (в работах до 2008 — I1b). См. также: *Semino O. et al.* The Genetic Legacy of Paleolithic Homo sapiens sapiens in Extant Europeans: A Y Chromosome Perspective // *Science*. V. 290. P. 1155–1159; *Peričić M. et al.* High-resolution phylogenetic analysis of southeastern Europe traces major episodes of paternal gene flow among Slavic populations // *Molecular Biology and Evolution*, 2005. № 22(10). P. 1964–1975; *Sengupta S. et al.* Polarity and Temporality of High-Resolution Y-Chromosome Distributions in India Identify both Indigenous and Exogenous Expansions and Reveal Minor Genetic Influence of Central Asian Pastoralists // *American Society of Human Genetics*, 2005. № 78 (2). P. 202–221; *Saboo S. et al.* A prehistory of Indian Y chromosomes: Evaluating demic diffusion scenarios // *Proceedings of the National Academy of Science of the USA*, 2006. Vol. 103. № 4. P. 843–848.

³⁸ Восточные славяне 2002. С. 260–280, 310–312.

³⁹ Восточные славяне 2002. С. 54–59, 308–310.

⁴⁰ Восточные славяне 2002. С. 165–169, 310, 314–315.

⁴¹ Восточные славяне 2002. С. 212–217.

⁴² Восточные славяне 2002. С. 216–218.

⁴³ Восточные славяне 2002. С. 78–79. См. также: *Хитъ Г. А.* Дерматоглифика народов СССР. М., 1983. С. 75–81.

⁴⁴ См.: *Kostrzewski J.* Zagadnienie ciaglosci zaludnienia ziem polskich od połowy II tys. przed n.e. do wczesnego sredniowiecza. Poznań, 1961. В числе наиболее поздних и уже компромиссных по духу работ этого направления: *Hensel W.* Polska starożytna. Wrocław; Warszawa, 1973, 1980.

⁴⁵ В основе заложен еще Л. Нидерле, предполагавшим раннее, в античную пору, расселение славян с востока на запад Европы (см.: *Нидерле Л.* Славянские древности. М., 2001. С. 21–30 и след.). Примеры отечественных работ: *Третьяков П. Н.* Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. М., 1966; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981 (2-е изд. 1994); *Он же.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982.

⁴⁶ См., прежде всего: Moszynski 1957 (прародина в лесостепных и отчасти лесных областях Поднепровья; жесткая полемика со сторонниками висло-одерской прародины в польской науке); *Гимбутас* М. Славяне. М., 2003 (оригинальное англоязычное издание — 1971 г.). Предтечей, парадоксальным образом, может считаться тот же А. Нидерле с его резкой критикой теорий автохтонности славян в Центральной Европе (Нидерле 2001. С. 184–186).

⁴⁷ Прежде всего, в работах В.В. Седова: *Седов В.В.* Происхождение и ранняя история славян. М., 1979; *Он же.* Славяне в древности. М., 1994; *Он же.* Славяне. М., 2002. Стоит отметить, что первым связал происхождение славян с культурой подклешевых погребений Т. Лер-Сплавинский (*Lebr-Splawinski T.* O pochodzeniu i praojczyźnie slowian. Poznań, 1946). Правда, с учетом тогдашнего состояния археологического материала, его концепция представляла скорее вариант «западной» теории.

⁴⁸ См. разные варианты: *Godłowski K.* Z badań nad zagadnieniem rozprzestrzenienia slowian w V–VII w.n.e. Krakow, 1979; *Баран В.Д.* Черняхівська культура. Київ, 1981; *Терпиловский Р.В.* Ранние славяне Подесенья III–V вв. Киев, 1984; Golab 1992; *Щукин М.Б.* На рубеже эр. СПб., 1994; *Шевченко Ю.Ю.* В зоне славянского этногенеза: палеодемоэкология низовий Десны в первом тысячелетии нашей эры. СПб., 2002. Наиболее обоснована со всех точек зрения версия З. Голомба, который, впрочем, отнес движение славян на запад к столь раннему времени, что может считаться сторонником «западно-восточного» (корректнее здесь было бы «восточно-западный») варианта. По его версии, славяне обосновались на Висле уже в последние века I тыс. до н.э., что обосновывается известностью славянского (!) названия «Висла» античным авторам (Golab 1992. Р. 257). Соответственно, и «венеды» оказываются славянами (Ibid. Р. 272–273).

К. Годловский, однако, напротив, относил само становление праславянского языка к середине I тысячелетия н.э., что на фоне почти единодушного мнения лингвистов (относительные исключения — *Stieber Z.* Zarys gramatyki porownawczej jezykow slowianskich. Warszawa, 1979; *Lunt H. G.* On common Slavic // Сборник матице српске за филологију и лингвистику. Т. 27/28. Нови Сад, 1984/5) выглядело уже тогда парадоксально. Впрочем, некоторые археологи (см.: *Щукин 2002; Рассадин С.Е.* Первые славяне. Минск, 2008) и в последние годы предпочитали избегать признания преобладающей (см.: *Lamprecht 1987. S. 13–14, 161–162*) глоттохронологии, относя «первых славян» к I тыс. н.э., чему способствовали дискуссии самих лингвистов по глоттохронологическим проблемам. В свете данных современной науки парадоксальным выглядит и предложенное Д. А. Мачинским (*Мачинский Д. А.* К вопросу о территории обитания славян в I–VI вв. // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 17. Л., 1976; *Он же.* Миграция славян в I тысячелетии н.э. // Формирование раннефеодальных славянских государств. М., 1981) соотнесение венедов и древнейших славян с культурой штрихованной керамики. Куль-

тура штрихованной керамики VII в. до н.э.— V в. н.э. вне всяких сомнений балтийская. Более того, она единственная может быть отнесена срединным балтам до их отмечаемой лингвистами и археологами миграции на северо-запад, в земли, занятые финнами и западными балтами. Преемственность культур очевидна как минимум в Латгалии и Восточной Литве (см.: Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. С. 356–357, 394). Между тем праславяне обособились не от срединных, а от «периферийно-балтийских» племен, причем гораздо ранее распада культуры штрихованной керамики, в пору ее становления (см.: Балтийские языки 2006. С. 31, 34). Важным аргументом в пользу отсутствия связи между славянством и «штриховиками» является полное отсутствие общеславянских заимствований из языков финно-угорских — непосредственных соседей культуры штрихованной керамики. Трудно дискутировать здесь детально точки зрения тех специалистов, которые принципиально отказывались учитывать хронологию и взаимосвязи языков. К сожалению, целый ряд отнюдь не малозаметных исследователей избрали тактику игнорирования, к примеру, данных о времени обособления славянских и балтийских языков, поскольку данные эти не вписываются в их «археологические» теории. Между тем вполне ясно (вопреки встречающимся иногда даже в среде филологов утверждениям), что языковое обособление подразумевает некоторую степень культурной, социальной или хотя бы территориальной обособленности на момент расхождения. Столь же ясно, что приблизительность и условность глоттохронологических датировок, фиксирующих примерно-кульминационный момент протекания долгого процесса, но не полные его рамки, все же не делают сами эти даты «умозрительными» (если только исследователь-нелингвист не путает, к примеру, абсолютные датировки глоттохронологов и относительные, делаемые на общеисторических основаниях, датировки фонетических явлений). Во всяком случае, глоттохронология в последнее время имеет тенденцию к удревнению, но никак не наоборот (см., например: *Gray R. D., Atkinson Q. D. Language-tree divergence times support Anatolian theory of Indo-European origin // Nature. Vol. 426. 2003. P. 435–439*, где обособление праславянского и прабалтского языков друг от друга относится уже ко времени около 1400 г. до н.э.). Показательна в этой связи развернутая критика глоттохронологического метода именно на славянском материале А. Ф. Журавлевым (*Журавлев А. Ф. Лексикостатистическое моделирование системы славянского языкового родства. М., 1994. С. 34–44, 195–201*). Автор отмечает, что глоттохронологи не учитывают фактор конвергенции языков, исходят из постоянства скорости языковых изменений, и, как следствие, делает вполне обоснованный вывод о вероятном *занижении* возраста языковых разделений, смещении дат в сторону нашего времени (С. 39). Каким образом на основании факта лингвистической критики глоттохронологии отдельные историки *еще более занижают* возраст праславянского языка, непонятно.

Надо отметить и еще одно существенное обстоятельство. Археологи и иные специалисты, относящие выделение славянства к рубежу нашей эры или позже, критически относятся к глоттохронологии и относительной хронологии языковых явлений, но, как правило, совершенно некритически принимают саму концепцию балтославянской (или «периферийно-балтийской») общности как источника славянства. Между тем в среде лингвистов этот концепт подвергается подчас не менее суровой критике, чем построения глоттохронологов. Полное же приятие балтославянской теории вовсе не дает права отказываться от поисков славянства до нашей эры — даже оставляя в стороне хронологические трудности. Этнографическое обособление предков славян должно было предшествовать языковому. Этнографическая же дифференциация «балтославян» к рубежу нашей эры зашла настолько далеко (о чем свидетельствует множество связанных с ними археологических культур), что и при принятии охарактеризованных теорий правомочно ставить вопрос — какие из этих культур связаны с конкретными предками славян в рамках балтославянской общности? Иными словами, термин «балтославяне» или даже «периферийные балты» отнюдь не является неким паранаучным заклинанием, позволяющим чудесным образом избавиться от обязанности добросовестного поиска праславян или протославян в I тысячелетии до нашей эры. Индоевропейская общность, характеризовавшаяся, видимо, относительной культурной однородностью, распалась как минимум ко II тысячелетию до н.э., о чем ясно свидетельствуют уже сохранившиеся письменные памятники индоевропейских языков, а не «умозрительные» якобы построения языковедов. Следовательно, существует научная необходимость проследить исторический путь предков славян с момента этого распада, независимо от того, когда предшествующие их языку диалекты можно уже называть «языком».

Возвращаясь в целом к «лесной» теории, связывающей генезис славян с культурой штрихованной керамики на основании сходной культурной модели, можно отметить, что вполне сохраняют актуальность замечания И. П. Русановой: «во-первых, такой же характер имели и другие северные культуры, например, днепро-двинская, которую в таком случае с тем же правом можно связывать со славянами и соответственно отодвигать славянскую территорию еще дальше к северу; во-вторых, балтская принадлежность культур лесной зоны в Верхнем Поднепровье имеет вполне определенные археологические и лингвистические обоснования; в-третьих, именно “модель” культуры меняется довольно быстро в зависимости от конкретных условий, в основном от развития социальных и экономических отношений. Так, модель пражской культуры отличается от структуры культур роменской и Луки-Райковецкой и тем более не похожа по уровню развития на культуру Киевской Руси, но это ни в коем случае не свидетельствует о неславянской принадлежности всех этих археологических общностей» (Славяне и их соседи 1993. С. 195).

Возникающий вследствие «восточной» теории парадокс наглядно демонстрируется картой «Археологические культуры III–IV вв. и балтийские гидронимы», опубликованной в академическом издании, посвященном балтийским языкам (Балтийские языки 2006. Карта 1). В комментарии к ней Ю. Б. Коряков пишет, отмечая условность соотнесений, что «инфильтрация носителей славянских диалектов на балтийские земли» начинается вскоре после показанного на карте времени (Балтийские языки 2006. С. 220). Но как бы то ни было на самой карте почти весь археологический «славянский» (по версии автора карты) ареал оказывается, вследствие принятия выводов «восточной» теории, в зоне балтийской гидронимии. Причем киевская культура попадает подавляющей частью в зону несомненно балтийской гидронимии. При однозначном отнесении пшеворской и черняховской к разряду «других культур» (неславянских и небалтийских) возникает определенный диссонанс с излагаемым на страницах самого тома В. Н. Топоровым. Славянство на протяжении первой тысячи лет своей уже особой истории (Балтийские языки 2006. С. 34) не находит реального места вне балтийского ареала — разве что в редконаселенных областях Полесья или в бассейне Сейма, что скорее противоречит выводам славянского языкознания (ср.: Славянские языки 2005. С. 14–15).

⁴⁹ Собственно, теория К. Мошинского (Moszynski 1957. S. 98–112), который сам признавал ее недостаточную основательность. У З. Голомба славянство невров (и будинов) стало «несомненным» (Golab 1992. P. 415), в чем трудно не усомниться.

⁵⁰ Именно это вынужден был заключить К. Мошинский, в отличие от многих других сторонников восточной прародины (например, М. Гимбутас) заметивший противоречие. Его этимология названия «Днепр» (Moszynski 1957. S. 149–155) кажется излишне сложной, в силу чего и маловероятной. Она базируется на двух допущениях — что праславы называли «Днепр» еще и «Дунаем» и что «Дунай» — исконнославянское продолжение индоевропейского корня. В итоге высказывается столь же шаткая гипотеза, что «Днепр» — результат сложения «Дунай + Ипр», причем «Ипр» все равно оказывается дославянского происхождения, необъяснимым туземным названием реки. З. Голомб (Golab 1992. P. 239–245), продолжая эту линию, упростил ее. По его версии, первоначальное, исконнославянское название Днепра — «Дунай», но в V–VI вв. славяне заимствовали иранское «Днепр» (возможно, только для степной части течения реки). Причины всех этих переносов, однако, так и остаются совершенно непонятны. Г. Шрамм (*Шрамм Г. Реки Северного Причерноморья*. М., 1997. С. 65–73) высказал идею, что первоначальное славянское название Днепра — Словута, и оно же источник этнонима «словене». Основания для этого умозаключения кажутся зыбкими.

⁵¹ Любопытны ситуации с названиями Двины и Десны. В них видят как чисто славянские образования, так и балтийские заимствования. *Desna может почти с равной долей уверенности определяться как славянское и балтий-

ское название (ЭССЯ. Вып. 4. С. 219 — балтийская этимология предпочитается; Аникин 1998. С. 184 — наоборот). Но в любом случае название восходит еще к балтославянским временам, а точнее — к первым индоевропейцам в Восточной Европе, двигавшимся от степной полосы вверх по Днепру на север. Только так Десна, левый приток Днепра, оказывалась «правой» рекой. «Двина» — древнее индоевропейское название, воспринятое славянами, возможно, от балтов (Фасмер 1986. Т. I. С. 488). Но оно как минимум переосмыслено или на свой лад «переведено» славянами (ср. восточнославянское слово *дъ(v)ina — ЭССЯ. Вып. 5. С. 189). Отсутствие специфически славянской гидронимии, сопоставимой хронологически и географически с «периферийно-балтийской» (по сути же балтославянской), отмечалось в науке. Стоит еще раз отметить слой «балтоидной» гидронимии в Поморье (см.: Балтийские языки 2006. С. 17–18, 20).

Глава 1

⁵² См. о ней: Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987. С. 119–124.

⁵³ Эпоха бронзы 1987. С. 106–113.

⁵⁴ Мощный слой балтийских гидронимов сохранился и в Среднем Правобережном, и в Верхнем Поднепровье (см.: Трубачев 2009. С. 688–689; Приложение. Карта 2).

⁵⁵ Геродот помещает невров в правобережье Верхнего Днепра к северу от скифов-пахарей, живущих в верховьях Южного Буга, и к северу же от истоков Днестра. Историк отмечает также движение невров к юго-востоку за Днепр или к Дону, в земли будинов (Herod. Hist. IV. 17, 51, 100, 105, 125; Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982 (далее — Геродот 1982). С. 106/107, 117/118, 140–143, 150/151).

⁵⁶ Геродот четко помещает андрофагов к востоку от невров, за Днепром (Herod. Hist. IV. 18, 100, 125; Геродот 1982. С. 106/107, 140/141, 150/151). Таким образом, это племена юхновской культуры, восточные соседи «милоградцев».

⁵⁷ Эпоха бронзы 1987. С. 116–119; Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989. С. 27–29. См. также: Эпоха бронзы 1987. С. 131–135 (о поздняяковской культуре Поочья, предшественнице бондаринской).

⁵⁸ Степи европейской части 1989. С. 75.

⁵⁹ Эпоха бронзы 1987. С. 113–116.

⁶⁰ Седов В. В. Славяне. М., 2002. С. 41. Гидронимика фиксирует пребывание дако-фракийских племен между Верхним Поднепровьем и Верхним Поросьем, а отчасти и на левом берегу Днепра (Трубачев 2009. С. 686–688). Любопытно, что эта территория достаточно точно совпадает с зоной рассе-

ления скифов-пахарей по Геродоту и с зоной «скифообразной» земледельческой культуры к западу от Днепра по археологическим данным. Названия рек Днепр и Днестр родились в пору контактов фракийцев с иранцами (киммерийцами? скифами?), а славянами восприняты от фракийцев (ЭССЯ. Вып. 5. С. 182–183). Уже по одним этим причинам ставшее на определенном этапе почти хрестоматийным соотношение скифов-пахарей со славянами (*Нидерле А.* Славянские древности. М., 2001. С. 27; *Вернадский Г. В.* Древняя Русь. Тверь; Москва, 2000. С. 82–83; *Гимбутас М.* Славяне. М., 2003. С. 52–67; *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982. С. 18–30; *Етнічна історія давньої України, Київ 2000.* С. 84–96) в последние десятилетия вызывает в науке вполне обоснованные сомнения. См. также: *Алексеев С. В., Инков А. А.* Скифы: Исчезнувшие владыки степей. М., 2010. С. 84. Впрочем, еще мощнее в регионе представлена, кажется, иллирийская гидронимия (Трубачев 2009. С. 680–686).

⁶¹ См.: *Prahistoria ziem polskich.* Т. 4. Wrocław; Warszawa, 1979; *Pradzieje ziem polskich.* Cz. 2. Warszawa, 1989. Ср. также: Седов 2002. С. 45, 58–61.

⁶² См. общий очерк: *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. СПб., 2005. С. 80–93. Ср. также: Эпоха бронзы 1987. С. 121; Седов 2002. С. 57–58.

⁶³ См.: Балановские 2007. С. 154, 164; *Origins, age, spread and ethnic association of European haplogroups and subclades* — http://www.eupedia.com/europe/origins_haplogroups_europe.shtml.

⁶⁴ См.: Балановские 2007. С. 155–156, 164; *Origins, age...* (там же об опровержении палеолитического европейского происхождения R1b); *Karafet T. M. et al.* New binary polymorphisms reshape and increase resolution of the human Y chromosomal haplogroup tree — <http://genome.cshlp.org/content/18/5/830.full.pdf>.

⁶⁵ *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. 2. Тбилиси, 1984. С. 776–786. Ср. данные о социальных системах горцев Гиндукуша (*Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986); подробнее далее. С другой стороны, «индоевропейские» гаплогруппы R1a и R1b достаточно точно соответствуют делению индоевропейских языков на соответственно сатемные и кентумные, полностью опровергая, кажется, распространившуюся было среди части лингвистов (Бирнбаум 1987. С. 29) точку зрения о вторичности этого деления.

⁶⁶ См.: *Sharma S. et al.* The Indian origin of paternal haplogroup R1a1* substantiates the autochthonous origin of Brahmins and the caste system // *Journal of Human Genetics.* 2009. 54. Р. 47–55. Вынесенный в заглавие тезис кажется спорным, если не политизированным, что не отменяет ценности приведенного фактического материала.

⁶⁷ См., например: *Мейе А.* Общеславянский язык. М., 2001. С. 14; *Балтийские языки* 2006. С. 15–16.

⁶⁸ См.: Балановские 2007. С. 154–156, 164; Origins, age... См. также на том же ресурсе карты европейских археологических культур неолита и бронзового века в соотношении с Y-хромосомными гаплогруппами: http://www.eupedia.com/europe/neolithic_europe_map.shtml

⁶⁹ См.: Балановские 2007. С. 155–156; Origins, age...; Enter the Slavs: <http://www.buildinghistory.org/distantpast/slavs.shtml>

⁷⁰ См.: Балановские 2007. С. 154–155, 163–164; Origins, age...

⁷¹ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 755–775.

⁷² См.: Балановские 2007. С. 261–263, 268–274.

⁷³ Origins, age... (I, U2, U4, W могут быть соотносены с (Y)R1a; U3, H5, H7, T, X2 и, возможно, J и (mt)R1a — с (Y)R1b).

⁷⁴ См.: Балановские 2007. С. 261; Origins, age...; Distribution of European mitochondrial DNA (mtDNA) haplogroups by region in percentage — http://www.eupedia.com/europe/european_mtdna_haplogroups_frequency.shtml

⁷⁵ См.: Pradzieje ziem polskich. Cz. 2. Warszawa, 1989. S. 425–429.

⁷⁶ Балтийские языки. М., 2006. С. 17–18, 54.

⁷⁷ Prahistoria ziem polskich. Т. 4. Wrocław; Warszawa, 1979. S. 69–72. См. также: Кухаренко Ю. В. Археология Польши. М., 1969. С. 93.

⁷⁸ Kostrzewski J. Kultura luzicka na Pomorzu. Poznan, 1958. S. 18–43; *Idem*. Pradzieje Pomorza. Wrocław; Warszawa; Krakow, 1966. S. 45–50; Кухаренко 1969. С. 93; Prahistoria 1979. S. 74.

⁷⁹ См. разделы о культуре западнобалтийских курганов в кн.: Prahistoria 1979; Pradzieje 1989. См. также о происхождении культуры: Васкс А. В. Керамика эпохи поздней бронзы и раннего железа Латвии. Рига, 1991. С. 115 след.

⁸⁰ Об общественно-политическом строе древнейших индоевропейцев и, в частности, о роли войны см.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 739–752, 787–790.

⁸¹ Kostrzewski 1966. S. 45–56; Кухаренко 1969. С. 93; Седов 2002. С. 63.

⁸² Prahistoria 1979. S. 74; Pradzieje 1989. S. 627–630.

⁸³ Кухаренко 1969. С. 93; ср.: Prahistoria 1979. S. 74, 78.

⁸⁴ Нельзя не отметить слабый уралоидный след, заметный в «беломоро-балтийском» типе, в который включают не только северных русских и западнофинские народы российского Севера (что вполне объяснимо), но также белорусов и поляков. Западной границей этого идущего с востока влияния оказывается как раз река Одра (Восточные славяне: Антропология и этническая история. М., 2007. С. 308). Проблема присутствия западных групп финноугров в Поморье и Повисленье отнюдь не надуманна. «Финноязычный этнос» в Южной Прибалтике, тесно контактировавший с предками пруссов и протославян, предполагают лингвисты (Балтийские языки 2006. С. 53). Единственное сколько-нибудь внятное объяснение упомянутого у Плиния Старшего (Hist. Nat. IV. 13. 96–97.: Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1 (далее — Свод I). М., 1991. С. 24/25; Подосинов А. В., Скржинская М. В. Рим-

ские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. М., 2011. С. 178/179) германского названия междуречья Вислы и Одры Энингия — *Feningia* (*Svenning* J. *Scandinavien bei Plinius und Ptolemaios*. Uppsala, 1974. S. 154–158). Птолемей же упоминает каких-то «финнов» на Висле между гитонами (готами) и не менее загадочными сулонами, северными соседями бургундов (Ptol. Geogr. III. 5.7–10.: Свод I. С. 50/51). Иногда уже т. н. первую палатализацию в праславянском языке (смягчение заднеязычных согласных с переходом в мягкие шипящие) связывают с уральским языковым влиянием (Историческая типология 1986. С. 31–32) — правда, само это фонетическое изменение датируется весьма по-разному — от времени ранее середины I тыс. до н. э. (Славянские языки 2005. С. 17) до III–VI вв. н. э. (Shevelov 1963. P. 249–256 — где в качестве внешнего фактора предполагается алтайский, а не уральский; Супрун 1993. С. 32); см. также: Нахтигал 1963. С. 69–70 (ранее III в. н. э., которым датируется уже вторая палатализация); Бернштейн 1961. С. 169–170 (ранее II в. до н. э.); Вступ 1966. С. 43–44 («позднепраславянский период», который сам датируется не ранее III в. н. э.); Stieber 1979. S. 66–68 (III–V вв. н. э.); Гаспаров — Сигалов 1974. С. 121–123 (ранее VI в. н. э.); Lamprecht 1987. S. 41, 162 (V в. н. э.); Golab 1992. P. 72–73 (I–II вв. н. э.).

⁸⁵ На это обращал внимание, например, К. Мошинский, искавший следы тесного взаимодействия славянской и арийской культур (Moszynski 1957. S. 82–97).

⁸⁶ Впрочем, возможно, на самом деле балтославянское (Аникин 1998. С. 55).

⁸⁷ Здесь и далее о праславянской лексике см. ЭССЯ. Надо, впрочем, отметить, что ряд из названных слов считаются у других исследователей не изоглоссами, а прямыми иранскими заимствованиями. Эти авторы склонны указывать на особый «религиозный» характер уже иранского (скифского?) воздействия на древнейших славян. См., например: *The Slavonic Languages* 2002. P. 109–110; Derksen 2008; отчасти: Вступ 1966. С. 523, 530 (где, впрочем, иранизмы рассматриваются скорее как изоглоссы и как раз указывается на их неоднородность).

⁸⁸ Интересен пример слов **briti* «брить» и **brilьsь* «брадобрей» (ЭССЯ. Вып. 3. С. 29, 31). Первое (базовое для второго) могло бы выглядеть как почти классическая славяно-иранская изоглосса, имея четкие арийские (впрочем, и одну кельтскую) параллели при более туманной латинской. Но в данном случае для второго слова обретается точное фракийское соответствие — явно параллельное и первому. Не могло ли обстоять так дело и (только) с рядом других «славяно-иранских» изоглосс? О полной реконструкции фракийских языков и тем более предшествующих им (или тупиковых по отношению к ним!) диалектов говорить не приходится.

⁸⁹ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 916–917; *Трубачев О. Н.* Indoarica в Северном Причерноморье. М., 1999.

⁹⁰ Балтийские языки 2006. С. 17.

⁹¹ Kostrzewski 1958. S. 44–170; Кухаренко 1969. С. 93; Prahistoria 1979. S. 74.

⁹² Кухаренко 1969. С. 94.

⁹³ Кухаренко 1969. С. 95.

⁹⁴ Prahistoria 1979. S. 74.

⁹⁵ Кухаренко 1969. С. 94.

⁹⁶ Кухаренко 1969. С. 93.

⁹⁷ См.: Kostrzewski 1958. S. 200–203; Кухаренко 1969. С. 94; Prahistoria 1979. S. 74.

⁹⁸ Кухаренко 1969. С. 93–95; Prahistoria 1979. S. 74, 78.

⁹⁹ А. Лампрехт, одним из первых построивший детальную праславянскую глоттохронологию, предлагал наряду с узким усредненным определением возникновения праславянского (V в. до н.э.) и более широкий диапазон — VII–III вв. до н.э. (Lamprecht 1987. S. 13–14, 161–162). Последние тенденции в глоттохронологических исследованиях, и прежде всего критика в адрес глоттохронологии за занижение возраста языковых явлений побуждает смещать датировку как минимум к началу диапазона. См.: Славянские языки 2005. С. 14 (балтославянское единство ограничивается II тысячелетием до н.э.; сложение праславянского языка завершается к середине I тысячелетия до н.э.).

¹⁰⁰ М. Гимбутас в известнейшей работе 1963 г. уверенно отнесла поморскую культуру западным балтам, но и культуру подклешевых погребений она относила им же (*Гимбутас М.* Балты. М., 2004. С. 79–93). В.В. Седов тоже признавал поморскую культуру (и, соответственно, предшествующую ей восточнопоморскую культурную группу) балтийской, приводя следующие аргументы: «1) поморские древности, безусловно, родственны культуре западнобалтских курганов, поскольку они формировались на единой основе эпохи бронзы при участии пришлового лужицкого населения; 2) имеется целый ряд общих элементов (устройство курганов с широким использованием камня и погребальных каменных ящиков, обкладка погребений камнями, наличие коллективных захоронений, многие виды керамики и украшений, орудия труда), свойственных поморской культуре и культуре западнобалтских курганов; 3) распространение поморских древностей в ареале древней балтской гидронимии» (Седов 2002. С. 65; ср. еще: *Монгайт А. А.* Археология Западной Европы. М., 1974. С. 351; *Максимов Е. В.* Миграции в жизни древних славян // Славяне и Русь. Киев, 1990. С. 6). Эти доводы весьма важны, поскольку подчеркивают родство культуры западнобалтийских курганов с поморской. Однако общий вывод можно оспорить. Родство поморской и западнобалтийской культур само по себе никак не опровергает славянства поморской, скорее напротив, поскольку славяне как раз и являются ближайшими сородичами западных балтов по балтославянской линии. Обособленность же поморской и западнобалтийской культур оказывается точно соответствующей происходившему около того же времени конечному размежеванию запад-

ных периферийно-балтийских диалектов и праславянского языка. Столь же естественно, что в раннюю эпоху родство славян и западных балтов должно было выражаться в сходстве гораздо большего числа элементов материальной культуры. Западнобалтийская же курганная культура родственна поморской еще и по лужицкой линии. Каменные курганы и каменные ящики вовсе не являются характерной чертой только поморской и западнобалтийской культур. Они отмечены как в балтийской культуре позднего бронзового века, так и за ее пределами — по всей нордической культурной области. Таким образом, это для того времени не специфическая черта балтийской культуры, а скорее черта общего субстрата (местами же — суперстрата), с которым имели дело культуры северных индоевропейцев. Что касается гидронимов Восточного Поморья, то они восприняты славянами во время вторичного заселения территории в VII–IX вв. н. э. (о начальных этапах проникновения средневековых славян в Поморье см.: Алексеев 2009. С. 223, 332–336, 396; там же ссылки на литературу). Как известно, преемственности культур после оксывской (с IV–V вв. н. э.) в регионе проследить не удалось. Кроме того, хронологически старейшие из местных гидронимов относятся скорее к самому раннему периоду «периферийно-балтийской» истории — к тому времени, когда она являлась еще историей балтославянской, ко II тысячелетию до н. э. (Балтийские языки 2006. С. 17–18, 21, 54). Строго говоря, этот гидронимический пласт — лучшее доказательство в пользу славянства поморской культуры. Он доказывает обитание балтославянских племен, близкородственных пруссам, в Поморье как раз накануне обособления праславянского языка от западнобалтийских. Таким образом, аргументация В. В. Седова в этом вопросе лишь доказывает культурную принадлежность поморских племен к балтославянскому кругу, что не вызывает сомнений. Далее указывается еще на балто-германские изогlossen (Седов 2002. С. 65; на том же, в том числе, основании другие авторы могут допускать принадлежность поморской культуры германцам — ср.: Балтийские языки 2006. С. 21). Они доказывают соседство западных групп балтославян с прагерманцами в Поморье и Вармии II — начала I тысячелетия до н. э., но не принадлежность балтам поморской культуры. Точно так же отдельные славяно-иранские изогlossen сами по себе не могут доказать славянство создателей милоградской либо тшинецкой и комаровской культур. Следует отметить, что В. В. Седов (на основании хронологии Ф. П. Филина — см.: Филин Ф. П. Образование языка восточных славян. М.; Л., 1962. С. 101–103; Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979. С. 51) принимал позднюю дату сложения праславянского языка, V — IV вв. до н. э. (см.: Балтийские языки 2006. С. 21, 34 — где отмечается условность V в. до н. э. как хронологического рубежа, а о IV речь не идет). Тогда естественно связывать его появление уже с культурой подклешевых погребений на основе поморской и лужицкой. По В. В. Седову, «балтийский» элемент в славянстве как раз и тождествен поморской культуре (Седов 2002. С. 66). Притом он видел не вы-

деляемых археологически протославян и в составе лужицкой культуры. Однако оценка им создателей поморской культуры как «носителей промежуточных окраиннобалто-древнеевропейских диалектов» (Седов 2002. С. 76) как нельзя лучше соответствует праславянам на этапе складывания их языка. С той оговоркой, разумеется, что термин «окраинные (периферийные) балты» весьма условен и более предпочтителен термин «балтославяне». Принципиально с нашей позицией все это не расходится — просто удревление хронологии праславянского языка позволяет рассматривать уже поморскую культуру как праславянскую. При любом подходе, в оформлении славянства на венетской основе она сыграла ключевую роль, на что совершенно справедливо указывал и В.В. Седов (см.: Седов 2002. С. 69 след.). Не вызывало бы возражений и то, что окончательное складывание славянства из поморских праславян и венетов относится уже к началу «подклешевой» эпохи. Однако время завершения формирования праславянского языка, кажется, несколько ранее (VI–V вв. до н.э.), чем появление подклешевой культуры (конец V — начало IV в. до н.э.). Этнографическое же обособление обычно несколько опережает языковое, ему сопутствующее. Оформление языковых инноваций в улавливаемое лингвистикой новое языковое пространство — процесс заведомо более долгий, чем серии инноваций в материальной культуре, которые немедленно услеживаются археологически. На раннем этапе культурного обособления археологической культуре или культурной группе вполне может и даже скорее должен сопутствовать диалект, но не «язык». Характерно, что В. Хенсель (Hensel 1980. S. 320–321), считая «поморцев» в основном праславянами, признавал возможность балтийского или частично балтийского происхождения создателей культуры в Восточном Поморье. Если признать, что говорить о праславянах во второй половине II тыс. до н.э., видимо, еще неуместно, то и это представление оказывается вполне согласованным с нашей позицией. Создатели поморской культуры, конечно, относились к «периферийно-балтийскому» этноязыковому пространству — они были той частью этого пространства, которая породила праславян. У ряда польских исследователей поморской культуры представление о ее праславянской принадлежности зиждилось на признании праславянской и культуры лужицкой (см., например: Kostrzewski 1966. S. 50 etc; Malinowski T. Wielkopolska w otchłani wieków. Poznań, 1985. S. 225–230).

Что касается германской атрибуции поморской культуры (см., например: La Baume W. Die pommerellischen Gesichturnen. Mainz, 1963; Лебедев 2005. С. 113–114), то такая, как представляется, не находит достаточных подтверждений в ее дальнейшем развитии. Германский ареал на момент формирования поморской культуры тоже только складывался и в чистом виде ограничивался культурой ясторфской. Лингвисты датируют первый этап развития общегерманского языка «до 500 г. до н.э.» (Германские языки. Кельтские языки. М., 2000. С. 15), допуская его существование за Одрой к 1000 и движение на восток в следующие века (Балтийские языки 2006. С. 21). Глоттохронология

датирует обособление германских диалектов временем около 2000–1500 гг. до н.э. (Lamprecht 1987. S. 13). Прагерманцы этого времени четко увязываются с пограничными группами культур полей погребений и нордической области также за пределами Поморья. Антропология, похоже, совершенно противоречит «германским» поискам применительно к поморской культуре. Балтийский одонтологический тип, впервые проявляющийся именно в поморской культуре, в дальнейшем отмечен у части славян (Польша, юго-запад Украины, Новгородчина) и балтов (запад Литвы, юг Латвии), а также в черняховской культуре. От германо-скандинавских материалов он отличается (Восточные славяне 2002. С. 216–217). Приходится напомнить, что М. Гимбутас в связи с концепцией В. Ла Бауме о германской «культуре лицевых урн» указывала на время ее появления: «Немецкие ученые двадцатых и в течение нацистского периода считали “культуру лицевых урн” “восточногерманской”» (*Gimbutas M. The Balts. London, 1963. P. 207. Note 17* — ссылаемся на оригинальное издание по причине отсутствия в русском переводе научного аппарата). Независимо от справедливости этого замечания по адресу крупного исследователя поморских и прусских древностей, следует действительно учитывать контекст времени, отнюдь не располагавшего к научной объективности. Впрочем, с разных позиций, вероятно, можно обсуждать и приверженность самой М. Гимбутас балтийской идентификации. Т. Малиновский в свое время высказывался о неславянских атрибуциях лужицкой и поморской культур еще резче (Malinowski 1985. S. 226). Развернутую и конкретную критику концепции раннего, лужицких времен, проникновения германцев в Поморье, почти лишённую политических намеков, дал в свое время Й. Костжевский (Kostrzewski 1958. S. 18–23, 110–114, 239–240). Если проникновение германцев в Поморье в X–IX вв. до н.э. и имело место (Балтийские языки 2006. С. 21), то оно свидетельствует об их участии в сложении восточнопоморской и мазурско-вармийской групп лужицкой культуры, не более того. Считать эти группы германскими всецело нет ни малейших оснований, особенно учитывая развитие последней из них в достоверно западнобалтийскую культуру.

Для определения путей первоначальных протославянских миграций могут иметь значение и отдельные слова праславянского языкового фонда. Притом что в целом «прародина» помещается в лесной полосе Восточной и Центральной Европы южнее Балтики, само сохранение в праславянском древнеевропейского слова **mor'e* (Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 673; ЭССЯ. Вып. 19. С. 229) может о чем-то говорить. Любопытное же «иллиро-славянское» по распространению новообразование **obstrovъ* («остров», «обтекаемый [рекой]»; см.: ЭССЯ. Вып. 30. С. 80–81) неплохо соответствует географии Вислинской дельты.

В связи с вышесказанным нельзя не отметить возникшую довольно давно (Hensel 1980. S. 352–362; Malinowski 1985. S. 223 etc.), но укрепляющуюся в последние десятилетия тенденцию рассматривать культуру подклешевых

погребений как вариант поморской (Pradzije 1989. S. 573–582; Kaczanowski — Koźłowski 1998. S. 186–187) или просто отождествлять их (Археология Прикарпатья, Волини и Закарпатья. Энеолит, бронза и раннее железо. Киев, 1990. С. 164–167; Археалогія і нумізматыка Беларусі. Мінск, 1993. С. 483; Археалогія Беларусі. Т. 2. Мінск, 1999. С. 75–85). Итак, есть основания считать восточнопоморскую группу лужицкой культуры протославянской, поморскую — праславянской эпохи складывания праславянского языка, «подклевшевую» — первой (пра)славянской без оговорок.

¹⁰¹ Ср., например: Гамкрелидзе — Иванов 1984; Трубаев 1991/2003.

¹⁰² Ср. классический в этом смысле словарь Р. Траутманна (*Trautmann R. Baltisch-slavisches Wörterbuch. Göttingen, 1923*), отражающий современный уровень знаний ЭССЯ и не менее современный словарь унаследованной славянской лексики Р. Дерксена (Derksen 2008) и экспериментальный балто-славянский словарь А.Е. Аникина (Аникин 1998). Обобщение критических замечаний по поводу методики Р. Траутманна (нечеткое разграничение балтославянской и индоевропейской лексики; недоучет ареальных особенностей; включение фактически исключительно славянских или балтийских слов и др.): Непокупный 1976. С. 5–7. Показательно, однако, что ревизованный подход во многих случаях демонстрирует даже большую близость славянской, в том числе общеславянской, и балтийской лексики (Там же. С. 198).

¹⁰³ См., например: Трубаев 2003. С. 231 след.

¹⁰⁴ ЭССЯ. Вып. 25. С. 134–137.

¹⁰⁵ ЭССЯ. Вып. 32. С. 187–189. См. также о близком по значению *dъrgva «выжженный, расчищенный от деревьев участок»: Аникин 1998. С. 317–319. При прямой связи с глаголом *ogati слово *ogmu — не продолжение родственного ему древнего индоевропейского обозначения пашни (о нем см.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 688, где балтославянские параллели в этой связи не приводятся). Данная деталь характерна, поскольку может быть связана со сменой систем земледелия (как и отсутствие в балтославянском и праславянском продолжений индоевропейских слов со значением «борозда» — см.: Иванов — Гамкрелидзе 1984. С. 689). О новом (балтославянском?) «борозда» см.: Аникин 1998. С. 62–63.

¹⁰⁶ ЭССЯ. Вып. 7. С. 109–110.

¹⁰⁷ Славяне 2002. С. 60.

¹⁰⁸ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 460, 657. Там же (С. 657–658) указывается на прусские параллели и к самому слову «пшеница».

¹⁰⁹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 658, 659; Общая лексика 1989. С. 203–211. Ср., впрочем, Трубаев 2003. С. 233 («рожь» как новообразование, причем отражающее отражение к растению как к сорняку).

¹¹⁰ ЭССЯ. Вып. 10. С. 152–153 (точная албанская параллель с тем же значением).

¹¹¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 656. Но ср. ЭССЯ. Вып. 8. С. 187–188, где допускается, пусть не без оговорок, заимствование из балтийского. Однозначное обоснование заимствования см.: *Лауэште Ю. А.* Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982. С. 11; Derksen 2008. P. 147–148. Слово *ę̣шту — сугубо праславянское новообразование (ЭССЯ. Вып. 6. С. 63–64; Аникин 1998. С. 360–361), как и название проса (*Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1986. С. 378–379). В последнем могут видеть, впрочем, и едва ли не уникальное прафинское заимствование в балтославянский или в славянский через балтское посредство (см.: Балтийские языки 2006. С. 34).

¹¹² Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 659; ЭССЯ. Вып. 17. С. 87–90.

¹¹³ Аргументы в пользу: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 689–690 (там же и о возможных причинах временной утраты плуга, точнее рала, северными индоевропейскими народами).

¹¹⁴ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 687–688; ЭССЯ. Вып. 32. С. 106–109, 209–211. Сюда же, возможно, *огъ «[пахотный] конь» (ЭССЯ. Вып. 32. С. 229–230). Необходимо отметить, что *огаті «кричать» — всего лишь древний омоним, связанный изначально с культовой сферой (Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 802–803; ЭССЯ. Вып. 32. С. 109–110).

¹¹⁵ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 688; ЭССЯ. Вып. 32. С. 141–145.

¹¹⁶ Этнография восточных славян. М., 1987. С. 194. См. также: ЭССЯ. Вып. 32. С. 143–144.

¹¹⁷ См. значения и этимологию слова: ЭССЯ. Вып. 14. С. 108–111.

¹¹⁸ Седов 2002. С. 60; *Praehistoria* 1979. S. 258. См. о происхождении рала: История первобытного общества. Т. 3. М., 1988. С. 20–21.

¹¹⁹ ЭССЯ. Вып. 32. С. 144.

¹²⁰ Ср.: Этнография 1987. С. 188; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 690; ЭССЯ. Вып. 32. С. 144.

¹²¹ *кораѣ — прозрачное и чисто славянское новообразование (ЭССЯ. Вып. 11. С. 12–13); *мотука — вероятное итальянское заимствование (ЭССЯ. Вып. 20. С. 79–82). Между тем роговые однозубые мотыги известны лужицкой культуре (*Praehistoria* 1979. S. 259). Впрочем, существовало утраченное позже слово **skъrdъ, родственное прусскому *scurdis* «кирка, мотыга» (ЭССЯ. Вып. 29. С. 200).

¹²² Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 688.

¹²³ Балтославянское по происхождению понятие *esepъ «осень» происходит от индоевропейского со значениями «время жатвы», иногда «лето» (ЭССЯ. Вып. 6. С. 28–29; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 691; Аникин 1998. С. 336–337).

¹²⁴ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 691.

¹²⁵ *Kostrzewski* 1958. S. 87–89, 150–151; Кухаренко 1969. С. 94, 95; *Praehistoria* 1979. S. 76, 80.

- ¹²⁶ ЭССЯ. Вып. 16. С. 39–43.
- ¹²⁷ *Praehistoria* 1979. S. 74.
- ¹²⁸ См.: Этнография 1987. С. 201.
- ¹²⁹ Kostrzewski 1958. S.153–156; *Praehistoria* 1979. S. 78, 80.
- ¹³⁰ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 692–694; ЭССЯ. Вып. 18. С. 89, 90–91; Вступ 1966. С. 513–515.
- ¹³¹ История первобытного общества 1988. С. 27–28.
- ¹³² Йеттмар 1986. С. 35, 40, 46, 147–148, 154, 163; *Choban A. S. History of Kafferistan*. New Deli, 1989. P. 110, 121–122; *Klimburg M. The Kafirs of the Hindu Kush: Art and Society of the Waigal and Ashkun Kafirs*. Wiesbaden, 1999. Vol. 1. P. 46–49, 66; *Barrington N., Kendrick J. T., Schlagintweit R. A passage to Nuristan*. London; New York, 2006. P.37.
- ¹³³ ЭССЯ. Вып. 2. С. 148–149; Вып. 7. С. 45; SP. Т. 1. S. 291–292; Аникин 1998. С. 52.
- ¹³⁴ ЭССЯ. Вып. 20. С. 247–249 (локальное славяно-германское понятие с весьма сомнительными балтийскими параллелями и без индоевропейских объяснений).
- ¹³⁵ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 637–643.
- ¹³⁶ ЭССЯ. Вып. 1. С. 40–47; SP. Т. 1. S. 146–147; Аникин 1998. С. 15–17; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 637–639.
- ¹³⁷ В праславянском обычно рассматривается как прямое или опосредованное заимствование из латинского: Вступ 1966. С. 502, 531; Супрун 1989. С. 150; *The Slavonic Languages* 2002. P. 110. В пользу исконности см.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 647–648. «Виноград» — термин исключительно славяно-германский.
- ¹³⁸ Седов 2002. С. 60.
- ¹³⁹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 695.
- ¹⁴⁰ Как в позднейшем Нуристане: Йеттмар 1986. С. 35–36.
- ¹⁴¹ См.: ЭССЯ. Вып. 1. С. 67–68, 188–189; SP. Т. 1. S. 202; Аникин 1998. С. 19–20, 31.
- ¹⁴² См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 544 след.
- ¹⁴³ ЭССЯ. Вып. 7. С. 74–75; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 565. Сюда же и индоевропейское название навоза — праславянское *gomyŋo (ЭССЯ. Вып. 7. С. 77–78; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 565).
- ¹⁴⁴ Существуют полярные точки зрения на его существование у древних индоевропейцев. Одна отражена: *Трубачев О. Н. Происхождение названий домашних животных в славянских языках*. М., 1960. С. 8–10; ЭССЯ. Вып. 11. С. 107–112 (в связи с этимологией *korva). Согласно этой точке зрения, молочного скотоводства у индоевропейцев и древнейших славян не было, с чем связано позднейшее заимствование названия самки рогатого скота. Другая точка зрения: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 566–571 (обосновывается прямо противоположное). Возражения на последнее в связи с этимологией *melko

«молоко» см.: ЭССЯ. Вып. 18. С. 85–88 (вновь утверждается «неиспользование молока древними индоевропейцами»; родство германских и славянских форм с одинаковым значением «молоко» не отрицается). Впрочем, в иных работах допускается и заимствование *melko из германского (Derksen 2008. Р. 307). Стоит отметить, что особые формы названия самца-быка в праславянском имеют, пусть небесспорные, индоевропейские параллели (*bykъ — ЭССЯ. Вып. 3. С. 148; SP. Т. 1. S. 473–474 — и особенно *čameгъ — ЭССЯ. Вып. 4. С. 15). Наконец, название «молока» — «масла» фиксируется как одна из важных балто-иранских изоглосс (Балтийские языки 2006. С. 17). Нельзя не заметить, что древнейшим дойным животным была овца (История первобытного общества 1988. С. 30). Теория О.Н. Трубачева об отсутствии молочного скотоводства у праславян парадоксальным образом противоречила его же гипотезе о дунайской прародине. В трипольском и близлежащем Дунайско-Карпатском ареале следы производства творога относятся еще к V–IV тыс. до н.э. (см. там же).

¹⁴⁵ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 569; ЭССЯ. Вып. 18. С. 95–96. Возможно, не менее древнее в этом значении и *dojiti (изначально «сосать грудь» — ср.: ЭССЯ. Вып. 5. С. 53–54; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 570; Аникин 1998. С. 218–219).

¹⁴⁶ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 577 (о слове *овьса); Вступ 1966. С. 510. Для рассматриваемого периода уже не имеет значения, было ли слово *koza заимствовано в часть индоевропейских диалектов из алтайских языков (ЭССЯ. Вып. 12. С. 19–21; ср. также: Derksen 2008. Р. 242) или направление заимствования было обратным (Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 589). Впрочем, высказывалась и мысль об относительно позднем заимствовании как этого, так и ряда других слов уже из праславянского в древние алтайские языки (Golab 1992. Р. 411–415).

¹⁴⁷ ЭССЯ. Вып. 1. С. 54–55; SP. Т. 1. S. 150–151; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 584. Отметим и звукоподражательный глагол *blejati с точными балтийскими и германскими соответствиями (ЭССЯ. Вып. 2. С. 107).

¹⁴⁸ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 593–594; Вступ 1966. С. 510.

¹⁴⁹ ЭССЯ. Вып. 2. С. 214–216; SP. Т. 1. S. 331–332.

¹⁵⁰ Гамкрелидзе — Иванов. С. 544, 555–556. Ср. еще упоминавшееся слово *огъ «[пахотный] конь».

¹⁵¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 590.

¹⁵² ЭССЯ. Вып. 14. С. 20–21.

¹⁵³ ЭССЯ. Вып. 11. С. 209–211 (этимология праславянского *kotъ — «в основе всех прочих европейских названий кошки лежит лат. cattus, catta»); Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 599–601 (доказывается исконно индоевропейский характер названий кошки, в частности праславянского *kotъ, и древность индоевропейского разведения кошек), Derksen 2008. Р. 241 (допускается заимствование из неизвестного неиндоевропейского языка). Имеется еще за-

падно-южнославянское звукоподражательное название кошки *таса, *тасе, *таськь с параллелями в других европейских языках (ЭССЯ. Вып. 17. С. 110, 113–115).

¹⁵⁴ О *кугъ см.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 601–602; иная, но принципиально близкая этимология — ЭССЯ. Вып. 13. С. 129–130 (отмечается сравнительно позднее распространение домашней курицы на север). Впрочем, есть версия об иранском заимствовании (Бернштейн 1961. С. 92). О *košetъ — ЭССЯ. Вып. 10. С. 106.

¹⁵⁵ ЭССЯ. Вып. 7. С. 88–89; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 542–543.

¹⁵⁶ ЭССЯ. Вып. 3. С. 104–105; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 602; Аникин 1998. С. 88–89; ср., Впрочем, сомнения в индоевропейской древности слова: SP. Т. 1. S. 456–457.

¹⁵⁷ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 610.

¹⁵⁸ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 609–610. Понятие *bъrtъ в балтославянском относилось и к магической сфере, с которой связано через тему бортника-гадателя, и чисто лингвистически — см.: ЭССЯ. Вып. 3. С. 132–133 (*bъrtva, *bъrtъ); SP. Т. 1. S. 423; Аникин 1998. С. 96–99; *Иванов В. В., Топорова В. Н.* Буртинники // Мифы народов мира (далее — МНМ). Т. 1. М., 1980. С. 196.

¹⁵⁹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 695–696; ЭССЯ. Вып. 27. С. 88–90 (само слово, судя по распространению лишь в западно-восточнославянских языках и у македонцев, гораздо моложе стоящей за ним модели).

¹⁶⁰ ЭССЯ. Вып. 6. С. 20; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 515, 517–518, 519; Вступ 1966. С. 510; Аникин 1998. С. 331–332.

¹⁶¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 517; ЭССЯ. Вып. 32. С. 79–80.

¹⁶² Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 519.

¹⁶³ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 521.

¹⁶⁴ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 522; Вступ 1966. С. 510.

¹⁶⁵ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 513; ЭССЯ. Вып. 15. С. 137–139.

¹⁶⁶ ЭССЯ. Вып. 2. С. 145–146; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 529–530; Вступ 1966. С. 510.

¹⁶⁷ ЭССЯ. Вып. 13. С. 102–105; Вступ 1966. С. 529.

¹⁶⁸ См.: Иванов — Гамкрелидзе 1984. С. 492–499, 511–512 (отмечается, в частности, что культ рыси у балтославян развился взамен естественным образом ушедшего древнего индоевропейского культа более крупных кошачьих — льва, барса-леопарда); Вступ 1966. С. 500, 510.

¹⁶⁹ Фасмер 1986. Т. 3. С. 505 (примечание О. Н. Трубачёва); ср.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 523.

¹⁷⁰ Кухаренко 1969. С. 94.

¹⁷¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 536.

¹⁷² ЭССЯ. Вып. 6. С. 30–32 (*esetъ имеет лишь балтийские точные параллели — см. также: Аникин 1998. С. 338–339); Вып. 16. С. 88–91 (*lososъ имеет

балтийские, германские, тохарское и осетинское соответствия — ср.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 536–537).

¹⁷³ ЭССЯ. Вып. 9. С. 152.

¹⁷⁴ ЭССЯ. Вып. 25. С. 9–11.

¹⁷⁵ Kostrzewski 1958. S. 109, 165–167, 200–203; Кухаренко 1969. С. 93, 94, 95; Prahistoria 1979. S. 74; Седов 2002. С. 59.

¹⁷⁶ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 742–743; Вступ 1966. С. 515.

¹⁷⁷ Derksen 2008. P. 444; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 745.

¹⁷⁸ ЭССЯ. Вып. 13. С. 104–105 (отсюда же позднейшее литовское название укрепления-города Kaunas; к kupa «куница» отношения не имеет).

¹⁷⁹ Кухаренко 1969. С. 93, 94, 95.

¹⁸⁰ Кухаренко 1969. С. 94; Prahistoria 1979. S. 74; Седов 2002. С. 59.

¹⁸¹ См. о нем: ЭССЯ. Вып. 5. С. 72–73; Иванов — Гамкрелидзе 1984. С. 741; Аникин 1998. С. 224–225. Другое древнее обозначение «жилья» вообще, с балтийскими, германскими и греческим соответствием — *bydlo, изначально «местопребывание» (ЭССЯ. Вып. 3. С. 147; SP. T. 1. S. 472–473).

¹⁸² ЭССЯ. Вып. 5. С. 169–172; Иванов — Гамкрелидзе 1984. С. 743; Аникин 1998. С. 281–284. О пересечении значений и соотношении балтославянских по происхождению слов «дверь» и «врата/ворота» см.: Непокупный 1976. С. 57–60.

¹⁸³ ЭССЯ. Вып. 6. С. 195–197.

¹⁸⁴ ЭССЯ. Вып. 10. С. 51–52, 55–56 (есть греческие и латинские соответствия — аналогичные словоформы, хотя и не родственные, видимо, на индоевропейском уровне).

¹⁸⁵ ЭССЯ. Вып. 14. С. 52–55. Древним, возможно, является слово *stolъ «помост, стол, стул» — если похожие слова в родственных языках не образованы самостоятельно (см.: Derksen 2008. P. 468; Общая лексика 1989. С. 247–254).

¹⁸⁶ Продолжения есть только в хеттском и оскском (Италия): Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 699–700.

¹⁸⁷ ЭССЯ. Вып. 7. С. 210–211 (значение «печь для выпечки хлеба» отмечено в латинском соответствии); Иванов — Гамкрелидзе 1984. С. 708.

¹⁸⁸ См.: ЭССЯ. Вып. 13. С. 123–125.

¹⁸⁹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 699; Вступ 1966. С. 517–518.

¹⁹⁰ ЭССЯ. Вып. 2. С. 202; Вып. 4. С. 67; Вып. 10. С. 25–27; см. также: SP. T. 1. S. 321–322; T. 2. S. 154.

¹⁹¹ См.: ЭССЯ. Вып. 14. С. 50, 52.

¹⁹² ЭССЯ. Вып. 7. С. 210 (приводится народно-латинская параллель).

¹⁹³ Prahistoria 1979. S. 74.

¹⁹⁴ Kostrzewski 1958. S. 45–68, 114–134, 117–187, 205–214; Kostrzewski 1966. S. 52–55, 61, 67; Кухаренко 1969. С. 93–95; Prahistoria 1979. S. 76, 79.

¹⁹⁵ ЭССЯ. Вып. 4. С. 21–22, 138–140; SP. T. 2. S. 305–308; Аникин 1998. С. 158. Впрочем, слово «чара» иногда относят к довольно поздним восточным заимствованиям (SP. T. 2. S. 112–113).

¹⁹⁶ ЭССЯ. Вып. 16. С. 238, 257–260 (на древность утраченного *l̥ga указывает точная албанская параллель с тем же значением «ложка»).

¹⁹⁷ ЭССЯ. Вып. 1. С. 193–194; Вып. 11. С. 187–189, 195–197.

¹⁹⁸ Отдельные деревянные изделия — челн с веслами, длинный ящик для хранения клада — сохранились от восточнопоморской группы (Prahistoria 1979. S. 80).

¹⁹⁹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 706 (аналогично — в балтских; развитие в том же направлении отмечено в санскрите и древнегреческом); см. еще: Вступ 1966. С. 517–518.

²⁰⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 3. С. 132–133; Иванов — Гамкрелидзе 1984. С. 706–707.

²⁰¹ Kostrzewski 1958. S. 86–87; Kostrzewski 1966. S. 56; Кухаренко 1969. С. 95.

²⁰² ЭССЯ. Вып. 5. С. 60–61 (ср. еще родственное *dolba «выемка, сделанная долотом» с балтийскими параллелями перекликающихся, но иных значений — ЭССЯ. Вып. 5. С. 59–60); Аникин 1998. С. 220.

²⁰³ ЭССЯ. Вып. 2. С. 96–87; SP. Т. 1. S. 248. Ср. еще слова *drogъ и *kolъ с близкими, но в основном строительными значениями (ЭССЯ. Вып. 5. С. 129–130; Вып. 10. С. 160–161).

²⁰⁴ ЭССЯ. Вып. 4. С. 74–75; SP. Т. 2. S. 162; Аникин 1998. С. 139–140.

²⁰⁵ ЭССЯ. Вып. 17. С. 28–31.

²⁰⁶ Кухаренко 1969. С. 94.

²⁰⁷ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 578–583. Ср. также исчезновение древнего названия «одежды» — при сохранении «обуви» (см.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 705; ЭССЯ. Вып. 30. С. 247, 252).

²⁰⁸ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 704.

²⁰⁹ ЭССЯ. Вып. 25. С. 130–133.

²¹⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 3. С. 183–184; Вып. 25. С. 128–129.

²¹¹ Kostrzewski 1958. S. 97, 152–156; Prahistoria 1979. S. 78, 80.

²¹² Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 711–712 (любопытно, что основное обозначение «меди — бронзы» как готового материала для изделий у балтославян не сохранилось). Впрочем, против идентификации *guda с медью см.: Трубачев 2003. С. 118–120.

²¹³ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 783; ЭССЯ. Вып. 32. С. 76–77.

²¹⁴ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 710; Вступ 1966. С. 503. Ср. иные выводы: Трубачев 2003. С. 123–129.

²¹⁵ Иванов В.В. Кузнец // МНМ. Т. 2. М., 1982. С. 21–22; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 714–716. При древности образа «бога-кузнеца» образ этот необязательно положителен — похоже, в древнейших индоевропейских мифах он предстал как хромой карлик, насилем помогающий богини (Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 716). Здесь можно видеть намек на низкий общественный статус кузнеца в индоевропейском обществе.

²¹⁶ Prahistoria 1979. S. 78 (курган в Баях).

²¹⁷ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 715; ср.: ЭССЯ. Вып. 19. С. 197–199; Вып. 20. С. 220–222.

²¹⁸ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 715; Derksen 2008. Р. 241–242; ср.: ЭССЯ. Вып. 12. С. 10–11. В ЭССЯ не учтено значение «кую, обрабатываю металл» для латинского *sudo* (см., например: Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1986. С. 212 — где даны соответствующие примеры из Теренция, Плавта и Квинтилиана) и делается вывод о чисто славянском характере этого значения. На наличие у балтославян особого обозначения уже собственно «кузнеца» может указывать имя божественного кузнеца *Kalvis*, *Kalejs* в мифах балтийских народов (см.: МНМ. Т. 1. С. 618).

²¹⁹ См.: Kostrzewski 1958. S. 73–97, 109–110, 134–162, 187–199, 204, 214–216; Kostrzewski 1966. S. 55–56, 61–64, 66–69; Кухаренко 1969. С. 94–96; *Praehistoria* 1979. S. 79–80.

²²⁰ Kostrzewski 1966. S. 64, 67; Кухаренко 1969. С. 95–96; *Praehistoria* 1979. S. 76–78, 80.

²²¹ См.: Этнография 1987. С. 262, 267, 276, 283, 291. Об этимологии слова «пояс» см.: Derksen 2008. Р. 409; о слове «чепец»: Аникин 1998. С. 132.

²²² Kostrzewski 1958. S. 77–85, 138–141; Кухаренко 1969. С. 94, 95; *Praehistoria* 1979. S. 78.

²²³ Кухаренко 1969. С. 95–96.

²²⁴ См.: Kostrzewski 1958. S. 87–89, 93–95, 151–152, 156–158; Kostrzewski 1966. S. 55–56, 61–62, 66–67; Кухаренко 1969. С. 94–96; *Praehistoria* 1979. S. 76–80.

²²⁵ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 713–714. О. Н. Трубачев отнес «серебро» (не только у славян, но и у германцев) к индоарийским заимствованиям (Трубачев 2003. С. 122, 207).

²²⁶ ЭССЯ. Вып. 19. С. 208–211; Вып. 29. С. 111–114.

²²⁷ См.: Этнография 1987. С. 266, 275–276; Алексеев 2009. С. 51.

²²⁸ Слово балтославянское — см.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 197–198 (**borda*); и не менее древнее по происхождению прилагательное **bordatъjъ* — Там же. С. 198–199; SP. Т. 1. S. 317–319; Аникин 1998. С. 58.

²²⁹ Kostrzewski 1958. S. 156–158, 214–216; Кухаренко 1969. С. 94–95; *Praehistoria* 1979. S. 80.

²³⁰ Слова **briti* и особенно **brilъsь* «бреющий(ся), брадобрей» — см.: ЭССЯ. Вып. 3. С. 29–32; SP. Т. 1. S. 380–381.

²³¹ См.: ЭССЯ. Вып. 6. С. 38 след.; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 698, 702; Аникин 1998. С. 344–350, 357–358.

²³² См.: Derksen 2008. Р. 559, 566–567 (изначально понятия не связаны); Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 702.

²³³ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 698–699; ср.: ЭССЯ. Вып. 13. С. 67–71; Вып. 19. С. 7–11.

²³⁴ См.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 212–213; Аникин 1998. С. 60–61; Вступ 1966. С. 521, 531 («тесто» — возможно, и кельтское заимствование).

²³⁵ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 166, 183.

²³⁶ ЭССЯ. Вып. 15. С. 259–262.

²³⁷ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 703; ср.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 193; Вып. 13. С. 222–223, 227.

²³⁸ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 703; Вступ 1966. С. 515.

²³⁹ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 603–605; ЭССЯ. Вып. 18. С. 68–72.

²⁴⁰ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 946; Общая лексика 1989. С. 32–34; ЭССЯ. Вып. 18. С. 69; Вып. 32. С. 80–81.

²⁴¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984; ЭССЯ. Вып. 18. С. 65–66.

²⁴² ЭССЯ. Вып. 3. С. 44–45; Вып. 5. С. 128–129. Первое, возможно, неиндоевропейского происхождения (Derksen 2008. P.121). О втором см. еще: SP. T. 1. S. 390.

²⁴³ См.: *Иванов В. В. Колесо* // МНМ. Т. 1. С. 664; ЭССЯ. Вып. 10. С. 141–144; Иванов — Гамкрелидзе 1984. С. 717–738.

²⁴⁴ Ср.: Иванов — Гамкрелидзе 1984. С. 721, 723; Вступ 1966. С. 515; ЭССЯ. Вып. 1. С. 76–77; Вып. 8. С. 206–207, Вып. 32. С. 35–37; Вып. 36. С. 81–84; SP. T. 1. S. 158.

²⁴⁵ ЭССЯ. Вып. 3. С. 62; SP. T. 1. S. 402.

²⁴⁶ ЭССЯ. Вып. 17. С. 60–62 (у родственного германского слова иное исходное значение — «ползти»).

²⁴⁷ ЭССЯ. Вып. 4. С. 142; Вып. 32. С. 53–54; Аникин 1998. С. 159–160.

²⁴⁸ *Praehistoria* 1979. S. 80 (селище в Гуре-Орле).

²⁴⁹ См. о слове «плот»: Derksen 2008. P. 407. Имеются в праславянском и продолжения одного из индоевропейских обозначений плавания или корабля (Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 674–675).

²⁵⁰ *Kostrzewski* 1958. S. 96–97, 158–162; *Kostrzewski* 1966. S. 56, 63–64; Кухаренко 1969. С. 94–96; *Praehistoria* 1979. S. 76, 78, 80.

²⁵¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 740.

²⁵² ЭССЯ. Вып. 3. С. 120–121; Вып. 11. С. 40–41. В слове «стрела» видят как германо-(балто)-славянскую изоглоссу (Trautmann 1923. S. 289; Golab 1992. P. 137; Общая лексика 1989. С. 254–260 — в последнем случае постулируется первоначальное значение «молния»), так и кальку-заимствование из западногерманского (Мейе 2001. С. 410).

²⁵³ Общую характеристику см.: *Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры* // *Ригведа*. Т. 1. М., 1989. С. 493–506. Ср. как раз о неоднозначности, размывании сравнительно стройной картины уже в Атхарваведе: Елизаренкова Т. Я. Атхарваведа — структура и содержание // Атхарваведа (Шаунака). Т. 1. М., 2005. С. 73–78.

²⁵⁴ Особенно это заметно на примере нуристанцев, языческая религия которых изучена в целом неплохо. См. об их пантеонах (именно разных, фактически, пантеонах): Йеттмар 1986. С. 65–115, 156–157, 167–173.

²⁵⁵ Как отметил К. Йеттмар по поводу тех же нуристанцев: «культ ни в коей мере не является драматизированной мифологией» (Йеттмар 1986. С. 153).

²⁵⁶ Показательно, если говорить об индоевропейцах, нуристанское предание — впрочем, с гораздо более внятыми историческими привязками: Йеттмар 1986. С. 155–156.

²⁵⁷ Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000. Т. 2. С. 24–25.

²⁵⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // МНМ. Т. 1. С. 528; Иванов — Гамкрелидзе 1984. С. 475–476, 777, 791–794. Х. Ловмянский выстроил на образе обожествляемого Неба свою теорию «прототеизма» у индоевропейцев и славян (Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок. СПб., 2003. С. 28–72) — почитания единственного божественного начала. При этом он отмежевывался от прамонотеизма (что понятно, учитывая год оригинального польского издания — 1978), однако по сути постулировал именно его. Ученый предлагал считать, что «прототеизм» у славян сохранялся до раннего средневековья, а у балтов — до их христианизации. С учетом сведений источников и сопоставительного материала, это представляется несколько фантастичным. Накопленный современной наукой материал по культуре и религии первобытных народов позволяет, видимо, относить складывание политеистических представлений как минимум к неолитической эпохе. Концепция Х. Ловмянского в свое время была поддержана О. Н. Трубачевым (Трубачев 2003. С. 248–249), притом что собственное его понимание праславянской религии как почитания неназываемых божественных сил скорее отличалось. Позднее, при критике прамонотеизма Л. Мошинского (см.: *Moszynski L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln; Weimar; Wien, 1992*) О. Н. Трубачев существенно скорректировал свою позицию, хотя остался скептичен относительно возможности реконструкции славянских «мифов» (Трубачев 2003. С. 414–430). Остается отметить, что классики прамонотеизма (В. Шмидт и др.) находили лишь следы его в мифологиях известных науке народов, относя собственно культ Единого к самым истокам религиозного сознания, но не к «историческим» его формам. Очевидно, вставая на прамонотеистическую точку зрения, следует считать индоевропейского «Небесного Отца» только отражением древнего образа Единого — в уже сложившейся политеистической традиции.

²⁵⁹ Бернштейн 1961. С. 92; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 798; *The Slavic Languages* 2002. Р. 109; Этимологический словарь иранских языков (далее — ЭСИЯ). Т. 2. М., 2003. С. 48–49; Derksen 2008. Р. 50. Скорее к этому склонялся, кажется, А. Мейе (Мейе 2001. С. 406). К. Мошинский (*Moszynski 1957. S. 91–93*) допускал даже зороастрийское влияние на протославян через скифское посредство, видя в этом дополнительное свидетельство в пользу восточной прародины.

²⁶⁰ Нидерле 2001. С. 305; Вступ 1966. С. 523, 530; Golab 1992. Р. 103, 312 (с оговоркой, что значение «божество» — калька с иранского); Супрун 1993. С. 48. Обзор мнений: ЭССЯ. Вып. 2. С. 161–163. Ср.: SP. Т. 1. S. 296. См. также о значении слова: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 66–68.

²⁶¹ См.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 159–161, 229.

²⁶² Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 798.

²⁶³ ЭССЯ. Вып. 5. С. 213–214; Аникин 1998. С. 310–312.

²⁶⁴ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 668; ЭССЯ. Вып. 24. С. 101–104.

²⁶⁵ См.: ЭССЯ. Вып. 5. С. 29–37 (названия древнерусского, польских и болгарских мифологических персонажей вообще не рассматриваются; упоминается только значение «злой дух» в украинском); Трубачев 2003. С. 203 (при упоминании «редкого и достаточно позднего» древнерусского слова польские и болгарские данные выразительно отсутствуют); *The Slavonic Languages* 2002. Р. 109. Ср.: Derksen 2008. Р. 107–108 (где также не рассмотрены мифологические значения); *Бернштейн С. Б.* Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М., 1974. Т. 2. С. 158 (здесь заимствованными признаются сербохорватское и русское слова; большая часть мифологических значений не рассматривается).

²⁶⁶ Нидерле 2001, С. 523; SP. Т. 1. S. 225–226 (значение «злой дух» признается вторичным иранским влиянием, но не более; см. также статьи о производных); *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Див // МНМ. Т. 1. С. 376–377 (ср. их же статью «Дый» (МНМ. Т. 1. С. 416), каковое имя оценивается как «результат ассоциации древнерусского имени (типа Див) с греческим *δίοζ*»); Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 488; Golab 1992. Р. 104, 312 (значение «демон» рассматривается как результат «революционизировавшего» религиозную терминологию иранского влияния); Супрун 1993. С. 48; Аникин 1998. С. 202–210 (исчерпывающее, пожалуй, рассмотрение всех проблемных слов и значений; значение «злой дух» также оценивается как иранское воздействие).

²⁶⁷ См.: ЭСИЯ. Т. 2. С. 308–309. В «Авесте» кочевые иранские племена севера, «туранцы», традиционно рассматриваются как дэвопоклонники.

²⁶⁸ МНМ. Т. 1. С. 439–440 (*Иванов В. В., Топоров В. Н. Жемина*), 528; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 821. Ср. еще: *Лосев А. Ф.* Греческая мифология // МНМ. Т. 1. С. 329.

²⁶⁹ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 531–533, 953.

²⁷⁰ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 605–607.

²⁷¹ О солярной и астральной мифологии индоевропейцев см.: МНМ. Т. 1. С. 528–529; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 684–685, 721, 777, 791.

²⁷² См.: МНМ. Т. 1. С. 528–529, Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 686, 777–779.

²⁷³ См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 17–22, 217–243, 272–273; МНМ. Т. 1. С. 529; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 684–685; ЭССЯ. Вып. 18. С. 191–195.

²⁷⁴ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 684–685; ЭССЯ. Вып. 16. С. 173–174.

²⁷⁵ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 685; Вступ 1966. С. 525.

²⁷⁶ МНМ. Т. 1. С. 29 (*Иванов В. В., Топоров В. Н. Авсень*), 529; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Усиныш // МНМ. Т. 2. С. 551.

²⁷⁷ МНМ. Т. 1. С. 528–529; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 545–558.

²⁷⁸ См.: МНМ. Т. 1. С. 391 (*Иванов В. В., Топоров В. Н. Додола*), 529; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Перун // МНМ. Т. 2. С. 306–307; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 679–681, 792–799; Аникин 1998. С. 217, 295–296. Попытки опровергнуть древнее происхождение образа Перуна и свести индоевропейские соответствия к нарицательным обозначениям грома (Ловмянский 2003. С. 84–88; Трубачев 2003. С. 197) явно не учитывают всего привлекаемого оппонентами материала, а также, что существенно, широких неиндоевропейских параллелей образу бога грозы и связанного с ним «основного мифа» (см.: Иванов — Топоров 1974. С. 136–164). Ср. последующий отказ О. Н. Трубачева от «нарицательной» трактовки Перуна и признание его праславянским божеством: Трубачев 2003. С. 428–429.

²⁷⁹ Иванов — Топоров 1974. С. 89–92; МНМ. Т. 1. С. 530; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 614–615, 666–668; Общая лексика 1989. С. 118–127, 254–260; ЭССЯ. Вып. 20. С. 220–222.

²⁸⁰ Иванов — Гамкрелидзе 1984. С. 575–577.

²⁸¹ Иванов — Гамкрелидзе 1984. С. 586–587.

²⁸² *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Перкунас // МНМ. Т. 2. С. 304; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 852.

²⁸³ См.: МНМ. Т. 1. С. 530, 531; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 824–826.

²⁸⁴ Иванов — Топоров 1974; МНМ. Т. 1. С. 530; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 527–529. В. В. Иванов и В. Н. Топоров постулировали возможность текстовой реконструкции «основного мифа» или его фрагментов.

²⁸⁵ МНМ. Т. 1. С. 532; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 483, 597–598, 818–821.

²⁸⁶ См.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979; Календарные обычаи 1983.

²⁸⁷ Ритуал убийства и замены-возрождения «священного царя» на довольно большом количестве разнородного материала воссоздал родоначальник сравнительного религиоведения Дж. Фрэзер. См.: *Фрэзер Д.* Золотая Ветвь. Т. 1–4. М., 1928. Популяризации этой темы, не без ущерба для нее, способствовали книги писателя-мистика и филолога Р. Грейвса (русские переводы: *Грейвс Р.* Белая Богиня. СПб., 2000; *Он же.* Мифы древней Греции. М., 1992). При всем ставшем общим местом скепсисе современной западной

«антропологии» (старт современной критике дала, впрочем, работа тоже не строго научная: *Wittgenstein L. Bemerkungen über Frazer's «The Golden Bough»*. Dordrecht, 1967) убедительно опровергнуть сумму собранных Фрэзером фактов никому не удалось, что тоже является общим местом. Любопытно, что работы М. Гимбутас (см. ниже), поменявшей акценты в описании европейского матриархата с негативных (кровавые обряды) на позитивные (миролюбивая земледельческая «цивилизация»), стремительно вернули «Богиню» и ее культ в западную академическую науку. Очевидно, в таком варианте культ этот лучше вписывается в современную «гендеристику». В этой связи осторожная позиция тех этнографов и мифологов, которые признают частичную правоту Фрэзера, представляется наиболее обоснованной. См.: История первобытного общества. Т. 3. С. 421–423 (обращается лишь внимание на то, что в реальности речь идет чаще о гибели ритуального заместителя, чем собственно «царя»); Календарные обряды 1983. С. 122–123; *Брагинская Н. В. Царь // МНМ. Т. 2. С. 614–615*. Особенно в не менее классическом труде: *Протт В. Я. Исторические корни волшебной сказки*. СПб., 1996. С. 36–45, 332–342 (первое издание — 1946 г.) — критика, но и прямое развитие выводов Фрэзера на основе более широкого фольклорного материала. Ср.: *Протт В. Я. Русские аграрные праздники*. СПб., 1995. С. 103–114 (первое издание — 1963 г.): также развитие и критика теории Фрэзера, но в более смягченной по отношению к конкретным, сохраняющимся (потому «народным») обрядам форме; тема жертвоприношения передается в основном разнообразными эвфемизмами, но все же и здесь звучит. В последней работе выдвигается, между прочим, идея, «что русские праздники имеют чрезвычайно архаический, добожеский характер», «показывают земледельческую религию в ее исконных, древнейших формах». Основной аргумент — уничтожаемый персонаж действия, хотя и получает уже имя, но не мыслится собственно божеством, постоянно существующим, он — лишь «воплощение, инкарнация, средоточие растительной силы земли» (С. 108). «Следующая фаза в развитии изучаемых нами представлений на русской почве уже не прослеживается. Она состоит в том, что этим существам начинают приписывать постоянное существование. Так постепенно развиваются представления собственно о божествах...» (С. 109–110). Архаизм славянской традиции бесспорен, если сравнивать ее с развитыми религиями древних цивилизаций. Но представления о богах старше цивилизации. Народные традиции греков, германцев, романцев или кельтов нового времени тоже выглядят не менее «архаично», чем славянские, в них тоже нет представления о «постоянном существовании» фигурирующих в праздничной обрядности персонажей — Карнавала, Холды и т. п. Однако это не значит, что у греков, романцев, германцев, кельтов — или славян! — не было богов — их верования нового времени не «добожеские», а «послебожеские». Народно-христианское мировоззрение оставляет «постоянное существование» либо демонам низшей мифологии, либо Богу и святым. Отрицать на основе проживших поч-

ти тысячу лет при победившем христианстве ритуалов нового времени «самую возможность славянского пантеона языческих богов» (*Адоньева С. Б.* Вступительная статья // Пропп 1995. С. 10 — думается, не самая корректная интерпретация воззрений В. Я. Проппа, говорившего все-таки только о том, что к богам не относились персонажи календарных обрядов) — столько же оснований, сколько на основе анализа романских карнавалов отрицать возможность древнеримского пантеона.

²⁸⁸ См.: Энеолит СССР. М., 1983 С. 166–252; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 911–912. Весьма профессионально выстроенная, хотя не без романтизации в духе современных идейных веяний, версия истории матриархальной (точнее, «матристической», «матрицентричной») Европы до индоевропейского вторжения дана в известной работе: *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини. М., 2006 (в оригинале — *The Civilization of the Goddess*, издана в 1991 г.).

²⁸⁹ Часть исследователей считала трипольскую культуру индоевропейской. См. особенно: *Третьяков П. Н.* Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. М., 1966 — с трипольскими племенами связывает генезис культуры шнуровой керамики. В рамках концепции дунайской прародины индоевропейцев и славян О. Н. Трубачева индоевропейская принадлежность трипольцев оказывается логичной (Трубачев 2003. С. 38–39). На основе как раз культурно-религиозных параллелей видел в «трипольцах» предшественников славян Б. А. Рыбаков (*Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1994. С. 146–213), рассматривая их, правда, скорее как субстрат славянства (Там же. С. 566–567). Выполненные на весьма низком, лишь условно профессиональном уровне, но завоевавшие своеобразную политическую популярность работы украинского археолога Ю. А. Шилова (*Шилев Ю. А.* Прародина ариев. Киев, 1995; *Он же.* Праистория Руси. М., 1999) вызвали справедливо резкую реакцию на всевозможные «трипольские» построения в самой украинской науке (*Залізняк Л. Л.* Новітні міфи в індоєвропейістиці Східної Європи // *Археологія.* 2002. № 4. С. 88–98; *Відейко М. Ю.* Тема трипільської культури у сучасному «праісторичному» міфотворенні // *Археологія.* 2005. № 2. С. 89–104). Ср. о предыстории и генезисе трипольской культуры в кн.: *Залізняк Л. Л.* Передісторія України X–V тис. до н. е. Київ, 1998. Нельзя не отметить, что ведущие специалисты именно по индоевропеистике (М. Гимбутас (1991/2006); В. В. Иванов и Т. В. Гамкрелидзе (1984)) четко отличают круг энеолитических культур Юго-Восточной Европы от индоевропейцев. Генетические исследования, результаты которых были изложены нами выше, выразительно противоречат теориям индоевропейского происхождения трипольцев, с которыми связана «туземная» Y-хромосомная гаплогруппа I2.

²⁹⁰ Йеттмар 1986. С. 98–104.

²⁹¹ См.: Йеттмар 1986. С. 90–97, 104–107, 113–115.

²⁹² Йеттмар 1986. С. 40–41, 54–55, 104–105, 133–134, 136–138.

²⁹³ См. об этом ритуале: Йеттмар 1986. С. 149. Пшур старался задеть колокольчиками мальчиков, подражавших козлиному бляению; в доме, где он оставался на ночь, он эти колокольчики оставлял, и там приносили в жертву козла.

²⁹⁴ Йеттмар 1986. С. 284–289.

²⁹⁵ См.: Иванов — Топоров 1974. С. 37–38; *Топоров В. Н.* ПУΘΟΝ, Αήι Βυδһnya, Βадһяк и др. // *Этимология*. 1974. М., 1976; МНМ. Т. 1. С. 530; Иванов — Гамкрелидзе 1984. С. 489, 528.

²⁹⁶ См.: *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники*. М., 1973; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Бадняк // МНМ. Т. 1. С. 150; *Календарные обычаи* 1983. С. 123–125, 152–153.

²⁹⁷ *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978 (2-е изд. М., 2003); *Она же.* Символы славянского язычества. М., 2009.

²⁹⁸ Нидерле 2001. С. 201, 224.

²⁹⁹ Йеттмар 1986. С. 145–146. Интересно, что в другой нуристанской области на зимнее солнцестояние старики напивались и осыпали друг друга золой (Там же. С. 163).

³⁰⁰ Об этом представлении см.: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. М., 1993. С. 102–103. Однозначный вывод Н. Н. Велецкой (Велецкая 1978. С. 63), что обычай, «будучи ритуальным явлением, определялся мировоззренческими, а не утилитарными факторами», нуждается, думается, в коррекции. Во-первых, сами «мировоззренческие факторы» воспринимались как вполне «утилитарные», имеющие конкретные следствия в повседневной жизни. Во-вторых, первоисточником соответствующих мировоззренческих представлений вполне могли быть явления утилитарные, а «идея» затем воспринималась как решение «утилитарных» проблем.

³⁰¹ См., например: *Смоленский этнографический сборник*. Ч. 1. СПб., 1891. С. 236. Подробный обзор и анализ различных вариантов предания, славянских и неславянских, см.: Велецкая 2009. С. 45–72. Автор приходит к выводу, что «типологические элементы действительности порождают типологические сюжеты» (С. 72). Представляется, однако, что чрезвычайно близкие неславянские версии предания свидетельствуют несколько о другом — о дославянском происхождении самого сюжета и, следовательно, о дославянском отмирании описываемого им первобытного обычая. Так, распространение сказочного сюжета ATU 981 («Мудрость спрятанного старика спасает царство» — здесь и далее ATU: *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Vol. I–III. Helsinki, 2004) (M116 «Неубитый отец» по указателю Ю. Е. Березкина: Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам — <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>), о котором в первую очередь идет речь, как минимум охватывает Европу и Ближний Восток, с записями у некоторых народов Тропической Африки и Дальнего Востока. Это позволяет относить его складывание ко времени

не позднее распада индоевропейской общности. С другой стороны, В.Я. Пропп по поводу в том числе и этого сюжета указывал, «что сюжет возникает не эволюционным путем прямого отражения действительности, а путем отрицания этой действительности» (Пропп 1996. С. 25) — что он отражает лишь зарождение отрицательного отношения к реалиям и «герой» его в первоначальном восприятии вовсе не обязательно являлся героем (ср., как и у В.Я. Проппа, сюжет об избавлении девушки от жертвоприношения чудовищу за урожай, имеющий и вполне «отрицательные» версии — *Котляр Е. С.* Эпос народов Африки южнее Сахары. М., 1985. С. 14–20). Именно отрицательный, осуждающий героя-избавителя вариант, конечно, и первичен.

³⁰² См.: Календарные обычаи 1983. С. 152–153.

³⁰³ См.: МНМ. Т. 1. С. 531; ЭССЯ. Вып. 17. С. 204–207, 209–210; Вып. 19. С. 211–214, 250–251 (особенно о том, что *mara и далее *marepa — результат вторичных совмещений). Ср. еще переосмысленный под влиянием христианства балтийский мифологический образ — Маря (*Иванов В. В., Топоров В. Н.* Маря // МНМ. Т. 2. С. 122). Стоит отметить, что парный персонаж с именем от корня *Neg-/Nor- отразился у славян весьма сомнительно — разве что в имени сказочного зверя Норка (так — МНМ. Т. 1. С. 530).

³⁰⁴ См.: МНМ. Т. 1. С. 531; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 699–701, 788, 831; Вступ 1966. С. 517, 530; ЭССЯ. Вып. 1. С. 91–93; Вып. 32. С. 30–33. Ср.: ЭСИЯ. Т. 1. С. 323–324 (о версиях происхождения славянского *atra — исконной, иранской, дакийской; на последнюю обращается особое внимание). Стоит отметить, что слово «пламя», кажется, проделало обратную *ругь эволюцию. Балтийские его соответствия означают золу — см. Derksen 2008. Р. 411.

³⁰⁵ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 677–679, 852–853; ЭССЯ. Вып. 7. С. 56–57; *Иванов В. В., Топоров В. Н., Белова О. В.* Вий // Славянская мифология. М., 1995. С. 90–91; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 288–291 (народные легенды о св. Касьяне как владыке ветров).

³⁰⁶ См.: Иванов — Топоров 1965. С. 71–72; ЭССЯ. Вып. 5. С. 62–63; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Доля // МНМ. Т. 1. С. 391; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 582, 822.

³⁰⁷ МНМ. Т. 1. С. 531.

³⁰⁸ ЭССЯ. Вып. 13. С. 86–87. Не менее древним может быть и балтославянское (?) название детского страшила *buba/*tuma (ср. ведьму Баубо в греческих мифах — Аникин 1998. С. 81–82).

³⁰⁹ ЭССЯ. Вып. 17. С. 195–196, 201–203 (литовское соответствие mopas более сомнительно).

³¹⁰ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 465–480, 822–823.

³¹¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 821.

³¹² См.: Пропп 1996. См. также: *Мелетинский Е. М.* Культурный герой // МНМ. Т. 2. С. 25–28; История первобытного общества. Т. 3. С. 421 след.

³¹³ МНМ. Т. 1. С. 532; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 643. См. также: Березкин. Каталог. Мотив К83 «Больной отец» (= АТУ551 «Живая вода»; СУС 551 «Молодильные яблоки»). (Здесь и далее СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.)

³¹⁴ См.: Пропп 1996. С. 281–297; МНМ. Т. 1. С. 530–531; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 851–852. Наиболее ранние научные публикации вариантов: Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 1. М., 1985. С. 180–201, 236–250, 285–288, 309–313; Т. 3. С. 224–226 (двенадцать вариантов, некоторые в сочетаниях с другими сюжетами). Всего насчитывается 144 русских, 58 украинских и 32 белорусских варианта — см. примечания: там же. Т. 1. С. 470; СУС 301А, В, D. У славян, как и у ряда других народов, сюжет является устойчивой контаминацией нескольких древних фольклорных мотивов (по указателю Ю.Е. Березкина): К1А («Ловушка: покинут юноша или мужчина»); К1F («Конфликт из-за женщины»), К2А («Героя спускают в нижний мир»); К38 («Герой помогает птенцам»); К39 («Кормление птицы Симург»), К74 («Побратимы и карлик»), К74А («Демон требует еды, ранен героем»). Некоторые из перечисленных мотивов отмечены только в рамках данного сюжета. Интересно, что ни один из этих мотивов (тем более весь сюжет в сумме) неизвестен балтам. Весьма эпизодично они встречаются и у германцев (видимо, только К39, отмеченный у немцев и норвежцев, может быть условно отнесен к прагерманскому фонду). Все это свидетельствует, вероятно, о сложении мифа/сказания в данной форме у восточных индоевропейцев и о восприятии его предками славян с востока.

³¹⁵ Иванов — Топоров 1974. С. 124–125; Миллер Дж. Короли и сородичи. М., 1984. С. 191–199; *Элиаде М.* От Залмоксиса до Чингиз-хана // Кодры. 1991. № 7. С. 104–135; Иванов В. В. Волк // МНМ. Т. 1. С. 242; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 493–496; История первобытного общества. Т. 3. С. 419; *Маразов И.* Мит, ритуал и искусство в древна Тракия. София, 1992. С. 23–68.

³¹⁶ См.: Пропп 1996. С. 112–145; *Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза. Л., 1987. С. 171–185.

³¹⁷ О тайных союзах в поздней первобытности см.: История первобытного общества. Т. 3. С. 237–241, 417–421.

³¹⁸ См.: Йеттмар 1986. С. 95.

³¹⁹ Herod. Hist. IV. 105; Геродот 1982. С. 142/143.

³²⁰ См.: Криничная 1987. С. 176–177.

³²¹ Malinowski 1985. S. 338–339.

³²² *Иванчик А. И.* Воины-псы. Мужские союзы и вторжения скифов в Переднюю Азию // Советская этнография. 1988. № 5. С. 38–48.

³²³ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 494.

³²⁴ См. обзор вариантов: Березкин. Каталог. F39. Интересно, что везде у славян власть женщин рисуется как явление временное (не изначальное).

Южно-восточнославянская версия более мифологична, отнесена к временам творения. Западнославянская (чешская) версия, записанная еще в раннее средневековье (см.: Козьма Пражский. Хроника. Рязань, 2009. С. 50–51), вместе с тем и гораздо более «исторична» по содержанию, несколько свободно, но убедительно привязана к событиям ранней чешской истории. Это может быть дополнительным свидетельством длительной устойчивости «матристических» начал в славянском обществе. Ср. еще во многом похожее распространение сказочного сюжета АТУ519 (F9G у Ю. Е. Березкина) «Невеста-богатырка»: из индоевропейцев он достоверно известен только балтославянам (и связанным со славянами восточным романцам), германцам и опять же северным иранцам. Совершенно иной мотив — представление об «амазонках» (F45 по указателю Ю. Е. Березкина), поскольку здесь «царство женщин», как правило, чужое, противопоставленное «своему» обществу. Так, собственно, в греческом мифе.

³²⁵ См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Волкодлак // МНМ. Т. 1. С. 242–243; Календарные обычаи 1983. С. 79; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 497–499; Аникин 1998. С. 211–212; Велецкая 2009. С. 199.

³²⁶ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 589–593.

³²⁷ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 512. По одной версии, праславянское слово *гузь оформилось под влиянием утраченного индоевропейского названия медведя — единственное свидетельство известности последнего праславянам (ЭССЯ. Вып. 18. С. 66). Другая версия, впрочем, предполагает переосмысление индоевропейского названия рыси (замену l- на g- в начале слова) в связи с рыжеватым окрасом зверя (Бернштейн 1974. С. 273–274). В любом случае речь идет о сознательном изменении индоевропейского названия под воздействием табу.

³²⁸ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 516–520.

³²⁹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 514.

³³⁰ ЭССЯ. Вып. 15. С. 137–139. Отсюда же и «задабривающая» форма *li-sica (Там же. С. 140–141).

³³¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 530–534.

³³² Иванов В. В., Топоров В. Н. Береза // МНМ. Т. 1. С. 169; Календарные обычаи 1983. С. 148–149; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 620–621; ЭССЯ. Вып. 1. С. 208–209; Аникин 1998. С. 32–33.

³³³ Топоров В. Н. Дерево мировое // МНМ. Т. 1. С. 398–406; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 485–490; История первобытного общества. Т. 3. С. 438; Топоров В. Н. Мировое дерево. М., 2010.

³³⁴ Ср. о нуристанской картине мира: Йеттмар 1986. С. 49–55; о месте в ней загробной жизни: Там же. С. 140–143. «Любая попытка привести эти разрозненные данные в систему... явилась бы модернизированным теологическим синтезом того, что кафиры считали существующим в явном противоречии рядом друг с другом» (С. 143).

³³⁵ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Вырий // МНМ. Т. 1. С. 254; ЭССЯ. Вып. 8. С. 236–237; Вып. 19. С. 227–230; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 672–673.

³³⁶ См.: Иванов — Топоров 1965. С. 63–184 (анализ славянского материала с привлечением индоевропейских параллелей); 193–216 (неиндоевропейские параллели), 236–239; Иванов — Топоров 1974. С. 259–305; *Иванов В. В.* Левый и правый // МНМ. Т. 2. С. 43–44; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 780–786.

³³⁷ См. об индоевропейском происхождении слова: ЭССЯ. Вып. 20. С. 131–133.

³³⁸ См. целое гнездо индоевропейских по происхождению слов: ЭССЯ. Вып. 16. С. 233–237, 256–257; Вып. 17. С. 5–7.

³³⁹ См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Крив. Криве // МНМ. Т. 2. С. 14–15; ЭССЯ. Вып. 12. С. 172–174.

³⁴⁰ МНМ. Т. 1. С. 531; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 801–802; Golab 1992. P. 102–103, 312; Derksen 2008. P. 476; Вступ 1966. С. 523. Впрочем, имеется мнение о заимствовании из иранского (скифского?) — Мейе 2001. С. 406 (не четко); The Slavonic Languages 2002. P. 110.

³⁴¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 802–803; ЭССЯ. Вып. 19. С. 87–92; Вып. 32. С. 109–110.

³⁴² ЭССЯ. Вып. 7. С. 72–73; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 804, 805.

³⁴³ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 652–655.

³⁴⁴ *Иванов В. В.* Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. М., 1981. С. 171 (старая формула сохранилась у хеттов).

³⁴⁵ *Топоров В. Н.* Др.-греч. макар, макарюζ и подобное // Balcano-Balto-Slavica. М., 1979. С. 39–46; *Судник Т. С., Цивьян Т. В.* Еще о растительном коде основного мифа, мак // Там же. С. 99–103; *Топоров В. Н.* Грибы // МНМ. Т. 1. С. 335–336; *Он же.* Мак // МНМ. Т. 2. С. 90; ЭССЯ. Вып. 1. С. 185–187; Вып. 17. С. 149–151. О ритуале вызывания дождя см.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.

³⁴⁶ ЭССЯ. Вып. 10. С. 188–193; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 662; Трубачев 1999. С. 245 (индоарийское). Мнение о латинском происхождении: The Slavonic Languages 2002. P. 110.

³⁴⁷ Славянским словам «ведун», «ведьма» по смыслу достаточно точно соответствует прусское waidelotte (*Иванов В. В., Топоров В. Н.* Вайделоты // МНМ. Т. 1. С. 208–209). Германские слова с wit- — образования от родственной основы (см.: Фасмер 1986. Т. 1. С. 283).

³⁴⁸ МНМ. Т. 1. С. 531; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 799, 836.

³⁴⁹ ЭССЯ. Вып. 3. С. 132–134; Аникин 1998. С. 99; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Буртинники // МНМ. Т. 1. М., 1980. С. 196.

³⁵⁰ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 624–625.

³⁵¹ ЭССЯ. Вып. 4. С. 134–136; SP. Т. 2. S. 295–297; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 836; Аникин 1998. С. 157.

³⁵² ЭССЯ. Вып. 4. С. 22–23; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 836. Ср. SP. T. 2. S. 112–115; Аникин 1998. С. 124–125.

³⁵³ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 591. В славянском приведенные выражения, естественно, старше заимствованного слова «собака».

³⁵⁴ ЭССЯ. Вып. 8. С. 208–210.

³⁵⁵ См.: ЭССЯ. Вып. 6. С. 28–29; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 691, 853; Вступ 1966. С. 516–517.

³⁵⁶ Календарные обычаи 1983. С. 46.

³⁵⁷ См.: МНМ. Т. 1. С. 531; ЭССЯ. Вып. 8. С. 175–176; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 691.

³⁵⁸ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 684, 854–855.

³⁵⁹ См.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Т. 1–4. М., 1973–1983; Соколова 1979; Этнография 1987. С. 380–395.

³⁶⁰ Как и слово «имя» (ЭССЯ. Вып. 8. С. 227–228).

³⁶¹ В этом значении имеются греческие параллели к славянскому **cholstъ-jъ* (ЭССЯ. Вып. 8. С. 64–65). См. еще: Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984. С. 49 (об обычае постригов жениха перед свадьбой).

³⁶² В. Я. Пропп связывал исчезновение старого обряда со становлением земледельческой культуры (Пропп 1996. С. 52–111).

³⁶³ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 755–758, 772, 789.

³⁶⁴ См.: Календарные обычаи 1983. С. 101–103.

³⁶⁵ Этнография 1987. С. 406–409.

³⁶⁶ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 822–830. О понятии «своя смерть» см. также: Трубачев 2003. С. 192–193. Н. Н. Велецкая (1978. С. 143–144) приводит в сравнение чукотский материал — чукчи хоронили в землю ритуально умерщвленных стариков, становившихся затем почитаемыми предками, а сжигали умерших смертью естественной (собственно «не своей», неправильной, по их представлениям).

³⁶⁷ Кухаренко 1969. С. 93.

³⁶⁸ Иванов — Топоров 1974. С. 68–70; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 825; ЭССЯ. Вып. 24. С. 49–53, 61–63.

³⁶⁹ Обычай имеет индоевропейские истоки (Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 731) и символически изображен на одной из погребальных урн поморской культуры (Prahistoria 1979. S. 317–318).

³⁷⁰ См.: Kostrzewski 1958. S. 97–109, 162–165, 200; Kostrzewski 1966. S. 51–52, 60–61, 66, 93; Кухаренко 1969. С. 93–95; Prahistoria 1979. S. 74, 78, 153, 169; Pradzieje 1989. S. 577–578; Седов 2002. С. 72.

³⁷¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 786, 811–818; Вступ 1966. С. 505–509, 524.

³⁷² ЭССЯ. Вып. 3. С. 179–180; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 812; Общая лексика 1989. С. 127–143; Аникин 1998. С. 109.

³⁷³ Историческая типология 1986. С. 247–251; Общая лексика 1989. С. 112–143.

³⁷⁴ ЭССЯ. Вып. 8. С. 131–132 (есть различные индоевропейские соответствия).

³⁷⁵ ЭССЯ. Вып. 4. С. 116; Вып. 5. С. 144; Вып. 6. С. 56–57.

³⁷⁶ Ее название стало переносным обозначением не только отравы как таковой, но негативных эмоций, болезни, нечистой силы. Слово балтославяно-германское (ЭССЯ. Вып. 4. С. 52–53; SP. Т. 2. С. 138–139; Аникин 1998. С. 132; Derksen 2008. Р. 81) — причем, вполне вероятно (по мнению Р. Дерксена «несомненно»), неиндоевропейского происхождения.

³⁷⁷ Календарные обычаи 1983. С. 55–63; Этнография 1987. С. 483–485.

³⁷⁸ См.: ЭССЯ. Вып. 4. С. 220–221; Вступ 1966. С. 522; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 842–851; Общая лексика 1989. С. 276–284. См. также: Историческая типология 1986. С. 102–108.

³⁷⁹ Пропп 1996. С. 352–361.

³⁸⁰ Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993; Он же. К реконструкции «загадочного» прототекста (о языке загадки) // Исследования в области балто-славянской культуры. Загадка как текст. Т. 2. М., 1999.

³⁸¹ Стадиальное развитие героического эпоса убедительно воссоздано Е.М. Мелетинским: *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. М., 2004 (первое издание — 1963 г.). См. особо о славянских эпических памятниках: Там же. С. 436, 445–447. Из других работ, посвященных генезису героического эпоса, см. также: *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос: Генезис и типология. М., 1974; *Мелетинский Е. М.* Эпос и мифы // МНМ. Т. 2. С. 664–666; *Котляр Е. С.* Эпос народов Африки южнее Сахары. М., 1985; История первобытного общества. Т. 3. М., 1988. С. 398–400.

³⁸² Сюжет АТУ 1137; мотив K64 по указателю Ю.Е. Березкина.

³⁸³ См. новейший (обзор вариантов этого и близких сюжетов в указателе Ю.Е. Березкина: мотив K12 «Возвращенная женщина».

³⁸⁴ K12A по указателю Ю.Е. Березкина.

³⁸⁵ ЭССЯ. Вып. 1. С. 138–139, 150; SP. Т. 1. С. 182, 188.

³⁸⁶ ЭССЯ. Вып. 8. С. 115, 118–119; Вып. 11. С. 74–77; *xvala может рассматриваться и как древнее заимствование из иранских (скифского?) — The Slavonic Languages 2002. Р. 109.

³⁸⁷ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 836–837.

³⁸⁸ ЭССЯ. Вып. 7. С. 49.

³⁸⁹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 833–834.

³⁹⁰ ЭССЯ. Вып. 6. С. 205; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 837.

³⁹¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 841 (древнейший известный пример восьмисложника у славян — летописная фраза «погибоша аки обре»). Ср. также: *Якобсон Р. О.* Работы о поэтике. М., 1987. С. 35–43.

³⁹² ЭССЯ. Вып. 2. С. 232–233; Вып. 5. С. 146; Вып. 7. С. 84; SP. Т. 1. S. 350; Аникин 1998. С. 265–267.

³⁹³ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 632, 946–947.

³⁹⁴ См.: Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. М., 1978. С. 196–197; Этнография 1987. С. 480–481.

³⁹⁵ Kostrzewski 1958. S. 45–71, 118–133, 205–214; Kostrzewski 1966. S. 53–55, 61, 67; Кухаренко 1969. С. 93–95; Praehistoria 1979. S. 76, 79.

³⁹⁶ Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ («Ромб с крючками»)// Советская археология. 1965. № 3. С. 14–27; Этнография 1987. С. 480. Впрочем, Б. А. Рыбаков предлагал видеть в ромбе русской вышивки «ритуальное яйцо» (Рыбаков 1994. С. 518).

³⁹⁷ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 749.

³⁹⁸ Индоевропейского названия «главы рода» в балтославянском нет: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 750.

³⁹⁹ Слову предлагались индоевропейские параллели: ЭССЯ. Вып. 1. С. 163–164; ср.: SP. Т. 1. S. 196–197; Аникин 1998. С. 28–29 (где связывается с «брат»).

⁴⁰⁰ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 755–775; Аникин 1998. С. 24–25, 66–68, 186–188, 197, 288–289. Ср. также: Мейе 2001. С. 397–398; Селищев 1941. С. 11–12; Вступ 1966. С. 500, 503–505.

⁴⁰¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 475, 759; ЭССЯ. Вып. 20. С. 158–161.

⁴⁰² Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 767; ЭССЯ. Вып. 24. С. 224.

⁴⁰³ ЭССЯ. Вып. 8. С. 195–197; Вып. 19. С. 174–179.

⁴⁰⁴ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 477; ЭССЯ. Вып. 15. С. 194–200.

⁴⁰⁵ Иванов — Топоров 1965. С. 158; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 479, 747–748; ЭССЯ. Вып. 32. С. 113–115, 131–133.

⁴⁰⁶ Об этимологии см.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 103–104, 136–137. В качестве других возможных названий народного собрания у древнейших славян упоминались «собор», «снем», «сейм» (Селищев 1941. С. 12; Вступ 1966. С. 528), скорее более позднего происхождения. Достаточно древним может быть праславянское слово *větjo «вече» (Вступ 1966. С. 528 — от «вещать»).

⁴⁰⁷ О терминологии см.: Вступ 1966. С. 523; Derksen 2008. Р. 462–463.

⁴⁰⁸ О слове «правый» см.: Derksen 2008. Р. 418. Наличие праславянского слово «десный» наряду с кругом значений «правый» указывает на принадлежность последнего слова изначально именно к правовой сфере.

⁴⁰⁹ Ср.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 154–156; SP. Т. 1. S. 221–222.

⁴¹⁰ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 748.

⁴¹¹ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 809; Иванов В. В., Топоров В. Н. О языке древнего славянского права// Славянское языкознание. М., 1978. Часто предлагается, Впрочем, германское (скандинавское) происхождение древнерусского «вира». Контраргументы — иная форма германских слов и более близкая индоарийская параллель.

⁴¹² См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 805–810.

⁴¹³ ЭССЯ. Вып. 10. С. 132–134 (значение «род, племя», известное старославянскому и русскому церковнославянскому, получено по индоевропейской еще модели соотношения «колено — род», но на сугубо славянской почве). Иначе: Аникин 1998. С. 127–129 (в связи с происхождением слова «челядь» развивается идея о дославянском еще развитии соответствующих значений на почве соотношения «колено — колесо» — «колено в кругообороте, колесе времени»).

⁴¹⁴ См. об этимологии: Селищев 1941. С. 11–12; Бернштейн 1974. С. 181–182. См. также: Мейе 2001. С. 397.

⁴¹⁵ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 740–741, 749. Ср. также: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 196–211.

⁴¹⁶ Ведический материал в этом смысле абсолютно уникален, поскольку, с одной стороны, отражает индоевропейские реалии примерно того же времени (вторая половина II тысячелетия до н.э. для «Ригведы»), а с другой стороны (в отличие от хеттского и греко-микенского), того же «варварского» общественного строя. К тому же, в отличие уже от ранних частей иранской «Авесты», он едва ли затронут позднейшим переосмыслением и редактированием. Об обществе ариев «Ригведы» в связи с конкретным источниковым материалом см.: Елизаренкова 1989. С. 452–457.

⁴¹⁷ Иванов — Топоров 1974. С. 73–74; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 751–752; Трубаев 2003. С. 401; Мейе 2001. С. 397; Селищев 1941. С. 12; Вступ 1966. С. 520; Общая лексика 1989. С. 284–294; Derksen 2008. Р. 524. Первое упоминание славянского титула «владыка» в иностранном источнике относится к VII в. н.э. (Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1995. Т. 2. С. 395. Прим. 65). Таким образом, он не является калькой с греческого *δεσποτὶς* и появился не в церковнославянском языке (как полагал, кажется, М. Фасмер — Фасмер 1986. Т. 1. С. 327). О царской власти, функциях и титулатуре царя у индоевропейцев см. также: Бенвенист 1995. С. 249–298.

⁴¹⁸ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 776–777.

⁴¹⁹ Об особенностях развития института соправительства в первобытном обществе см.: Алексеев С.В. Зарождение института соправительства // Очерки по истории княжеской власти и соправительства на Руси. М., 1995. С. 5–8.

⁴²⁰ См.: Иванов — Топоров 1974. С. 74; Derksen 2008. Р. 526.

⁴²¹ См.: Фрэзер 1922; Пропп 1996. С. 36–46, 303–341; История первобытного общества. Т. 3. С. 421–425.

⁴²² Trautmann 1923. S. 332 (приводится в сравнение литовское *vadas*). Теория об особом значении слова «вождь» как титула (см.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 82; Трубаев 2003. С. 13; Супрун 1993. С. 48) основана на упоминании имени «короля» Боза у Иордана. Но такое толкование этого имени совсем обяза-

тельно, а с принятием Буса из «Слова о полку Игореве» как тождественного «Бозу» Иордана оказывается невероятным. В «историческую» эпоху такого употребления слова «вождь» не было, и само слово, стоит заметить, известно не всем славянам.

⁴²³ Гамкредидзе — Иванов 1984. С. 834.

⁴²⁴ ЭССЯ. Вып. 2. С. 159–161; Вып. 3. С. 76 (случай с *Budimirъ / *Buddhimitra наименее очевиден, и значение имени не вполне ясно — «пробуждающий/ просветляющий мир(?)»; в санскритских текстах оно принадлежит Будде Майтрейе).

⁴²⁵ Kostrzewski 1958. S. 200–203; Кухаренко 1969. С. 94–95; Prahistoria 1979. S. 74.

⁴²⁶ См.: Гамкредидзе — Иванов 1984. С. 743–746. Это обстоятельство, кстати, свидетельствует против поисков протославян во вполне городищенских культурах балтославянского Поднепровья.

⁴²⁷ См.: Грюнберг А. А. Язык кати. М., 1980. С. 94; Йеттмар 1986. С. 39–44, 47–48, 95, 122–131, 155–161, 171, 174–175; Jones S. The Political Organization of the Kam Kafirs: A Preliminary Analysis. Copenhagen, 1967; Frembgen J. Religiöse Funktionsträger in Nuristan. Sankt Augustin, 1983; Chochan 1989. P. 76–79, 128–136; Klimburg 1999. P. 73–76, 160–167; Barrington 2006. P. 35–36, 49, 52–53, 89–91, 93–96. Разумеется, мы здесь акцентируем внимание на сходстве, а не на имевшихся различиях в социальном быте отдельных этносов Нуристана.

⁴²⁸ Об обоснованности подобных сопоставлений см., например: *Pstrusińska J.* Old Celtic cultures from the Hindukush perspective. Krakow, 1999.

⁴²⁹ См.: Габорио М. Непал и его жители. М., 1985.

⁴³⁰ См.: История первобытного общества. Т. 3. С. 237–242.

⁴³¹ Гамкредидзе — Иванов 1984. С. 787–789. Теорию троичного социального деления индоевропейского общества подробно разработал и обосновал Ж. Дюмезиль (*Dumezil G.* Flamen — Brahman. Paris, 1929; *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986). См. также: Бенвенист 1995. С. 187–195. Время и причины складывания приниженного положения ремесленников (обычно металлургов) в различных первобытных обществах — предмет дискуссии. Ряд ученых, на основе изучения прежде всего африканских материалов, рисуют следующую картину. Первоначально металлургия повсеместно являлась занятием престижным, в силу чего была полностью или частично монополизирована знатью. Затем, по мере роста потребности в металлических орудиях и углубления общественного расслоения, знать во многих случаях отказывается от занятий металлургией, передоверяя ее низшим социальным слоям. Именно тогда возникают касты металлургов из числа зависимых иноплеменников и пр. (История первобытного общества 1988. С. 82–95). Эта картина, вполне возможно, корректная с африканистской точки зрения, рассыпается, однако, при первой же проверке на индоевропейском материале. У нуристанцев, не имевших знати в собственном смысле слова вообще, наи-

более архаичного из индоевропейских народов, кузнецы и другие ремесленники оставались презируемой «кастой» (Йеттмар 1986. С. 35–36, 156). При этом у ведических ариев (Елизаренкова 1989. С. 454–455) и части горных дардов (Йеттмар 1986. С. 237, 247) нового времени отношение к ремесленникам уже иное, их общественный статус скорее нейтральный, хотя и отграниченный от знати, а грани между занятиями ремеслом и сельским хозяйством нет. Наконец, у индоевропейских народов на пороге государственности, в том числе и арийских (осетины, памирцы), мы видим высокое уважение к ремеслу металлурга, зачастую приближающее его к статусу уже вполне развитой здесь знати. В раннегосударственных обществах германцев и кельтов кузнецы (или кто-то из них) нередко входили уже в нее. Итак, на индоевропейском материале мы наблюдаем ситуацию прямо противоположную постулируемой выше.

⁴³² См.: Грюнберг 1980. С. 90–91, 94; Йеттмар 1986. С. 35–36, 38–41, 47–48, 95, 122–131, 155–156, 159–160, 174–175; Jones 1967. P. 39–44; Jones S. *Men of Influence in Nuristan*. London; New York, 1974; Edelberg L., Jones S. *Nuristan*. Graz, 1979. P. 44–49; Chochan 1989. P. 20–34, 76–79, 126; Klimburg 1999. P. 61–73, 77–90, 101–138.

⁴³³ См.: Йеттмар 1986. С. 237–238.

⁴³⁴ См.: Йеттмар 1986. С. 247.

⁴³⁵ Елизаренкова 1989. С. 452–455.

⁴³⁶ История первобытного общества. Т. 3. С. 93.

⁴³⁷ См., например: Этнография и мифология осетин. Владикавказ, 1994. С. 81–83.

⁴³⁸ См.: Петрухин В. Я. Кузнец // Славянская мифология. М., 1995.

⁴³⁹ См. об этом мифе: Bray D. *The end of mythology: Hesiod's Theogony and the Indo-European myth of the final battle* // *The Journal of Indo-European Studies*. 2000. 28 (3–4). P. 359–371. На русском языке сводка по вариантам (исключительно индоевропейским, с опорой на работу Д. Брея) дана в указателе Ю.Е. Березкина: мотив С36 («Последняя битва»). Мотив зафиксирован у индоиранцев, германцев, кельтов, греков, армян, римлян — т.е. практически во всех основных индоевропейских группах, кроме балтославян. Можно было бы возразить, что славянский эпос знает перенесенные на былинных героев в историко-эпическую реальность версии «последней битвы» (Косовская битва в южнославянском эпосе, «Камское побоище» в русских былинах и Куликовская битва в средневековой «Задонщине»). Однако нельзя не отметить и то обстоятельство, что эти версии тесно связаны с историческими событиями не ранее XIII–XIV вв., укоренены в соответствующей реальности. Сходство их (см.: Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982. С. 134–201) может объясняться, как у С. Н. Азбелева, межславянскими заимствованиями либо же общим восточно-южнославянским заимствованием из иранских версий «последней битвы», восходящим к IV–VI вв. В любом случае

в западнославянской и балтской традиции подобные сюжеты совершенно неизвестны.

⁴⁴⁰ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 740; ЭССЯ. Вып. 7. С. 196–197; Вып. 16. С. 111–113.

⁴⁴¹ ЭССЯ. Вып. 11. С. 200–201.

⁴⁴² Praehistoria 1979. S. 281. Картина древней торговли в целом достоверно отражена у Плиния Старшего, ссылающегося на древнегреческих авторов (см.: Plin. Hist. Nat. XXXVII. 35–46). Он рисует картину поставки янтаря с севера в долину По, к устью Адриатики и в Грецию. В то же время Плиний отчетливо смешивает североморские места добычи («Стеклянный остров» между Британией и Ютландией (Plin. Hist. Nat. IV. 97, 103) — германскую Глессарию, кельтский Абал/Аваллон — об «Острове яблок» как еще и «Стеклянном» см.: Шкунаев С. В. Авалон // МНМ 1. С. 23) с «Австравией», то есть восточными от Германии землями, берегами Балтики, обследованными во времена самого Плиния посланцем Нерона. Сюда же Плиний отождествляет и некую «Балкию» (IV.95: Подосинов — Скржинская 2011. С. 176–177) — название, связанное, возможно, с балтийским *balt- «болото, стоячая вода, гафф» и обозначавшее Гданьский или Куршский залив. Под «островом» же Балкия его греческие источники имели в виду, надо думать, Скандинавию (Плиний упоминает ее и под нынешним ее именем — IV.96: Подосинов — Скржинская 2011. С. 178–179) — но могли и Пруссию либо Восточную Прибалтику в целом. Парадоксальным образом Плиниева *Balcia* дала в позднейшей науке имя Балтийскому морю и далее балтийским языкам (см.: Балтийские языки 2007. С. 30). Связана путаница в определении янтарных мест с отсутствием у Плиния четких представлений о Ютландии («Кимврском мысе») и вообще географии Северной Европы. Достаточно отметить, что междуречье Вислы и Одры Плиний считал островом (Свод I. С. 30–31 — определение этого «острова» комментатором как «мифического» в то же время представляется излишним, как и в целом скепсис по отношению к оригинальным сведениям Плиния).

Некоторое удивление может вызывать отсутствие собственного названия янтаря в праславянском языке (русское «янтарь» обычно рассматривается, как и польское *bursztyn*, в качестве заимствования). Однако славяне покинули Поморье к концу античной эпохи и возвращались туда уже позднее, узнавая о янтаре заново от балтов. С другой стороны, в самом балтийском названии янтаря (источнике русского и ряда других славянских — Лаучюте 1978. С. 26) могут видеть заимствование из финикийского, что указывает на парадоксальность судеб подобных терминов. Ср. к тому же русско-церковнославянское «прудъ» — совершенно оригинальное название янтаря с предположительным значением «горячий, нагретый камень» (Фасмер 1986. Т. 3. С. 388). Наконец, имеется и версия о праславянском происхождении самого слова «янтарь» и заимствовании его в литовском из русского, хотя сам выдвинувший идею О. Н. Трубачев признавал: «На русской почве... это слово столь же темно эти-

мологически, как и на балтийской почве» (Фасмер 1987. Т. 4. С. 861) — и допускал восточное, индоарийское заимствование. При этом он ссылаясь на местонахождения янтаря в Поднепровье, более близкие, по его мысли, славянам и балтам, «не вдруг покинувшим Верхнее Поднепровье» (Трубачев 1999. С. 125–135). Но ведь, по его же мнению, «нет достаточных оснований... искать ранний ареал славян к северу от Припяти» (Трубачев 2003. С. 22)?

⁴⁴³ Kostrzewski 1966. S. 64, 67; Кухаренко 1969. С. 94–96; Prahistoria 1979. S. 78, 80.

⁴⁴⁴ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 747, 752–754; ЭССЯ. Вып. 4. С. 188–197; Вып. 6. С. 71; Вып. 7. С. 67–68; Вып. 13. С. 74–75; Вып. 18. С. 171–172, 178–181; Вып. 19. С. 55–57; SP. Т. 2. С. 339–340, 346–348, 353–358; Аникин 1998. С. 171–173; Трубачев 2003. С. 205 (где лингвистические данные о меновой торговле служат, как думается, не вполне основательным аргументом против «воинственности» древних индоевропейцев).

⁴⁴⁵ ЭССЯ. Вып. 3. С. 182; SP. Т. 2. С. 76–77.

⁴⁴⁶ См. об этом: История первобытного общества. Т. 3. С. 103–115.

⁴⁴⁷ ЭССЯ. Вып. 7. С. 61–62 (точное соответствие родственному латинскому *hospitus*).

⁴⁴⁸ Балто-славянское слово с германскими параллелями. См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 755; Общая лексика 1989. С. 43–81 (здесь доказывается дославянская древность военного значения слова; то же — Аникин 1998. С. 255–260); ЭССЯ. Вып. 5. С. 131–132.

⁴⁴⁹ ЭССЯ. Вып. 21. С. 176–178.

⁴⁵⁰ Kostrzewski 1958. S. 109–110; Kostrzewski 1966. S. 68–69; *Luka L. J. Kultura wschodniopomorska na Pomorzu*. Wrocław, 1966. S. 20–21, 137, 261, 381, 388, 398; Кухаренко 1969. С. 94, 95; Prahistoria 1979. S. 78.

⁴⁵¹ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 748.

⁴⁵² ЭССЯ. Вып. 22. С. 193–194.

⁴⁵³ Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 808. Ср.: ЭССЯ. Вып. 5. С. 179–180. Есть, впрочем, сомнительная версия о германском заимствовании (Derksen 2008. P. 129–130).

⁴⁵⁴ Prahistoria 1979. S. 299–300.

⁴⁵⁵ Prahistoria 1979. S. 79, 303–306, 319.

⁴⁵⁶ Судя по развитию родственного слова в балтийских языках: ЭССЯ. Вып. 18. С. 44–45.

⁴⁵⁷ См.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 746–747.

⁴⁵⁸ Трубачев 2003. С. 178–182, 230–231.

⁴⁵⁹ См.: Супрун 1993. С. 48. Само слово «чужой», впрочем, может являться поздним германским заимствованием (Golab 1992. P. 375).

⁴⁶⁰ Термин в этом смысле, кажется, славяно-германский или балто-славяно-германский — см.: Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 755; Общая лексика 1989. С. 43–81; Аникин 1998. С. 259.

⁴⁶¹ О дискуссиях вокруг названия см.: *Praehistoria* 1979. S. 147 — где предпочтение отдается «вейхеровско-кромешинской культуре». То же: *Nessel* 1980. S. 312. Ранние авторы говорили о «восточнопоморской культуре» (*Luka* 1966; *Kostrzewski* 1966. S. 83–96). В позднейших работах, как правило, употребляется термин «поморская» (*Pradzieje* 1989. S. 570 etc.; *Kaczanowski — Kozłowski* 1998. S. 183–186; *Археологія* 1999. С. 75–85; *Седов* 2002. С. 64 след.). Хронологические рамки культуры также активно дискутировались, особенно нижняя ее граница. Еще в 60-х гг. возникновение культуры в основном датировалось концом VII — началом VI в. до н.э. (*Kostrzewski* 1958. S. 205–218; *Kostrzewski* 1966. S. 83–89; *Кухаренко* 1969. С. 97). Была, однако, и иная точка зрения, относившая становление культуры еще к VIII–VII вв. до н.э. (*Luka* 1966). Позднее период VII–VI вв. до н.э. стал рассматриваться как переходный от восточнопоморской группы к поморской культуре, хотя другие исследователи продолжали в нем видеть поздний этап истории восточнопоморской группы (*Praehistoria* 1979. S. 147–150). В последнее время он все же рассматривается как первая («великовейская», по названию одного из могильников; см. о нем: *Luka* 1966. S. 417–418) фаза собственно поморской культуры, период ее становления и датируется ок. 700/650–550 гг. до н.э. (*Kaczanowski — Kozłowski* 1998. S. 183; *Археологія* 1999. С. 82).

⁴⁶² Славянские языки. М., 2005. С. 15–16, 21–23.

⁴⁶³ *Praehistoria* 1979. S. 147–150, 165, 316, 319; *Pradzieje* 1989. S. 576; *Археологія* 1999. С. 84.

⁴⁶⁴ *Praehistoria* 1979: S. 165, 166.

⁴⁶⁵ Почти все исследователи относят появление лицевых урн к возникновению поморской культуры, считают их характерной чертой этого этапа и самой культуры. См.: *La Baume* 1963; *Гимбутас* 2004. С. 79–80; *Kostrzewski* 1966. S. 84–86; *Кухаренко* 1969. С. 98; *Praehistoria* 1979. S. 147–150, 155–158, 316–318; *Pradzieje* 1989. С. 576–577 (допускается даже местное происхождение лицевых урн); *Kaczanowski — Kozłowski* 1998. S. 184; *Археологія* 1999. С. 83; *Лебедев* 2005. С. 112–113. Иная точка зрения у В.В. Седова, который полагал, что уже в середине VI в. до н.э. «миграция населения поморской культуры на юг была обусловлена вторжением в их земли носителей культуры лицевых урн» (*Седов* 2002. С. 69).

⁴⁶⁶ *Plin. Hist. Nat.* III. 20.133. Ретский алфавит является вариантом этрусского (см.: *Schumacher* S. Die rätischen Inschriften. Innsbruck, 2004).

⁴⁶⁷ См.: *Гимбутас* 2004. С. 79–80; *Praehistoria* 1979. S. 157, 165–167, 319, 331–332; *Седов* 2002. С. 69; *Лебедев* 2005. С. 112–113. С учетом давней истории лицевых урн в средиземноморском бассейне и уникальности этой традиции говорить о самостоятельном развитии в Поморье (ср.: *Pradzieje* 1989. S. 576–577) едва ли корректно.

⁴⁶⁸ Весьма любопытно в этой связи наблюдение Г.С. Лебедева: «Нельзя не заметить, что распространение “идеи лицевых урн”... словно прокладыва-

ет с юга на север, за полтысячелетия разведывая для следующих поколений, маршруты странствований тевтонов и кимбров. Первопроходцы этих путей в Северную и Среднюю Европу дали неясные, но действенные импульсы консолидации населения формирующегося “Барбарикума”» (Лебедев 2005. С. 113).

⁴⁶⁹ См.: Prahistoria 1979. S. 158, 167; Die Bronze- und die vorrömische Eisenzeit im Mittel- und Saale-Gebiet. Weissbach, 1997; Kaczanowski — Kozłowski 1998. S. 183; Лебедев 2005. С. 113.

⁴⁷⁰ Prahistoria 1979. S. 332.

⁴⁷¹ См.: Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 20, 109–110 (прозаический перевод соответствующего фрагмента Пифийской оды см.: Вестник древней истории. 1947. № 1. С. 310); Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 94–97; Геродот 1982. С. 104–107, 114–117; Эллинские поэты. М., 1999. С. 121. См. также: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 402–423.

⁴⁷² Гамкрелидзе — Иванов. С. 666, 677–678.

⁴⁷³ Впрочем, догадки в науке делались даже на грани признания славянского или балтийского происхождения культа если не Аполлона, то его матери Лето-Латоны. См., например, мнение Б.А. Рыбакова: Рыбаков 1994. С. 362–366, 409–417.

⁴⁷⁴ См.: Prahistoria 1979. S. 157–158, 166–167; Pradzieje 1989. S. 576–577; Седов 2002. С. 69; Лебедев 2005. С. 113.

⁴⁷⁵ Prahistoria 1979. S. 147–150, 165–166; Археалогія 1999. С. 82; Лебедев 2005. С. 113–114.

⁴⁷⁶ ЭССЯ. Вып. 26. С. 65. Впрочем, если вспомнить о физическом родстве сардинцев с «трипольцами», перед нами вполне может быть уникальный отголосок языка последних.

⁴⁷⁷ ЭССЯ. Вып. 20. С. 79–81.

⁴⁷⁸ Prahistoria 1979. S. 157, 160. Преобладает мнение о появлении лицевых урн в более позднее время, чем домковых (Гимбутас 2004. С. 79; Kostrzewski 1966. S. 77–78, 84; Kaczanowski — Kozłowski 1998. S. 183–184). Но есть и иная точка зрения (см.: Prahistoria 1979. S. 167–168, 316–317, 332; Pradzieje 1979. S. 576–577; Археалогія 1999. С. 82).

⁴⁷⁹ Кухаренко 1969. С. 97–98; Prahistoria 1979. S. 165, 316–317, 319, 327–332.

⁴⁸⁰ Prahistoria 1979. S. 157, 165; Pradzieje 1989. S. 579.

⁴⁸¹ Prahistoria 1979. S. 156.

⁴⁸² Prahistoria 1979. S. 150.

⁴⁸³ См.: Prahistoria 1979. С. 316, 318, 329; Лебедев 2005. С. 112–113.

⁴⁸⁴ Prahistoria 1979. S. 161.

⁴⁸⁵ См.: Prahistoria 1979. S. 255.

⁴⁸⁶ Luka 1966. S. 114; Prahistoria 1979. S. 151, 160.

⁴⁸⁷ Kostrzewski 1958. S. 205–214; Kostrzewski 1966. S. 76–78; Prahistoria 1979. S. 160, 165. Ср.: Кухаренко 1969. С. 97–98.

⁴⁸⁸ Kostrzewski 1958. S. 214–216; Kostrzewski 1966. S. 78–80; Prahistoria 1979. S. 161, 165, 167, 319.

⁴⁸⁹ Prahistoria 1979. S. 161, 163, 316; Археология 1990. С. 164–165.

⁴⁹⁰ Prahistoria 1979. S. 161, 316, 329; Лебедев 2005. С. 112–113.

⁴⁹¹ Prahistoria 1979. S. 165–167; Pradzieje 1989. S. 579.

⁴⁹² Prahistoria 1979. S. 317–318.

⁴⁹³ Prahistoria 1979. S. 331. Ср. анализ близких мотивов в русской народной вышивке, которые Б. А. Рыбаков ставил в контекст своей теории культа Рожаниц как в оленьем/лосином обличье: Рыбаков 1994. С. 475–480 и далее. См. также: Маслова 1978. С. 162–163.

⁴⁹⁴ Prahistoria 1979. S. 327, 329.

⁴⁹⁵ Prahistoria 1979. S. 334, 341.

⁴⁹⁶ Prahistoria 1979. S. 316–318.

⁴⁹⁷ Luka 1966. S. 30, 76, 205, 234, 236, 260, 280, 367, 460–539; Kostrzewski 1966. S. 85–86; Prahistoria 1979. S. 152, 160–161, 316–319, 327–341; Hensel 1980. S. 338, 340; Malinowski 1985. S. 340.

⁴⁹⁸ Впрочем, В. Хенсель видел здесь изображение колесничного божества, сопоставляя с кельтским Таранисом (Hensel 1980. S. 338).

⁴⁹⁹ Luka 1966. S. 15–451 (полный на середину 1960-х гг. каталог памятников поморской культуры Гданьского Поморья, в основном могильников и отдельных погребений); Kostrzewski 1966. S. 76; Prahistoria 1979. S. 153, 155–156. Специально погребальному обряду «поморцев» посвящена монография: *Malinowski T. Obrzadek pogrzebowy ludnosci kultury pomorskiej*. Wrocław, 1969.

⁵⁰⁰ См.: Prahistoria 1979. S. 153, 155, 157, 160, 337; Hensel 1980. S. 339, 347–351; Malinowski 1985. S. 349–350.

⁵⁰¹ Prahistoria 1979. S. 20–22; Неолит Северной Евразии. М., 1996. С. 11.

⁵⁰² См.: Prahistoria 1979. S. 22–23, 253; Pradzieje 1989. S. 572.

⁵⁰³ ЭССЯ. Вып. 8. С. 57–58 (вне его «голод» и «холод» стали бы омонимами).

⁵⁰⁴ Ср. значения производных и синонимов: ЭССЯ. Вып. 20. С. 10–14; там же этимологические объяснения.

⁵⁰⁵ Prahistoria 1979. S. 74, 153; Pradzieje 1989. S. 578. –

⁵⁰⁶ Сводку археологических данных о скифах в Северном Причерноморье см.: Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989. С. 9–146. Основные письменные источники: Геродот 1982; *Латышев В. В.* Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе. Т. 1–2. СПб., 1893–1906; Скифы. М., 1992; Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. Т. 1. Античные источники. М., 2009. Наш обобщенный обзор скифской истории в кн.: Алексеев — Инков 2010.

⁵⁰⁷ См.: Степи 1989. С. 87–88.

- ⁵⁰⁸ См.: Степи 1989. С. 88–91.
- ⁵⁰⁹ Кухаренко 1969. С. 99; Степи 1989. С. 91; Седов 2002. С. 66.
- ⁵¹⁰ См.: Седов 2002. С. 66.
- ⁵¹¹ Кухаренко 1969. С. 99; Седов 2002. С. 66–67.
- ⁵¹² *Praehistoria* 1979. S. 152, 165, 254; *Pradzieje* 1989. S. 570–573.
- ⁵¹³ *Pradzieje* 1989. S. 572–573.
- ⁵¹⁴ *Praehistoria* 1979. S. 255.
- ⁵¹⁵ *Praehistoria* 1979. S. 152; Malinowski 1985. S. 246; *Pradzieje* 1989. S. 573.
- ⁵¹⁶ Кухаренко 1969. С. 100; *Praehistoria* 1979. S. 152, 165; Седов 2002. С. 69–70.
- ⁵¹⁷ См.: *Praehistoria* 1979. S. 122.
- ⁵¹⁸ Кухаренко 1969. С. 95; *Praehistoria* 1979. S. 122, 150; *Pradzieje* 1989. S. 577–578. О западнопоморской группе в поздний период ее существования см. также: *Kostrzewski* 1958. S. 171–187; *Kostrzewski* 1966. S. 71–76.
- ⁵¹⁹ ЭССЯ. Вып. 7. С. 175–177, 197–198; Вып. 8. С. 76–77; Вып. 11. С. 211–212; Вып. 26. С. 91–92. На раннее (скифское, а не сармато-аланское) происхождение заимствований указывает, помимо прочего, их распространение. Некоторые отмечены в основном в западных славянских языках (*gъrapъ, *obačiti) либо наоборот — распространены повсеместно (*gъna, *xъmьlь, *xorna, *kotъ/*kотьс). Более спорно часто упоминаемое в этой связи (Вступ 1966. С. 530; *The Slavonic Language* 2002. P. 110) слово «собака». См.: Фасмер 1986. Т. 3. С. 702–703 (М. Фасмер считал иранским, но О.Н. Трубачев предположил более позднее тюркское заимствование); Бернштейн 1961. С. 92–93 (тюркское); Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 590 (допускаются обе версии). Сомнительны и некоторые другие «скифские» заимствования в праславянский (см. перечисление — *The Slavonic Languages* 2002. P. 109–110). Слово *gatati «гадать», вероятно, связано с исконно славянским синонимом *gadati и схожим арийским словам скорее родственно (ЭССЯ. Вып. 6. С. 105; *Derksen* 2008. P. 161; иначе — Аникин 1998. С. 372–374). Еще менее возможное заимствование из иранского — славянское *ašešъ «ящер». Это то ли славянское образование со смыслом «роющий норы» (ЭССЯ. Вып. 1. С. 87–89; *SP*. Т. 1. S. 161–162), то ли балтославянское слово вероятного неиндоевропейского происхождения, с греческими соответствиями (*Derksen* 2008. P. 30; ср. также: Аникин 1998. С. 21). Чрезвычайно обширный список предполагаемых иранизмов в праславянском дает З. Голомб, справедливо ставя многие из них под сомнение (*Golab* 1992. P. 313–323).
- ⁵²⁰ См.: Фасмер 1986. Т. 3. С. 435–436; Супрун 1989. С. 150; Супрун 1993. С. 50; *The Slavonic Languages* 2002. P. 110. Иначе: Трубачев 2003. С. 190 — где «рай» связывался с «река» и толковался как «заречный (загробный мир)». Однако значение «загробный мир» (вопреки Л. Нидерле — Нидерле 2001. С. 300) явно не являлось первичным для «рай». Это слово было использовано для перевода греческого библейского *παράδεισος* «сад, Рай». Причем в Библии и христианском богословии (что, разумеется, переводчики библейских текстов на славянский хорошо знали) «Рай» — вовсе не «загробный мир» как таковой,

тем паче не ассоциирующийся с языческим миром мертвых. Эдем был создан Богом для жизни первых людей и будет возвращен для вечной жизни воскресшим праведникам в конце времен. Сведение Рая к небесным (не «заречным») в любом случае — см. ниже) обителям праведных душ, конечно, возможно для современного даже образованного гуманитария, но не для средневекового богослова. Таким образом, если название языческого мира усопших «навей» было бы использовано для обозначения библейского Рая, такое использование следовало бы признать неудачным. Никакие ссылки на фольклорные тексты о «купании в раю» и «райских потоках» ничего не поправляют, поскольку во втором, как минимум, случае речь идет о вполне библейском, а не языческом образе. В греческом библейском, напомним, языческое название «заречного» царства мертвых («Аид, ад») употребляется совсем в ином смысле. С другой стороны, В. В. Иванов и В. Н. Топоров (1974. С. 246–249) предполагали для *гаъ исходное значение «мировое древо», считая его более древним, чем значения родственных индоиранских слов «богатство».

⁵²¹ Мейе 2001. С. 406; Бернштейн 1961. С. 92; Вступ 1966. С. 530; *The Slavic Language* 2002. Р. 110.

⁵²² ЭССЯ. Вып. 8. С. 141–145. Ср.: Вступ 1966. С. 503 (из восточного индоевропейского языка?).

⁵²³ Pradziejе 1989. S. 581. О куштановицкой группе см.: Степи 1989. С. 88, 91.

⁵²⁴ ЭССЯ. Вып. 10. С. 93–98; ср. еще наличие праславянского производного того же значения *kobylica (Там же. С. 98–99).

⁵²⁵ Kostrzewski 1966. S. 83–84; Кухаренко 1969. С. 97; *Prahistoria* 1979. S. 150, 253–255.

⁵²⁶ *Prahistoria* 1979. S. 256, 295; Hensel 1980. S. 338–339.

⁵²⁷ *Prahistoria* 1979. S. 253–254.

⁵²⁸ Кухаренко 1969. С. 97; *Prahistoria* 1979. S. 21, 152, 254–256.

⁵²⁹ *Prahistoria* 1979. S. 152, 263, 254.

⁵³⁰ *Prahistoria* 1979. S. 152, 161, 316.

⁵³¹ Kostrzewski 1966. S. 89; Luka 1966. S. 27, 80–81, 107–108, 152, 158, 173, 194, 239, 292–293, 358–359, 369, 405–406; Кухаренко 1969. С. 97; *Prahistoria* 1979. S. 152–153, 253–256; Malinowski 1985. S. 245–246.

⁵³² *Prahistoria* 1979. S. 255.

⁵³³ *Prahistoria* 1979. S. 152, 256.

⁵³⁴ Luka 1966. S. 31, 33, 52, 65, 87–88, 95, 134–136, 146, 165, 169 etc.

⁵³⁵ Кухаренко 1969. С. 97; *Prahistoria* 1979. S. 152.

⁵³⁶ См.: *Prahistoria* 1979. S. 155, 157, 255–256, 295.

⁵³⁷ Kostrzewski 1966. S. 86–87; Кухаренко 1969. С. 97–98; *Prahistoria* 1979. S. 158, 160–161.

⁵³⁸ Kostrzewski 1966. S. 84–86; *Prahistoria* 1979. S. 157–158, 161, 317, 319, 331; Malinowski 1985. S. 340, 345–346, 360–362.

⁵³⁹ Kostrzewski 1966. S. 86–87; Luka 1966. S. 460–539; Prahistoria 1979. S. 157–158, 161.

⁵⁴⁰ Prahistoria 1979. S. 164, 319.

⁵⁴¹ Kostrzewski 1966. S. 87–89; Prahistoria 1979. S. 158, 163–164.

⁵⁴² Kostrzewski 1966. S. 87–88; Кухаренко 1969. С. 98; Prahistoria 1979. S. 160, 163, 165, 316, 319; Malinowski 1985. S. 314.

⁵⁴³ Кухаренко 1969. С. 98; Prahistoria 1979. S. 158–159, 161, 163–165; Malinowski 1985. S. 312–313.

⁵⁴⁴ Kostrzewski 1966. S. 89; Prahistoria 1979. S. 164.

⁵⁴⁵ Prahistoria 1979. S. 160, 161, 163, 319.

⁵⁴⁶ Prahistoria 1979. S. 164–165, 167–168; Malinowski 1985. S. 295–300.

⁵⁴⁷ Prahistoria 1979. S. 165.

⁵⁴⁸ Prahistoria 1979. S. 164, 166–167.

⁵⁴⁹ ЭССЯ. Вып. 18. С. 144–146 (гипотеза о греческом посредстве); Супрун 1989. С. 150 (допускается иранское заимствование). Есть иные точки зрения, например: Вступ 1966. С. 503 (заимствование из неиндоевропейского языка).

⁵⁵⁰ См.: Luka 1966; Kostrzewski 1966. S. 84; Malinowski 1969; Кухаренко 1969. С. 97–98; Prahistoria 1979. S. 153–160; Археология 1999. С. 79; Malinowski 1985. S. 348–355.

⁵⁵¹ Prahistoria 1979. S. 319.

⁵⁵² Prahistoria 1979. S. 256.

⁵⁵³ См.: Йеттмар 1986. С. 137–138.

⁵⁵⁴ Последнее значение воссоздается с очевидностью на основе северорусских преданий: Криничная 1987. С. 97–109. «Паном» именует польский хронист Богухвал родоначальника славян (Великая хроника о Польше, Руси и их соседях. М., 1987. С. 52).

⁵⁵⁵ Luka 1966. S. 223.

⁵⁵⁶ Prahistoria 1979. S. 152.

⁵⁵⁷ Kostrzewski 1966. S. 90–91; Кухаренко 1969. С. 97; Prahistoria 1979. S. 150, 254; Археология 1999. С. 82.

⁵⁵⁸ Prahistoria 1979. S. 171, 255.

⁵⁵⁹ См.: Kostrzewski 1966. S. 91; Кухаренко 1969. С. 98; Prahistoria 1979. S. 161, 164, 317, 319; Malinowski 1985. S. 284–285, 300, 348–349, 360.

⁵⁶⁰ Prahistoria 1979. S. 165–166; Malinowski 1985. S. 300.

⁵⁶¹ Prahistoria 1979. S. 152, 164–166; Malinowski 1985. S. 301–302; Седов 2002. С. 77–78.

⁵⁶² Prahistoria 1979. S. 152, 164; Malinowski 1985. S. 301–302; Археология 1999. С. 84.

⁵⁶³ Malinowski 1985. S. 300–301, 314.

⁵⁶⁴ Kostrzewski 1966. S. 93; Кухаренко 1969. С. 100; Prahistoria 1979. S. 169–171, 178; Седов 2002. С. 70–74.

⁵⁶⁵ См.: *Praehistoria* 1979. S. 169–170; Археология 1990. С. 167; Археология 1999. С. 82; Седов 2002. С. 70.

⁵⁶⁶ *Praehistoria* 1979. S. 150, 254–255.

⁵⁶⁷ *Praehistoria* 1979. S. 153, 170.

⁵⁶⁸ См.: *Praehistoria* 1979. S. 169–1712.

⁵⁶⁹ *Praehistoria* 1979. S. 157, 161.

⁵⁷⁰ Точка зрения, в первую очередь, В.В. Седова (Седов 1979. С. 43–51; Седов 2002. С. 74–78) и И.П. Русановой (*Русанова И. П.* Компоненты пшеворской культуры // Тезисы докладов советской делегации на V международном конгрессе славянской археологии. М., 1985; *Она же.* Этнический состав носителей пшеворской культуры // Раннеславянский мир. М., 1990). У более ранних польских исследователей (в том числе Т. Лер-Сплавинского — *Lebr-Splawinski T.* O pochodzeniu i praojczyźnie słowian. Poznań, 1946. S. 137–141) славянство культуры подклешевых погребений уже следует из славянства поморской. С другой стороны, по той же логике М. Гимбутас (Гимбутас 2004. С. 79–93) относит культуру подклешевых погребений балтам. Иных оснований, кроме допущения балтийства поморской культуры, для такого построения нет. Если в Поморье имеется хотя бы «балтоидная» гидронимия, то в зоне культуры подклешевых погребений, кроме Полесья, и таковая почти совершенно отсутствует. Единственное исключение представляют собственно балтийские гидронимы северной Мазовии (см.: Балтийские языки 2006. Карта 1), где западнобалтийские племена расселились в раннем средневековье. При принятии германского происхождения поморской культуры культура подклешевых погребений оказывается трудно идентифицируемой. Так, Г.С. Лебедев в связи с ней писал о «незавершенном этногенезе», о том, что «первоначальный германский его [“складывающегося народа”] компонент в “этническом состязании” был размыт местной этнокультурной основой», с которой предположительно ассоциировал этноним «венеты» (Лебедев 2005. С. 114). Решительнее позиция С.Р. Тохтасьева, допускающего пребывание неславянских венедов на Висле до VI в.(!) с последующей ассимиляцией славянами, ввиду чего название было перенесено на славян, что, между прочим, уже в первой половине VI в. фиксировано Кассиодором/Иорданом. При этом без ссылок на работы археологов (среди которых, как мы видим, есть весьма разные точки зрения) постулируется невозможность пребывания славян на Висле в I–IV вв. «с точки зрения археологии» (Тохтасьев 1998. С. 32). И «балтийская», и «германо-венетские» теории подразумевают складывание славянства только к востоку от Западного Буга. Причем, как правило (концепция М. Гимбутас — яркое исключение), складывание это датируется более поздним временем, чем видится по данным лингвистики. Если же все-таки учитывать хронологию языка, то в рамках подобных концептов с первыми носителями праславянского языка следует связывать милоградскую культуру и Геродотовых невров (обзор вполне логичных попыток в этом духе см.:

Popowska-Taborska 1991. S. 50). Тому можно найти некоторое основание в «балтоидной» или балтославянской гидронимии Полесья, аналогичной по духу поморской. Однако это, как уже говорилось, крайне маловероятно ввиду удаленности невра от достоверного германского ареала, бесспорного соседа древнейших славян, и заимствованного происхождения славянского «Днепр». Из предшествовавших милоградской культур балтославянской являлась сосницкая, давшая начало юхновской и днепро-двинской, первая из которых ведет от Геродотовых андрофагов к летописной голяди через галиндов Птолемея. Видеть славян в этих племенах нет никаких оснований, как и искать их предков в летто-литовской культуре штрихованной керамики. Полесье являлось периферией неврской территории, контактной зоной с «подклешевыми» племенами и позже оставалось зоной балто-славянских контактов. Этим можно объяснить здешнюю «балтоидную» (балтославянскую по сути) гидронимику. На основных же землях невра, судя по той же гидронимике (см.: *Топоров В. Н., Трубачев О. Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962), славянам предшествовали балты. При любых решениях линии происхождения раннесредневековых славянских культур сходятся только на культуре подклешевых погребений (Седов 2002. С. 74). Пражско-корчакская культура восходит к ней и через пшеворскую (и прешовскую), и, вероятно, через «протопражскую» (по линии зарубинецкой). Пеньковская — и через черняховскую (по линиям зарубинецкой и пшеворской), и через киевскую (по линии зарубинецкой). Суковско-дзедзицкая культура — через пшеворскую. В культуре длинных курганов можно искать как пшеворское, так и киевское наследие, но в обоих случаях присутствует генетическая связь с той же подклешевой. Это единственный достоверный общий предок всех четырех раннесредневековых археологических культур славян. Иные убедительные варианты отсутствуют.

⁵⁷¹ Praehistoria 1979. S. 153, 169–171, 254.

⁵⁷² Кухаренко 1969. С. 100; Praehistoria 1979. S. 150, 169; Археология 1990. С. 165–167; Давня історія України. Т. 2. Київ, 1999. С. 94; Археологія 1999. С. 78, 83–84; Седов 2002. С. 70–71, 127.

⁵⁷³ Археология 1990. С. 142, 151, 167; Археологія 1999. С. 84.

⁵⁷⁴ Кухаренко 1969. С. 98, 100; Praehistoria 1979. S. 150, 153, 170–171, 254; Седов 2002. С. 70, 78.

⁵⁷⁵ ЭССЯ. Вып. 1. С. 153–155; Вып. 3. С. 30; Вып. 10. С. 162–164; Вып. 21. С. 12. См. также: SP. T. 1. S. 191 (**ba* не рассматривается как заимствование), 380 (**brin* — вероятное заимствование из неизвестного субстратного языка). Распространение слов в основном подтверждает их древность: **ba* и **kolyba* представлены во всех основных диалектных группах праславянского языка, **brina* — общий западнославянский диалектизм, перешедший позднее и в южнославянские языки. **kolyba*, впрочем, может быть заимствованием и из греческого (Супрун 1989. С. 150). Некоторые сомнения внушает **тъскъ*, преимущественно южно-восточнославянское слово, к тому же обозначаю-

щее не слишком знакомую славянам реалию. Возможно, сюда же надо отнести и «центральноевропейское» название рыбы *когръ «карп» (ср.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 90–93).

⁵⁷⁶ Кухаренко 1969. С. 98; *Praehistoria* 1979. S. 147–150, 165; *Pradzieje* 1989. С. 581–582; *Археалогія* 1999. С. 82; Седов 2002. С. 77.

⁵⁷⁷ *Kostrzewski* 1966. S. 95–96; Кухаренко 1969. С. 104–105; *Praehistoria* 1979. S. 122, 165–166, 206–208; Седов 2002. С. 77–78.

⁵⁷⁸ Общую характеристику губинской группы см.: *Praehistoria ziem polskich*. Т. 5. Wrocław; Warszawa, 1981. S. 196–200. Отождествление губинской группы с ранними германскими бастарнами в целом не вызывает сомнений (*Praehistoria* 1981. S. 200; Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н.э. — начале I тысячелетия н.э. М., 1993. С. 95; Седов 2002. С. 135). Скиры впервые упоминаются в ольвийском «декрете Протогена» конца III в. до н.э. уже в северо-восточном Причерноморье вместе с «галатами» (*Латышев В. В. Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae*. Т. 1. СПб., 1916. С. 51–55; см. о датировке: *Виноградов Ю. Г. Политическая история Ольвийского полиса VII–I вв. до н.э. М., 1989. С. 180–183; сопоставление с археологическим материалом: Славяне и их соседи 1993. С. 83). Примерно к тому же времени или даже более раннему относит появление бастарнов на горизонте античного мира Помпей Трог (Prol. XXVIII: Марк Юниан Юстин. Эпитома сочинения Помпея Трога «*Historia Philippicae*». СПб., 2005. С. 244).*

⁵⁷⁹ *Malinowski* 1985. S. 354.

⁵⁸⁰ Кухаренко 1969. С. 100; *Praehistoria* 1979. S. 169–170; Седов 2002. С. 70–71.

⁵⁸¹ Кухаренко 1969. С. 103–104; *Praehistoria* 1979. S. 152, 209; Славяне и их соседи 1993. С. 82–83; *Археалогія* 1999. С. 84; Седов 2002. С. 79, 87–88.

⁵⁸² ЭССЯ. Вып. 18. С. 38–42 (из кельтского же источника заимствование и в германском). Иначе: Мейе 2001. С. 74; Супрун 1989. С. 150; *The Slavonic Languages* 2002. P. 110 (заимствование славянского слова из германского; то же — Бернштейн 1961. С. 97; возражения, помимо ЭССЯ, см.: *Derksen* 2008. P. 305); Вступ 1966. С. 503 (общее славяно-германское заимствование из неизвестного, возможно, кавказского языка). О находке в могильнике Варшава-Жеранка см.: Седов 2002. С. 88.

⁵⁸³ ЭССЯ. Вып. 10. С. 197–198 (отмечается также кельтское происхождение немецкого *Pferd*); Вып. 11. С. 8. Есть иные версии (*Derksen* 2008. P. 231–232 — допускается неиндоевропейское происхождение слова).

⁵⁸⁴ ЭССЯ. Вып. 11. С. 106–112; но ср. иную точку зрения, согласно которой это исконно славянское слово, восходящее к индоевропейскому обозначению «рогатого животного», «быка»: *Гамкрелидзе-Иванов* 1984. С. 566; *Derksen* 2008. P. 236; Вступ 1966. С. 525 (здесь — балтославянская инновация).

⁵⁸⁵ SP. Т. 1. S. 353–354, 365–366; ЭССЯ. Вып. 3. С. 15–16 («брага» здесь признается поздним русским заимствованием из тюркского, но в SP указано, помимо восточнославянских слов, лужицкое); Вступ 1966. С. 531; Супрун 1989. С. 150; Супрун 1993. С. 50.

⁵⁸⁶ ЭССЯ. Вып. 3. С. 121–122. Праславянский термин — впрочем, у болгар и македонцев отмечены только значения «скала, камень, бревно» и переносные вроде «болван». Но значения «бревно» и даже «болван (бесчувственный, тупоумный)» восходят именно к деревянным идолам как аналогам каменных.

⁵⁸⁷ См.: Вступ 1966. С. 531; Супрун 1989. С. 150; Супрун 1993. С. 50; The Slavonic Languages 2002. P. 110. Другие примеры заимствований (Ibid. P. 110; Бернштейн 1961. С. 94–95) гораздо сомнительнее. Так, **bagno* «болото» может оцениваться и как собственно славянское образование с индоевропейской основой (SP. Т. 1. S. 177–178; ЭССЯ. Вып. 1. С. 125–129), и как заимствование из неизвестного субстрата (Derksen 2008. P. 33); **(j)ama* «яма» — как слово с индоевропейскими параллелями (ЭССЯ. Вып. 1. С. 70–71) или «неясной» этимологией (Derksen 2008. P. 28), **korsta* «короста» — как производное от «кора» (ЭССЯ. Вып. 11. С. 93–95) или как слово с германскими параллелями, но не заимствование (Derksen 2008. P. 235–236); **těsto* «тесто» — как славяно-кельтская изоглосса и как заимствование (Вступ 1966. С. 521, 531). Именно такие неясности в этимологии часто и порождают (не всегда, наверное, несправедливо) поиск внешних источников, в данном случае кельтских.

⁵⁸⁸ Археология 1990. С. 167; Археология 1999. С. 85; Седов 2002. С. 77–78.

⁵⁸⁹ Трубачев 2003. С. 99 («правильная и едва ли не самая старая этимология»); см. еще: Там же. С. 93, 305; Славянские языки 2005. С. 12. Показательно и мнение критика: «безупречное с формальной точки зрения толкование» (Тохтасьев 1998. С. 31 — правда, почему-то автор считает «вопрос о семантике такого образования» оставшимся «без объяснения», тогда как именно семантически оно вполне объяснено тем же О.Н. Трубачевым). Этимология эта восходит еще к П. Шафарику. Она вполне резонна, поскольку исходит из единственно встречающегося в старейших славяноязычных памятниках написания — именно «словене». Так что средневековые же построения латинских западнославянских книжников о производстве от корня «слав» совершенно напрасно повторяются в популярной литературе. В лингвистике они отмечены, кажется, не позднее первой четверти XX в., хотя нельзя не заметить, что «слово» и «слава» родственны между собой. Другое дело — теория о происхождении названия «словене» от некоего гидронима или топонима. Она в разное время находила поддержку весьма авторитетных лингвистов и историков (Нидерле 2001. С. 37–38; Фасмер 1986. Т. 3. С. 664–666; Гимбутас 2003. С. 68–71), однако страдает отсутствием прочных доказательств. Единственное ее основание — весьма сомнительный посыл о том, «что славянский суффикс -ēn, -ēnin, -janin всегда указывает на принадлежность к определенной местности» (Нидерле 2001. С. 38; ср.: Трубачев О. Н. Из исследований по праславянскому

словообразованию: генезис модели на -ěpъnъ, -japъnъ // *Этимология-1980. М., 1982. С. 3–15*). Такой местности до сих пор не обнаружено, хотя предложений выдвигалось немалое количество. С другой стороны, В. В. Иванов и В. Н. Топоров (*Иванов В. В., Топоров В. Н. О древних славянских этнонимах // Славянские древности. Киев, 1980. С. 14–18*) выдвинули версию о первоначальной связи этнонима «словене» со словом «свобода (= слобода)». Лишь затем, по этой гипотезе, произошло переосмысление в связи со «словом». Этот интересный вариант существенно подрывается тем, что весь основан на Σοοοβήροι у Птолемея (Ptolem. Geogr. VI. 14.9: Свод I. С. 54–55), — племени, помещаемом на крайнем севере «Азиатской Сарматии», связь коего со славянами явно нуждается в доказательствах. К нему же некогда апеллировал К. Мошинский, толковавший, правда, «словен» как выходцев из «чистого поля», т. е. днепровской лесостепи или даже степи (Moszynski 1957. S. 138–148). В любом случае противопоставление «словенин — немец» слишком бросается в глаза, чтобы его игнорировать. Общий обзор мнений, высказанных до начала 1990-х гг. см.: Popowska-Taborska 1991. S. 58–62.

⁵⁹⁰ ЭССЯ. Вып. 25. С. 103–104.

⁵⁹¹ В процессе обособления южных славян (VI–VII вв. н. э.) участвовали как восточные, так и западные. Все южнославянские диалекты связаны с чешско-словацкими и особенно среднесловацкими. С другой стороны, сами среднесловацкие (ранее?) подверглись южно-восточнославянскому воздействию. Отдельные группы южнославянских диалектов, особенно болгарско-македонская и словенская, тоже испытали западнославянское влияние. Болгарско-македонские и словенские диалекты имели общие, в том числе совместные, черты с лехитскими (ныне польский и кашубский языки); кроме того, у них имелись свои особенные схождения со всеми западными. С другой стороны, в эти же века сближаются западные и восточные славянские диалекты, что особенно относится к северо-западным (сербо-лужицким и лехитским). Имеются общие черты у северо-западных и восточно-словацких, с одной стороны, и восточнославянских диалектов — с другой. Имеются также особые совпадения в псковско-новгородских диалектах с северо-западными и в кашубском и словинском языках с восточнославянскими (Славянские языки 2005. С. 18–20; см. еще о группировании славянских языков по словарному составу: Историческая типология 1986. С. 195–199). Исторически здесь отражаются движения славян с запада на восток и с востока на запад, выселения с запада на Балканский полуостров и на северо-восток, сближение славянских племен под властью Аварского каганата. С другой стороны, надо помнить и о регулярных контактах славянских племен — западных славян между собой и с юго-западными сородичами, восточных славян с западными в Южной Прибалтике и Дунайско-Карпатском регионе. «Полярными», «контрольными» языками, не имеющими как будто наносных общих черт, могли бы быть сочтены сербохорватский, с од-

ной стороны, и польский с кашубско-словинским и полабским — с другой. Но при этом и сербохорватский подвергся западному (чешско-словацкому) языковому воздействию. Таким образом, «общеславянский» словарный состав при формальном подходе отразит скорее реалии V–VII столетий нашей эры, чем последних веков до нашей эры. К праславянскому слою с определенной уверенностью можно относить лишь слова, отвечающие одному из четырех условий: 1) имеющие те или иные соответствия в других индоевропейских (с учетом того, что «диалектизмы» с балтскими соответствиями вполне могут быть заимствованиями из исчезнувших прабалтских диалектов Восточной Европы); 2) представленные в болгарском (и/или македонском), сербохорватском и словенском, с одной стороны, и во всех основных северных группах (лехитской, чешско-словацкой, восточнославянской), с другой; 3) имеющиеся в сербохорватском и лехитских языках, но отсутствующие в чешско-словацких; 4) наиболее ранние — «скифские», кельто-илирийские, некоторые германские — заимствования (впрочем, за редкими исключениями, они отвечают одному из трех предыдущих условий). При этом все критерии в частных случаях можно оспаривать. Скажем, ряд весьма поздних заимствований внешне попадает в категорию (2). Выразительна ситуация со словом «король», возникшим едва ли ранее IX в. н.э. — его широкое распространение даже не раз порождало в лингвистике альтернативные версии, вплоть до поиска индоевропейских параллелей (см.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 82–89 — подробное обоснование традиционной этимологии от имени Karl). Удачно об этом у А. Мейе: «Несомненно, славянское единство в VIII в. уже не существовало; но ощущение этого единства было настолько сильным, что слово, заимствованное некоторыми славянскими группами, перешло во все остальные, подвергаясь при этом фонетическим и морфологическим изменениям в каждом наречии в полном соответствии с древним образцом» (Мейе 2001. С. 6; ср. также: Селищев 1941. С. 15–16; Супрун 1993. С. 6–7). По отношению к скольким еще из «общеславянских» слов (и явлений) это положение может оказаться справедливым?

⁵⁹² Praehistoria 1979. S. 171, 253–255; Археология 1990. С. 165, 167; Археология 1999. С. 78, 79; Седов 2002. С. 70.

⁵⁹³ ЭССЯ. Вып. 13. С. 209–211; Вып. 14. С. 72–76; Вып. 15. С. 41–48; Вып. 25. С. 134–137, 227–231. Сюда же следует отнести еще несколько диалектных (в основном восточнославянских) слов с индоевропейскими параллелями: *aglǫjъ «тучный (о почве)» (ЭССЯ. Вып. 1. С. 53 — только в русских диалектах), *dorgъ «дёр, расчищенная земля» (ЭССЯ. Вып. 5. С. 79–80 — восточнославянское и сербохорватско-словенское) и уже упоминавшееся *ogmu «граница леса и пашни» (ЭССЯ. Вып. 32. С. 187–189 — помимо восточнославянских примеров, следы слова сохранились в лужицком и в сербохорватско-словенских). См. также: Общая лексика 1989. С. 148–160.

⁵⁹⁴ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 100–101.

⁵⁹⁵ См.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 220–221; Вып. 14. С. 184–187. Характерно количество праславянских производных от индоевропейского еще по происхождению (Derksen 2008. Р. 447–448) глагола *sě(ja)ti: *nasějati / *nasěvati (ЭССЯ. Вып. 23. С. 37–38, 42–43), *obsějati / *obsěvati (Вып. 29. С. 162–163, 166–167) и др. — с общим значением «засеять/засеивать (поле)».

⁵⁹⁶ Об археологических данных см.: Археологія 1999. С. 85; Седов 2002. С. 74. О распространенности и происхождении названий земледельческих культур и их производных см.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 144, 148–149; Вып. 4. С. 89–90; Вып. 6. С. 62–64; Вып. 7. С. 44–45; Вып. 10. С. 188–193; Вып. 11. С. 26–27; Вып. 17. С. 85–90, 142–145; Вып. 20. С. 247–249; Derksen 2008. Р. 384–385, 425, 431, 563. Общая лексика 1989. С. 203–211; Фасмер 1986. Т. 3. С. 378–379, 471; Т. 4. С. 495.

⁵⁹⁷ Археология 1990. С. 165; Седов 2002. С. 74.

⁵⁹⁸ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 97–98, 110–111, 122–123; Вып. 11. С. 12–13, 17–20; Вып. 14. С. 108–110; Вып. 20. С. 79–82; Вып. 32. С. 99, 104–109, 139–145; Derksen 2008. Р. 458. С обозначением пахоты ралом как разрезания, разрубания земли связан происхождением глагол *oriti «разрушать, разделять» (ЭССЯ. Вып. 32. С. 162–165).

⁵⁹⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 100; Вып. 11. С. 30–34; Вып. 26. С. 233–237; Вып. 27. С. 7–13.

⁶⁰⁰ См.: Derksen 2008. Р. 561; Фасмер 1986. Т. 3. С. 609–610. Ср. еще диалектное русское слово «черв» (праславянское *šьгъv) «серп» с балтийскими параллелями, обозначающими «топор» (ЭССЯ. Вып. 4. С. 171).

⁶⁰¹ Бернштейн С. Б. Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М., 1974. Т. 2. С. 161.

⁶⁰² См.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 133–136, 140–142, 151, 189–190. О балтославянском происхождении слова «сено» см.: Derksen 2008. Р. 446. Появление в восточной части балтославянского ареала глагола типа славянского *kositi, производного от названия орудия, вместо более раннего обозначения названия косыбы «рубить/сечь», предлагалось связывать с финно-угорским воздействием (Непокупный 1964. С. 130–134).

⁶⁰³ См.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 10–12, 20, 42–44; Общая лексика 1989. С. 232–238; Фасмер 1986. Т. 1. С. 314; Т. 3. С. 700.

⁶⁰⁴ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 173–175; Вып. 16. С. 39–43, 46–47 (*lopatica, *loratina — обозначения небольшой лопаты), 53–54; Вып. 18. С. 251–252; Вып. 28. С. 180–181; Вып. 31. С. 20–21; Вступ 1966. С. 514; Фасмер 1986. Т. 3. С. 227, 312, 316, 628.

⁶⁰⁵ Археология 1990. С. 165; Археологія 1999. С. 82.

⁶⁰⁶ См.: ЭССЯ. Вып. 18. С. 83, 89–94 (у слова *melnъ интересно отмеченное наряду с «рукоять жерновов» значение «мешалка», прямо восходящее к «пест»). Древним, возможно, является и имеющий балтийские параллели восточнославянский диалектизм *edme «годное в пищу зерно» (ЭССЯ. Вып. 6. С. 41–42). О слове «жернов» см.: Derksen 2008. Р. 566.

⁶⁰⁷ О слове *obzĩtъ см.: ЭССЯ. Вып. 31. С. 186–187. Оно отсутствует в болгарском и македонском, но наличествовало у предков болгар и македонцев, судя по производному — *obzĩtъкъ (Там же. С. 187–188).

⁶⁰⁸ ЭССЯ. Вып. 14. С. 249–252.

⁶⁰⁹ См.: Praehistoria 1979. S. 171, 177, 255; Археалогія 1999. С. 85.

⁶¹⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 1. С. 66; Вып. 3. С. 147–148; Вып. 5. С. 53–54, 56–57; Вып. 7. С. 73–75; Вып. 8. С. 194, 197–198; Вып. 9. С. 106–112, 116–120; Вып. 18. С. 94–96; SP. Т. 1. S. 473–474; Фасмер 1986. Т. 1. С. 335–336, 368–369; Фасмер 1987. Т. 4. С. 38.

⁶¹¹ См.: ЭССЯ. Вып. 10. С. 93–99, 175–178, 182–187, 194–198; Вып. 11. С. 8–10; Фасмер 1986. Т. 2. С. 48.

⁶¹² См.: ЭССЯ. Вып. 1. С. 54–55; Вып. 2. С. 107; Вып. 12. С. 19–24, 31–37, 39–42; Derksen 2008. P. 384; Бернштейн 1974. С. 161. Как свидетельство развития овцеводства интересно еще происхождение слова «овод» (см. прим. О.Н. Трубачева: Фасмер 1986. Т. 3. С. 114) с первоначальным значением «едающий овцу».

⁶¹³ См.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 76–79, 182–183; Вып. 11. С. 211–215; Вып. 13. С. 223–230; Вып. 15. С. 16–17; Вып. 18. С. 213; Вып. 22. С. 207–208; Вып. 27. С. 79–80; Вып. 28. С. 163–164, 166–167; Общая лексика 1989. С. 260–276; Фасмер 1986. Т. 3. С. 214–216. Порядок расчета пастуха с общиной — спустя оговоренный срок на основании удостоверяющих количество дней и голов скота резных знаков — отражает, возможно, слово *čerda (ЭССЯ. Вып. 4. С. 60–63; ср.: Аникин 1998. С. 133).

⁶¹⁴ Само позднейшее (неизвестное болгарам и македонцам) название куропатки — результат сложения *kuġъ + *rъtisa, т.е. «курица-птица, (высоко) летающая курица» (ЭССЯ. Вып. 13. С. 127–128).

⁶¹⁵ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 82–83, 88–89; Вып. 10. С. 115–118; Вып. 13. С. 118, 121–122, 129–130, 133–134. Только хорошее знакомство с курицами в быту могло породить переход отдельных «куриных» слов «в обозначения половой сферы человека», особенно праславянское *kuġъ «распутница» (ЭССЯ. Вып. 13. С. 132–133; см. там же, С. 133, о *kuġьсь).

⁶¹⁶ См.: ЭССЯ. Вып. 3. С. 104–107, 132–134; Вып. 18. С. 15–18, 55–62; SP. Т. 1. S. 456 etc.; Фасмер 1987. Т. 4. С. 158–159. К терминам пчеловодства, вероятно, относилось некогда и слово *obdŕġ «одр» с первоначальным значением «настил для ульев вокруг дерева» и только затем вообще «деревянный настил» (см.: ЭССЯ. Вып. 26. С. 165–169).

⁶¹⁷ Археалогія 1999. С. 85; Седов 2002. С. 74.

⁶¹⁸ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 26–27; Вып. 16. С. 106–118.

⁶¹⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 18. С. 153–160, 220–221; Вып. 20. С. 37–39.

⁶²⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 10. С. 24–25; Вып. 14. С. 8, 21, 23; Вып. 29. С. 248–251.

⁶²¹ См.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 148–149.

⁶²² См. о названиях снастей: ЭССЯ. Вып. 18. С. 102–103; Вып. 25. С. 81–84; Фасмер 1986. Т. 1. С. 302.

⁶²³ Luka 1966. S. 21–24, 108, 150–151, 216, 274, 319, 393; Кухаренко 1969. С. 100; Malinowski 1985. S. 245–246; Археология 1990. С. 165; Археология 1999. С. 78; Седов 2002. С. 70.

⁶²⁴ См.: ЭССЯ. Вып. 23. С. 32–33; Вып. 25. С. 235.

⁶²⁵ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 35–40; Вып. 26. С. 234–237; Вып. 27. С. 7–13; Вып. 33. С. 102–103. Сюда же по смыслу *obplotiti «загородить, огородить» (Там же. Вып. 28. С. 231).

⁶²⁶ См.: Иванов — Топоров 1965. С. 170; *Топоров В. Н., Мейлах М. Б.* Круг // МНМ. Т. 2. С. 19; ЭССЯ. Вып. 26. С. 78; Вып. 27. С. 129–132, 185–186.

⁶²⁷ Кухаренко 1969. С. 100; Prahistoria 1979. С. 152, 171; Malinowski 1985. S. 245–246; Археология 1990. С. 165; Археология 1999. С. 78; Седов 2002. С. 70–71. Разнообразие типов домов может отражаться в появлении наряду с древним *domъ нового, заимствованного термина для обозначения жилья *kolyba «хижина» (ЭССЯ. Вып. 10. С. 162–164).

⁶²⁸ См.: ЭССЯ. Вып. 10. С. 50–56; Фасмер 1986. Т. 3. С. 329–330, 643.

⁶²⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 32. С. 44–47.

⁶³⁰ См. специальную работу: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 2005. Особо о символике прямоугольника и квадрата, а также о припоминаниях в народной культуре более древнего округлого облика жилища см.: Там же. С. 89–92. О символике крыши: С. 104–107, 207–208. О происхождении терминов «стена» и «стропило» (= крыша) см.: *Общая лексика* 1989. С. 212–216, 238–247.

⁶³¹ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 210–211; Вып. 14. С. 124; Вып. 32. С. 25–26; Фасмер 1986. Т. 3. С. 226, 256–257, 690. О ритуальной и символической роли печи у славян см.: *Байбурин* 1993. С. 215–216; *Байбурин* 2005. С. 137, 147–152, 185–196.

⁶³² ЭССЯ. Вып. 28. С. 73–174.

⁶³³ Археология 1990. С. 165; Археология 1999. С. 78; Седов 2002. С. 71.

⁶³⁴ ЭССЯ. Вып. 4. С. 64–65; Аникин 1998. С. 135–136.

⁶³⁵ ЭССЯ. Вып. 16. С. 163–164.

⁶³⁶ Археология 1990. С. 165; ЭССЯ. Вып. 14. С. 96, 156; Вып. 16. С. 129–130.

⁶³⁷ См.: *Derksen* 2008. P. 468; *Общая лексика* 1989. С. 247–254.

⁶³⁸ См.: ЭССЯ. Вып. 18. С. 123–129.

⁶³⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 211–212; Вып. 11. С. 128–130.

⁶⁴⁰ *Kostrzewski* 1966. S. 91–92, 94; Кухаренко 1969. С. 98, 100; Prahistoria 1979. S. 161, 175; Археология 1990. С. 165–166; Археология 1999. С. 81; Седов 2002. С. 73–74.

⁶⁴¹ См.: ЭССЯ. Вып. 4. С. 21–22, 30–31 (*śaša; обосновывается незамысловатый характер слова и первоначальное значение «вырезанное»); Вып. 5. С. 23–24; Вып. 16. С. 257–260; SP. Т. 2. S. 112–113, 117–118; Аникин 1998. С. 126, 197–198. Стоит отметить, что недостаточный учет «деревян-

ного» по преимуществу характера древнеславянской материальной культуры является слабым местом любых построений, определяющих генеалогию славянства (и любого другого лесного этноса) по керамическому набору. Очевидно, что глиняная столовая посуда являлась необязательным двойником деревянной, и именно в рамках деревообработки развивались и рождались новые ее типы, исчезали старые. Использование же миски в качестве кухонной посуды вряд ли являлось необратимым явлением. Культура вполне могла превратиться из «мисочной» в «горшечную» на взгляд современного археолога — при этом на самом деле, исторически, оставаясь вполне «мисочной», «чарочной», «кадочной». Основная масса столовой посуды и утвари, их типология и развитие для современного исследователя остаются неуловимы вне лингвистических данных и общекультурных соображений.

⁶⁴² См.: ЭССЯ. Вып. 4. С. 56–57, 138–140; SP. Т. 2. S. 147–148, 305–306. Неясно время заимствования из греческого общеславянского слова *kadъ (ЭССЯ. Вып. 9. С. 112–113). В принципе, оно, как и «медь», может восходить ко временам античных торговых связей, а не к позднейшим контактам с Византией.

⁶⁴³ См.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 52–55, 121–126; Вып. 14. С. 189–191. Впрочем, допускается и заимствование *korbъ из латинского через германское посредство, причем балтославянами как целым (Derksen 2008. P. 234). Хронологию такого заимствования представить непросто.

⁶⁴⁴ Kostrzewski 1966. S. 92–94; Prahistoria 1979. S. 164.

⁶⁴⁵ См.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 94–95; Вып. 4. С. 74–75; Вып. 5. С. 59–61; Вып. 7. С. 185–186; Вып. 10. С. 19–20; Вып. 12. С. 185–186; Фасмер 1986. Т. 3. С. 779, 782.

⁶⁴⁶ См.: ЭССЯ. Вып. 14. С. 232–237; Вып. 16. С. 156–160; Вып. 17. С. 21, 27–31.

⁶⁴⁷ Prahistoria 1979. S. 172, 175; Археология 1990. С. 165; Седов 2002. С. 74.

⁶⁴⁸ Prahistoria 1979. S. 172, 175; Археология 1990. С. 165; Археология 1999. С. 82; ЭССЯ. Вып. 36. С. 84–87.

⁶⁴⁹ Кухаренко 1969. С. 98; Археология 1999. С. 82; Седов 2002. С. 74.

⁶⁵⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 4. С. 72–73; Вып. 7. С. 210; Вып. 14. С. 50–52; Археология 1990. С. 165; Археология 1999. С. 81.

⁶⁵¹ Kostrzewski 1966. S. 91–92; Кухаренко 1969. С. 98; Prahistoria 1979. S. 161, 317.

⁶⁵² Kostrzewski 1966. S. 94; Кухаренко 1969. С. 100; Prahistoria 1979. S. 175.

⁶⁵³ Археология 1990. С. 165–166; Археология 1999. С. 81.

⁶⁵⁴ Кухаренко 1969. С. 98; Prahistoria 1979. S. 172, 175.

⁶⁵⁵ См.: ЭССЯ. Вып. 12. С. 48–50, 80–82; Вып. 13. С. 37–38; Вып. 20. С. 41–47, 55–60; Вып. 22. С. 231–232; Вып. 29. С. 22; Derksen 2008. P. 419, 516.

⁶⁵⁶ См.: Derksen 2008. P. 427.

⁶⁵⁷ См.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 164–166, 183–184; Вып. 4. С. 115; Вып. 13. С. 13–17; Вып. 17. С. 82–83; Вып. 24. С. 21–24; Вып. 25. С. 123; Вып. 26. С. 21–22; Derksen 2008. Р. 411, 457. Ср. еще меру ширины ткацкой основы в 30 нитей — «пасмо» (Бернштейн 1974. С. 185).

⁶⁵⁸ См.: ЭССЯ. Вып. 18. С. 236–238; Вып. 19. С. 18–19, 22–24; Фасмер 1987. Т. 4. С. 171.

⁶⁵⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 213–215; Вып. 12. С. 180–182; Вып. 22. С. 236–237; Вып. 23. С. 126–127; Вып. 33. С. 206–207; Derksen 2008. Р. 487; Фасмер 1987. Т. 4. С. 438, 463–464.

⁶⁶⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 18. С. 144–146 (*měďь; ср. еще наиболее распространенные древние производные — měďenikъ, měďenъ, měďьnica, měďьnikъ, měďьnъ; С. 141–148); Вып. 32. С. 76–77; Derksen 2008. Р. 547, 557; Фасмер 1986. Т. 3. С. 513, 606–607.

⁶⁶¹ Кухаренко 1969. С. 98; Praehistoria 1979. S. 164.

⁶⁶² См.: ЭССЯ. Вып. 9. С. 123–124; Вып. 10. С. 7–9, 20–22; Вып. 12. С. 6–11; Вып. 13. С. 144–145, 255–259; Вып. 17. С. 80–81; 192–194, 197–201; Вып. 27. С. 156–160; Вып. 33. С. 198–199.

⁶⁶³ Kostrzewski 1966. S. 92–93; Кухаренко 1969. С. 98; Praehistoria 1979. С. 164–166.

⁶⁶⁴ Praehistoria 1979. S. 172, 175; Malinowski 1985. S. 284–285. Ср.: Кухаренко 1969. С. 100; Kostrzewski 1966. S. 94.

⁶⁶⁵ Археология 1990. С. 166; Археология 1999. С. 81–82.

⁶⁶⁶ См.: Нидерле 2001. С. 246–256; Этнография 1987. С. 262, 267, 269, 282, 290–291; ЭССЯ. Вып. 6. С. 106–108; Вып. 7. С. 175–177; Вып. 12. С. 40–42; Вып. 21. С. 203–204; Вып. 25. С. 165–167; Вып. 28. С. 237–239; Derksen 2008. Р. 409.

⁶⁶⁷ См.: Нидерле 2001. С. 256–258; Этнография 1987. С. 284, 290–291; ЭССЯ. Вып. 11. С. 35–37; Вып. 14. С. 32–34; Вып. 30. С. 246–247, 250–252.

⁶⁶⁸ См.: Нидерле 2001. С. 261; Этнография 1987. С. 276–277, 290–291; ЭССЯ. Вып. 13. С. 259–260; Вып. 26. С. 122.

⁶⁶⁹ См.: Нидерле 2001. С. 258–259; Этнография 1987. С. 266, 275; ЭССЯ. Вып. 2. С. 197–199; Вып. 3. С. 29–31; Вып. 7. С. 112–113; Вып. 11. С. 131–133, 144–147; Вып. 12. С. 50–62; Derksen 2008. Р. 386.

⁶⁷⁰ ЭССЯ. Вып. 7. С. 130–132; Вып. 19. С. 209–211; Вып. 29. С. 111–114; Бернштейн 1974. С. 169.

⁶⁷¹ См. Бернштейн 1974. С. 140–141.

⁶⁷² См.: Супрун 1993. С. 52.

⁶⁷³ См.: Нидерле 2001. С. 217; ЭССЯ. Вып. 2. С. 212–213; Вып. 7. С. 82–83; Вып. 9. С. 158–159; Вып. 10. С. 118–119; Вып. 13. С. 43–47, 178–180; Вып. 15. С. 258–263; Вып. 19. С. 7–15; Вып. 20. С. 119–120, 135–136; Derksen 2008. Р. 483. Надо, впрочем, добавить, что «колбаса» может быть и поздним тюркским заимствованием — как слова, так и реалии (Golab 1992. Р. 404–405).

⁶⁷⁴ См.: ЭССЯ. Вып. 13. С. 151–152, 265, 273; Вып. 18. С. 199–201; Вып. 30. С. 9–10, 265–266; Вып. 28. С. 176–177; Вып. 33. С. 217–219; Derksen 2008. P. 461, 512–513.

⁶⁷⁵ См.: Нидерле 2001. С. 217, 221–223; ЭССЯ. Вып. 3. С. 15–16; Вып. 13. С. 153–158 (*kvasъ и производные, в том числе обозначения закваски — *kvasьсь, *kvasьnica, *kvasьnikъ, *kvasьnъ); Вып. 18. С. 57–59, 68–72, 78–81, 84–88; Вып. 28. С. 202–203, 242–244; Derksen 2008. P. 402.

⁶⁷⁶ ЭССЯ. Вып. 8. С. 203; Вып. 26. С. 182–184.

⁶⁷⁷ См.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 142–143; Вып. 11. С. 45–49 (*korabъ — этимология в связи с *korbъ, вопреки точке зрения о заимствовании из греческого (так — Селищев 1941. С. 3; Вступ 1966. С. 531; Супрун 1989. С. 150; The Slavonic Languages 2002. P. 110); впрочем, и само *korbъ вполне может рассматриваться как заимствование — Derksen 2008. P. 234; Вып. 32. С. 53–54; Derksen 2008. P. 406–407.

⁶⁷⁸ См.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 169–171, 184–185.

⁶⁷⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 1. С. 76–77; Вып. 8. С. 69–70, 206–208; Вып. 10. С. 127–128, 141–144; Вып. 32. С. 35–37; Derksen 2008. P. 530.

⁶⁸⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 3. С. 62; Вып. 30. С. 253–254; Derksen 2008. P. 511; Бернштейн 1974. С. 178–179 («стрема» скорее относилось первоначально к веревке, используемой при упряжи).

⁶⁸¹ См.: ЭССЯ. Вып. 17. С. 60–62; Derksen 2008. P. 443. Слово «лыжи» — восточнославянский диалектизм, вторично распространившийся в другие славянские языки, но с индоевропейскими соответствиями. Шире в средневековье было распространено другое (известно западным, восточным славянам и словенцам) название — *nartъ (ЭССЯ. Вып. 23. С. 21–22). По поводу и «нарт», и «саней» в лингвистике выдвигались так и не доказанные гипотезы о финно-угорском происхождении слов. «Нарты» прозрачно объясняются из праславянского (см. ЭССЯ, выше).

⁶⁸² См.: ЭССЯ. Вып. 6. С. 108–109; Вып. 20. С. 25–37.

⁶⁸³ О славянских названиях оружия см.: ЭССЯ. Вып. 3. С. 120–121; Вып. 11. С. 40–41; Вып. 16. С. 148–149; Вып. 26. С. 23–27; Фасмер 1986. Т. 3. С. 592–593, 774; Фасмер 1987. Т. 4. С. 79–80.

⁶⁸⁴ См.: ЭССЯ. Вып. 3. С. 7–9 (*bratъrja — видимо, наиболее древний термин, родственный греческому φάτρις, но сохранившийся только в чешском); SP. Т. 1. S. 363–365; Аникин 1998. С. 67–68. В понятие включались как родные братья, так и двоюродные или троюродные (см.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 236; SP. Т. 1. S. 354–355 — *bratanъ). См. также: Мейе 2001. С. 397.

⁶⁸⁵ См.: ЭССЯ. Вып. 4. С. 40–43; Вып. 5. С. 12–13; Вып. 8. С. 195–197; Вып. 19. С. 151–159, 164–166, 174–182; Вып. 20. С. 158–161, 164–166; SP. Т. 2. S. 133–134; Т. 3. S. 165 etc.; Аникин 1998. С. 127–129 (обосновывается балтославянский генезис слова «челядь», сближаемого с «колено»).

⁶⁸⁶ См.: ЭССЯ. Вып. 18. С. 227–231; Вып. 19. С. 50–55. О теме минората в фольклоре, прежде всего в волшебной сказке, и об этнографических па-

раллелях см.: *Мелетинский Е. М.* Герой волшебной сказки. М.; СПб., 2005. С. 56–136 (особо о славянском обычном праве: С. 80–84; о славянской сказке: С. 115–123).

⁶⁸⁷ См.: ЭССЯ. Вып. 5. С. 169 (**dvorišće* — о значении «семейная община» см.: *Этнография* 1987. С. 173); Вып. 7. С. 103–104, 136–137; *Derksen* 2008. Р. 437.

⁶⁸⁸ См.: ЭССЯ. Вып. 14. С. 10–12; Вып. 19. С. 46–48; Вып. 24. С. 230–231; *Derksen* 2008. Р. 436.

⁶⁸⁹ *Praehistoria* 1979. S. 152; *Археология* 1999. С. 78.

⁶⁹⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 4. С. 195–196; Вып. 5. С. 48–49, 179–181; Вып. 21. С. 176–178; Вып. 22. С. 102–103, 106–111; *SP. T. 2. S.* 358–359; *T. 3. S.* 324–326.

⁶⁹¹ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 106–107; Вып. 18. С. 45–46, 50, 53–54.

⁶⁹² См.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 132–134; Вып. 12. С. 88–91; Вып. 22. С. 251–255; Вып. 23. С. 5–6; *Фасмер* 1986. С. 278.

⁶⁹³ От глагола **kъrġiti* (в значении «корчевать»? «откупоривать»? — см.: ЭССЯ. Вып. 13. С. 211–213. О слове «вече» и других возможных названиях народного собрания см.: *Вступ* 1966. С. 528.

⁶⁹⁴ Об устойчивых правовых формулах, общих для разных славянских языков, см.: *Иванов — Топоров* 1978; *Топоров В. Н.* Предыстория литературы у славян: опыт реконструкции. М., 1998. С. 205. О праславянской правовой терминологии см. также: ЭССЯ. Вып. 2. С. 54–56; Вып. 8. С. 247; Вып. 9. С. 29–30, 115–116, 152–153; 171–173; Вып. 12. С. 83–85, 102–105, 162–164, 169, 174–178; Вып. 13. С. 65; Вып. 21. С. 170–174; Вып. 23. С. 8–10, 44–47; Вып. 24. С. 208–211; Вып. 25. С. 80–81; Вып. 27. С. 170–171; Вып. 30. С. 17–21, 255; Вып. 33. С. 153–154; *Селищев* 1941. С. 12–13; *Фасмер* 1986. Т. 1. С. 316; Т. 3. С. 352, 507; *Трубачев* 2003. С. 222–223; *Derksen* 2008. Р. 462–463, 489, 512.

⁶⁹⁵ См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Бог // *МНМ. Т. 1. С. 177; Толстой Н. И.* Бог // *Славянская мифология. М., 1995. С. 55; ЭССЯ. Вып. 2. С. 161–163; Историческая типология* 1986. С. 254–258.

⁶⁹⁶ См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянская мифология // *Славянская мифология* 1995. С. 6; *Толстой Н. И.* Славянские верования // Там же. С. 19–20; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Додола // Там же. С. 164–165; *Топоров А. А.* Земля // Там же. С. 192–195; ЭССЯ. Вып. 10. С. 37–39.

⁶⁹⁷ *Нидерле* 2001. С. 307–308; *Иванов — Топоров* 1965. С. 12–14 (и табл. 1), 59–61, 90, 98–100, 152–153; *Иванов — Топоров* 1974. С. 4–30, 81–96; ЭССЯ. Вып. 7. С. 138; Вып. 20. С. 220–221; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянская мифология // *Славянская мифология* 1995. С. 6; *Толстой Н. И.* Славянские верования // Там же. С. 19; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Додола // Там же. С. 165; *Они же.* Перун // Там же. С. 305–306.

⁶⁹⁸ См.: *Толстой Н. И.* Бык // *Славянская мифология* 1995. С. 68–69; *Бушкевич С. П.* Корова // *Славянская мифология* 1995. С. 229–231. Специально см.: *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.

⁶⁹⁹ Реконструкция сюжета «основного мифа» на славянском материале произведена В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым в кн.: *Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей*. М., 1974. С. 4–179. См. также: *Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей*. М., 1982. С. 31–44 (работа посвящена специально анализу образа Велеса, рассматриваемого через призму замещения его христианским культом св. Николая); Березкин. Каталог. Мотивы С. 19, 17, 157. Среди продолжений мотива о похищении Солнца (С. 19) особняком стоит македонский вариант, где Солнце прячется сам, поскольку ему запретили жениться, а петух выманивает его из моря. Если этот вариант находит прямую параллель в ведической традиции, то общеславянский сюжет с избавлением от демонов — в мифах нуристанцев. Наиболее известный русский вариант с заменой сверхъестественного героя на человека-богатыря — сказка «Иван Попялов»: *Народные русские сказки А.Н. Афанасьева*. М., 1985. Т. 1. С. 214–216; см. также комментарии (С. 478).

⁷⁰⁰ Об этом мотиве, действительно универсальном по распространению, но в Европе известном в основном на востоке (как и мотив об «облачном змее», вызывающем грозу), см.: Березкин. Каталог. 141. О связи Велеса с земными и небесными водами см. еще: Успенский 1982. С. 80–81.

⁷⁰¹ См. обзор и анализ версий змееборства в русских былинах и южнославянских юнацких песнях: *Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос*. М., 1971. С. 32–69.

⁷⁰² Ср. характеристику географии преимущественного почитания Велеса/Волоса у восточных славян: Успенский 1982. С. 32.

⁷⁰³ В народном христианстве этот эпитет прилагался к св. Николе: Успенский 1982. С. 55 — где и проводится параллель с Велесом как покровителем земледельца и богом «всей Руси». Последнее же представление явно коррелирует с определением «русский бог», возникшим, вероятно, у инородцев как эпитет Николы (Там же. С. 119–122). К вопросу же о роли Велеса как божества-предка ср. его параллелизм с древнерусским Родом, на что обратил внимание также Б.А. Успенский: Там же. С. 147–148.

⁷⁰⁴ См.: Путилов 1971. С. 70–77; Иванов — Топоров 1974. С. 123–126; *Иванов В.В., Топоров В.Н. Волх // Славянская мифология* 1995. С. 108–110; *Они же. Волк Огненный Змей // Там же*. С. 198; Алексеев 2009. С. 62, 372–377.

⁷⁰⁵ См.: Иванов — Топоров 1965. С. 140–141; *Иванов В.В., Топоров В.Н. Рарог // МНМ*. Т. 2. С. 368.

⁷⁰⁶ См.: Иванов — Топоров 1974. С. 37–38.

⁷⁰⁷ См.: Нидерле 2001. С. 310–311; Иванов — Топоров 1965. С. 14–15 (и табл. 1), 59, 98; Иванов — Топоров 1974. С. 31–74; Успенский 1982. С. 31–117, 127–134, 138–182; *Иванов В.В., Топоров В.Н. Велес // Славянская мифология* 1995. С. 74; *Они же. Волосыни // Там же*. С. 107–108.

⁷⁰⁸ Особенно заметны остатки таких воззрений у южных славян. См.: *Смирнов Ю.* Песни южных славян // Песни южных славян. М., 1974. С. 9; *Велецкая* 1978. С. 36–38; *Слащев В. В.* Змей // Славянская мифология 1995. С. 196–197; *Велецкая* 2009. С. 221–226. См. также: *Иванов — Топоров* 1965. С. 141–143; *Успенский* 1982. С. 63–64; *Байбурин* 2005. С. 129–131.

⁷⁰⁹ См.: *Березкин.* Каталог. I76A. Мотив восточного происхождения, неизвестный иным исторически европейским народам, кроме славян.

⁷¹⁰ Сказочный сюжет АТУ672, по указателю Ю. Е. Березкина мотив I13C. В Европе известен также германским и балтийским народам.

⁷¹¹ Обзор вариантов см.: *Березкин.* Каталог. F30, F86. F87, K24A. Сюжет АТУ425М.

⁷¹² Ср.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Мара, Марена // Славянская мифология 1995. С. 253; *Толстая С. М.* Смерть // Там же. С. 360.

⁷¹³ См.: *Березкин.* Каталог. Мотив Н7 («Человек-Смерть»).

⁷¹⁴ См.: *Иванов — Топоров* 1965. С. 133–137; *Песни южных славян.* М., 1974. С. 23–34; *Топорков А. А.* Солнце // Славянская мифология 1995. С. 361–363; *Березкин.* Каталог. A12, A12C, A14.

⁷¹⁵ См. обзор примеров: *Иванов — Топоров* 1965. С. 105–108, 126–127; *Иванов — Топоров* 1974. С. 194–197; *Круть Ю. З.* Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ, 1978. С. 22–23; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. М., 2001. С. 109–115. О роли солнечного божества см.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Дажьбог // Славянская мифология 1995. С. 154.

⁷¹⁶ См.: ЭССЯ. Вып. 18. С. 196–198.

⁷¹⁷ См.: *Иванов — Топоров* 1965. С. 137; *Толстая С. М.* Луна. Лунное время // Славянская мифология 1995. С. 245–248; *Березкин.* Каталог. A39.

⁷¹⁸ См.: *Березкин.* Каталог. A32D, A32E, A35.

⁷¹⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 5. С. 214; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Денница // Славянская мифология 1995. С. 158; *Топорков А. А.* Заря // Там же. С. 189; *Аникин* 1998. С. 312–313.

⁷²⁰ См.: *Нидерле* 2001. С. 303–304; *Иванов — Топоров* 1965. С. 144–147; *Топорков А. А.* Огонь // Славянская мифология 1995. С. 284–285; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Царь Огонь // Там же. С. 390.

⁷²¹ См.: *Плотникова А. А.* Ветер // Славянская мифология 1995. С. 86–88; *Левкиевская Е.* Вихорь // Там же. С. 92–93.

⁷²² См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Род // Славянская мифология 1995. С. 335; *Они же.* Суд // Там же. С. 370; *Толстой Н. И.* Суденицы // Там же.

⁷²³ Гальковский 2000. Т. 2. С. 97. Тот же мотив разбрасывания, сбрасывания в связи с происхождением человеческой жизни отмечен у славян неоднократно. Таковы, например, украинская легенда о сбрасываемых с небес яйцах (*Петрухин В. Я.* Антропологические мифы // Славянская мифология 1995. С. 35) или гораздо более ранний миф о происхождении первого человека

из сброшенной с небес «ветоши». Последний впервые зафиксирован в XI в. в Начальном летописном своде (Полное собрание русских летописей. Т. 3. М., 2000. С. 192).

⁷²⁴ Конкретное происхождение «повозок» в легендах нового времени толкуется весьма по-разному. См. перечень вариантов в указателе Ю.Е. Березкина, мотивы В42Q, I121.

⁷²⁵ См.: Березкин. Каталог. Мотивы I95C, I110B. Первый вариант — индоевропейский; второй, вероятно, появился у древнеевропейских племен, с изобретением примитивных «кос».

⁷²⁶ См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Волосыни // Славянская мифология 1995. С. 107–108; Березкин. Каталог. Мотивы I98A, I100.

⁷²⁷ См. выше об образе Лесного царя. Возможно, к древнейшему славянскому лексикону относится понятие «борута» (боровой дух), отмеченное в старопольском и сербохорватском (ЭССЯ. Вып. 2. С. 214). Общий краткий обзор славянской демонологии см.: Нидерле 2001. С. 300–304.

⁷²⁸ Оба понятия праславянские, с индоевропейскими корнями (ЭССЯ. Вып. 8. С. 191–192; данная этимология и возможность древнего происхождения слов по неоговоренным причинам не учтены в статье: *Белова О. В.* Иуда // Славянская мифология 1995. С. 216–218, — где мифологические понятия безоговорочно связываются с именем библейского предателя). Ср. еще южнославянское название грозового духа «хала» с вероятным первоначальным значением «ветер, буря; (нечто) легкомысленное, буйное, надменное, небрежное» — ЭССЯ. Вып. 8. С. 12–13. Здесь также имеется версия о позднейшем происхождении или влиянии тюркского ала «змея, дракон» (библиографию см. там же), принимавшаяся в том числе Н.И. Толстым (Славянская мифология 1995. С. 384). О распространении слова «горняк» см.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 56–57.

⁷²⁹ О таких жертвах, как известно, упоминал Прокопий Кесарийский (Proc. Bell. Goth. VII. 14: 23; Свод I. С. 182–185). Наиболее архаичные, как будто, значения слова «наместник» — «жертва во здравие» и «домовой» (ЭССЯ. Вып. 22. С. 187–188).

⁷³⁰ См.: Нидерле 2001. С. 300; ЭССЯ. Вып. 2. С. 88–90; Вып. 6. С. 68–69; Вып. 17. С. 195–207, 212–214; Вып. 24. С. 49–53, 61–63; Вып. 25. С. 93–94; SP. Т. 1. С. 243–245; Аникин 1998. С. 41, 362–364 (для «беса» и «яги» реконструируются балтославянские, хотя скорее еще не мифологические значения); *Иванов В. В., Топоров В. Н., Белова О. В.* Бесы // Славянская мифология 1995. С. 49; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Навь // Там же. С. 271.

⁷³¹ См.: Велецкая 1978. С. 15–18, 41–42.

⁷³² См.: Нидерле 2001. С. 304; *Петрухин В. Я.* Конь // Славянская мифология 1995. С. 228–229.

⁷³³ См.: Нидерле 2001. С. 304; Успенский 1982. С. 162–163; *Бушкевич С. П.* Петух // Славянская мифология 1995. С. 307–308.

⁷³⁴ Обзор см.: Велецкая 2009. С. 255–267. Автор видит здесь, как и в других древних жертвенных обрядах, рудимент обычая «отправления на тот свет».

⁷³⁵ Ср. и перенос черт Перуна на св. Георгия (Успенский 1982. С. 31–32, 36–38), которому у славян, среди прочих языческих атрибутов, приписывалась власть над волками.

⁷³⁶ См.: Иванов — Топоров 1965. С. 160–165; Успенский 1982. С. 88–89, 94, 98–112, 163–166; *Гура А. В.* Волк // Славянская мифология 1995. С. 203–204 *Он же.* Медведь // Там же. С. 255–258; Мейе 2001. С. 400; ЭССЯ. Вып. 18. С. 65–66; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 122–177; Березкин. Каталог. Мотив В90 («Хозяин волков»).

⁷³⁷ См.: Березкин. Каталог. Мотивы Н46А, Н49; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Деда // МНМ. Т. 1. С. 364; Алексеев 2009. С. 96 (здесь ссылки на фольклорные тексты о «Ставрусских дедах»).

⁷³⁸ См.: *Гура А. В.* Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 159–189; *Он же.* Заяц // Славянская мифология 1995. С. 190–192; *Гура* 1997. С. 178–199; Мейе 2001. С. 400.

⁷³⁹ См.: *Гура А. В.* Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 121–138; *Он же.* Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях. II // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 130–159; *Он же.* Ласка // Славянская мифология 1995. С. 240–242; *Гура* 1997. С. 199–257.

⁷⁴⁰ См.: Успенский 1982. С. 63–69, 79; *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии лягушки (балто-балканские данные) // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 137–152; *Толстая С. М.* Лягушки, ужи и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 22–27; *Общая лексика* 1989. С. 189–194; *Гура А. В.* Гады // Славянская мифология 1995. С. 130–131; *Он же.* Лягушка // Там же. С. 250–252; *Он же.* Мышь // Там же. С. 269–270; *Он же.* Ящерица // Там же. С. 399–400; ЭССЯ. Вып. 6. С. 79–82; Вып. 21. С. 64–67; *Гура* 1997. С. 257–526, 603–609.

⁷⁴¹ Общая для большинства славян контаминация четырех выделенных Ю. Е. Березкиным мотивов: «Слишком рано открытый сосуд» (Н24; встречается у славян и в иных, несвязанных сюжетах, но реже), «До сих пор собирает выпущенное» (Н24D), «Комаров надо было топить» (Н26), «Выпущенные комары» (Н27). Этногеография и предполагаемая генеалогия этих мотивов хорошо демонстрируют сложность генезиса славянского фольклора. Мотив Н24 может относиться к числу универсальных и древнейших, в том числе известен большинству индоевропейцев, хотя, что интересно, не германцам. Версия Н24D, напротив, может считаться специфически балтославянской (заимствованной румынами и эстонцами), но имеет ясную западноафриканскую параллель, что позволяет возводить ее к глубокой древности. Столь же

четко «балтославянское» распространение имеет в Старом Свете и мотив Н26, однако не менее распространен он у американских индейцев, что позволяет возводить его к палеолитической эпохе. Корни же мотива Н27 с очевидностью уходят на восток. Из европейских индоевропейцев, помимо балтославян и румын, он известен только грекам и сардинцам. Очевидно, если первый из названных мотивов еще может быть отнесен к индоевропейскому наследию, появление двух следующих можно признать лишь результатом контактов балтославян с неизвестными субстратными племенами Восточной Европы. Что касается последнего, то он мог быть воспринят балтославянами действительно с востока, от финно-угров, во всех группах которых извес-

⁷⁴² *Топоров В. Н.* К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. М., 1975. С. 3–49; *Он же.* Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одной из форм основного мифа // Этнолингвистические балтославянские контакты в настоящем и прошлом. М., 1978. С. 135–140; *Он же.* Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981. С. 274–300; *Он же.* Божья коровка // МНМ. Т. 1. С. 181–182; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Пчела // МНМ. Т. 2. С. 354–356; Гура 1997. С. 449–486, 492–500.

⁷⁴³ Ср.: ЭССЯ. Вып. 18. С. 135–138. Южнославянское слово *леругъ означает (у болгар) еще и прямо упыря, вредоносного покойника (ЭССЯ. Вып. 14. С. 134–135).

⁷⁴⁴ *Гура А. В.* Рыбы // Славянская мифология 1995. С. 339–342; Гура 1997. С. 746–757.

⁷⁴⁵ См.: *Гура А. В.* Аист // Славянская мифология 1995. С. 29–31; *Он же.* Жаворонок // Там же. С. 179–180; *Он же.* Ласточка // Там же. С. 242–243; *Он же.* Орел // Там же. С. 288; ЭССЯ. Вып. 8. С. 251–252; Вып. 14. С. 37–38, 42–46.

⁷⁴⁶ См.: Березкин. Каталог. Мотив В50.

⁷⁴⁷ См.: *Тульцева Л. А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 163–179; *Разумовская Е. Н.* Плач с кукушкой // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 160–178; *Гура А. В.* Фразеология в славянских орнитологических представлениях (кукование кукушки) // Z problemuw frazeologii polskiej i slowiańskiej. Wrocław, 1988. IV. S. 243–258; *Он же.* Воробей испечен // Philologia slavica. М., 1993. С. 43–49; *Он же.* Ворон и ворона // Славяноведение. 1993. № 1. С. 21–28; *Он же.* Воробей // Славянская мифология 1995. С. 114–115; *Он же.* Ворон и ворона // Там же. С. 116–118; *Он же.* Кукушка // Там же. С. 237–238; Гура 1997. С. 527–745.

⁷⁴⁸ Обзор вариантов: Березкин. Каталог. Мотив В82, версия «Ворон почернел после того, как стал клевать падаль» — единственная известная славянам. Сам мотив «Белый ворон», как и все его версии, скорее азиатского и неиндоевропейского происхождения, но был известен уже в Древней Греции.

⁷⁴⁹ Березкин. Каталог. Мотив В89.

⁷⁵⁰ Березкин. Каталог. Мотивы М112, М113.

⁷⁵¹ Тульцева Л. А. Рябина в народных поверьях // Советская этнография. 1976. № 5. С. 88–99; Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 224–235; ЭССЯ. Вып. 5. С. 95–97 (**drъbъ*); Аникин 1998. С. 228–231; Денисова И. М. Дерево — дом — храм в русском народном искусстве // Советская этнография. 1990. № 6. С. 100–114; Она же. Образ древнеславянского храма в русском народном искусстве // Этнографическое обозрение. 1992. № 5. С. 103–124; Виноградова Л. Н., Усачева В. В. Береза // Славянская мифология 1995. С. 44–47; Агапкина Т. А., Усачева В. В. Бузина // Там же. С. 66–68; Толстой Н. И., Усачева В. В., Агапкина Т. А. Верба // Там же. С. 81–84; Агапкина Т. А. Дерево // Там же. С. 158–161; Топорков А. Л. Дуб // Там же. С. 169–171; Агапкина Т. А. Клен // Там же. С. 225; Она же. Ольха // Там же. С. 287; Она же. Орешник // Там же. С. 288–290; Она же. Осина // Там же. С. 292–295; Топорков А. Л. Рябина // Там же. С. 342–343; Гура 1997. С. 303–305.

⁷⁵² См.: Топоров В. Н. Семантика мифологических представлений о грибах // Balcanica. М., 1979. С. 234–297; Он же. Грибы // МНМ. Т. 1. С. 335–336; ЭССЯ. Вып. 7. С. 126–128 (**gribъ*); Белова О. В. Грибы // Славянская мифология 1995. С. 150–151.

⁷⁵³ См.: Агапкина Т. А. Папоротник // Славянская мифология 1995. С. 296–297; Она же. Растения-обереги // Там же. С. 331–332.

⁷⁵⁴ ЭССЯ. Вып. 12. С. 95–97, 124–125, 130–131, 140.

⁷⁵⁵ Народная проза. М., 1992. Текст № 312.

⁷⁵⁶ Легенды и паданни. Минск, 1980. Текст № 94.

⁷⁵⁷ См. обзор вариантов: Березкин. Каталог. Мотив В52.

⁷⁵⁸ См.: Аникин 1998. С. 167–168.

⁷⁵⁹ См.: Березкин. Каталог. В16С. Также сюжет АТУ 565. Из вариантов, указанных в СУС (Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979) и более раннем (Л., 1929) указателе Н. П. Андреева вариант из сборника А. Н. Афанасьева (см.: Народные русские легенды. Новосибирск, 1990. С. 174–175) — недоразумение; в указанном месте (примечание к легенде 33) А. Н. Афанасьев приводил норвежскую легенду в сравнение с отдаленно близкой русской «Петух и жерновки» (СУС 715А). Однако восточнославянские варианты действительно есть (в СУС указано еще три), а «Петух и жерновки» действительно указывают на знакомство и восточных славян с мотивом чудесной мельницы.

⁷⁶⁰ См., в частности: Велецкая 1978. С. 21–25; Успенский 1982. С. 144–149.

⁷⁶¹ См.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 236–237 (слово известно только восточным славянам и словенцам, с литовской параллелью; мифологическое значение исключительно восточнославянское); *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Вырий // МНМ. Т. 1. С. 254. Восточнославянские представления об «ирии» подробно рассмотрел Б. А. Успенский, связавший его с мифологией Велеса: Успенский 1982. С. 144–149.

⁷⁶² См.: *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам. Вып. 5. Тарту, 1971. С. 9–62; Иванов — Топоров 1974. С. 22–38; Велецкая 1978. С. 38–41; *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982. С. 166–167; *Топоров В. Н.* Древо мировое // МНМ. Т. 1. С. 402–404; Денисова 1990; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянская мифология // Славянская мифология 1995. С. 7; *Петрухин В. Я.* Мировое дерево // Там же. С. 261–262.

⁷⁶³ Один из старейших анализов славянских представлений о стране бессмертных см.: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1869. С. 271–274. Там же (С. 271–272) приводится украинская сказка, соотнесенная Ю. Е. Березкиным (Указатель. Мотив Н52) со сказочным сюжетом АТУ470b («Страна, где никто не умирает»), известным полякам и сербам. Впрочем, в украинской сказке герой, в отличие от классических версий, остается на небе с Месяцем, а не умирает, вернувшись спустя долгое время домой. А. Н. Афанасьев сопоставлял украинскую версию с одной из волшебного-героических сказок своего собрания (№ 93 — Афанасьев 1985. Т. 1. С. 110–112), сюжет которой (АТУ315А; мотив L65А по указателю Ю. Е. Березкина — «Сестра-людоедка») первая действительно в себя аккумулирует. На этом основании классик русской «мифологической школы» интерпретировал всю историю как метафору загробных странствий души, что кажется натянутым. Оптимистическим финалом, как думается, украинский вариант обязан как раз влиянию сказки о спасении от сестры-людоедки (которую здесь заменила Смерть, а не наоборот, как думал А. Н. Афанасьев).

⁷⁶⁴ См.: Березкин. Каталог. L37А.

⁷⁶⁵ Специально о Велесе как загробном божестве см.: Успенский 1982. С. 56–80, 144–150.

⁷⁶⁶ См.: Березкин. Каталог. 168.

⁷⁶⁷ О распространении этих представлений см.: Березкин. Каталог. Мотивы I8В («Опоры мира: зооморфные существа»), 152 («Космическая рыба»). Ср. также: Успенский 1982. С. 143; *Топоров В. Н.* Рыба // МНМ. Т. 2. С. 392.

⁷⁶⁸ ЭССЯ. Вып. 8. С. 192–193.

⁷⁶⁹ Историческая типология 1986. С. 261–264. См. также: Вступ 1966. С. 516.

⁷⁷⁰ Иванов — Топоров 1965. С. 63–184; Иванов — Топоров 1974. С. 259–305; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянская мифология // Славянская мифология 1995. С. 7–10; *Толстой Н. И.* Восток–Запад // Там же. С. 120–122.

⁷⁷¹ ЭССЯ. Вып. 5. С. 153–156, 164; Аникин 1998. С. 268–270, 278. В то же время сохраняет значение и старая гипотеза о раннем заимствовании слова *duma из германского (The Slavonic Languages. P. 110 — возражения см. в ЭССЯ, ср. также: Golab 1992. P. 362–363).

⁷⁷² См.: ЭССЯ. Вып. 4. С. 48–50; SP. Т. 2. S. 131–132; Аникин 1998. С. 131 (здесь допускается балтославянский источник сложения двух компонентов). Ср. о слове *šelo — ЭССЯ. Вып. 4. С. 45–47; SP. Т. 2. S. 127–128.

⁷⁷³ См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянская мифология // Славянская мифология 1995. С. 10.

⁷⁷⁴ О распространении и содержании вариантов см.: Березкин. Каталог. Мотив Е 36.

⁷⁷⁵ Версия несколько более широко распространенного (славяне, балты, некоторые финно-угры, французы, чуваша, а также американские индейцы) мотива о том, что младенцы некогда могли ходить (Н33 по указателю Ю. Е. Березкина). Мотив Н33А («Перебрасывать детей через крышу»), помимо большинства славян, известен только некоторым контактировавшим с ними народам — латышам, ливам, чувашам.

⁷⁷⁶ См.: Березкин. Каталог. Мотивы Н45, Н46А.

⁷⁷⁷ См.: Березкин. Каталог. Мотив М136.

⁷⁷⁸ См.: Березкин. Каталог. Мотив F39.

⁷⁷⁹ См.: АТУ758; Березкин. Каталог. Мотив K65С. Распространен у германцев, славян и западных (!) романцев; прибалтийские финны и коми-удмурты могли воспринять его у славян (впрочем, прибалтийские финны — и у германцев; не исключены, в принципе, даже обратное доисторическое заимствование и прафинские корни сюжета); арабы — в средние века у западноевропейцев. Киргизская версия, судя по совершенно мусульманскому характеру, вполне может восходить к арабской. Нилотская явно заимствована у суданских арабов, мотивируя рабство чернокожих.

⁷⁸⁰ См., например: Елизаренкова 1989. С. 433, 455–456, 504.

⁷⁸¹ См.: Криничная 1987. С. 77–97; ср. и далее там же о «панах».

⁷⁸² См.: АТУ981; Березкин. Каталог. М116; Велецкая 2009. С. 45–72.

⁷⁸³ Перечень разнбойных, но в общей тональности сходящихся «эсхатологических ожиданий» см.: Березкин. Каталог. Мотив С25.

⁷⁸⁴ См.: *Luka L. J.* Wierzenia poganskie na Pomorzu Wschodnim. Wrocław, 1973; *Malinowski* 1985. S. 339–340; *Русанова И. П.* Истоки славянского язычества. Черновцы, 2002. С. 72, 79.

⁷⁸⁵ См.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 229 (*božьnica — слово редкое, но с иранскими соответствиями; впрочем, возможна и калька с библейского греческого — SP. Т. 1. S. 345); Вып. 3. С. 121–122; Вып. 8. С. 74–76. Об изображении «хра-

ма» в народном искусстве см.: *Динцес А. А.* Дохристианские храмы на Руси в свете памятников народного искусства // Советская этнография. 1947. № 8. С. 67–94; Денисова 1990; Денисова 1992. Надо отметить, что изображения богов могли и не иметь особого названия, поскольку считались непосредственно ими — у восточных, южных славян, у кашубов отмечено именование идолов (и икон) «богами» (Успенский 1982. С. 118–119).

⁷⁸⁶ ЭССЯ. Вып. 6. С. 77–78, 99–100, 105; Вып. 10. С. 101–103; *Виноградова Л. Н.* Гадание // Славянская мифология 1995. С. 127–130. О слове «кобник» и родственных см. еще: *Общая лексика* 1989. С. 111–118.

⁷⁸⁷ ЭССЯ. Вып. 4. С. 22–25. Ср.: SP. Т. 2. S. 112–113.

⁷⁸⁸ ЭССЯ. Вып. 4. С. 128–130; Вып. 13. С. 82–85; SP. Т. 2. S. 278–282, 295–297.

⁷⁸⁹ ЭССЯ. Вып. 31. С. 47–51.

⁷⁹⁰ См.: *Байбури А. К.* «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 155–162; Успенский 1982. С. 93–99, 132–141, 147, 153–155, 161–179, 184–186; Байбури 1993. С. 150–152, 158–160; Байбури 2005. С. 69–84; ЭССЯ. Вып. 9. С. 109–110; Вып. 19. С. 86–95; Вып. 29. С. 68, 98–100; Вып. 30. С. 103 (*obsvetiti — любопытен южнославянский перенос этого термина на кровную месть); Вып. 31. С. 30–36; *Петрухин В. Я.* Жертва // Славянская мифология 1995. С. 181–183; *Толстая С. М.* Похороны животных // Там же. С. 319–320; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Приглашение // Там же. С. 325–326; *Агапкина Т. А.* Пускать по воде // Там же. С. 327–329. Ритуалы жертвоприношения и пережиточные их формы в народной культуре специально рассмотрены в работах Н. Н. Велецкой. При этом в умерщвляемом человеке она видит на деле «легата», посланца в «иной мир», в «обожествляемый Космос», понимаемый как обитель героев-предков (см.: Велецкая 1978/2003; Велецкая 2009).

⁷⁹¹ Malinowski 1985. S. 339.

⁷⁹² См.: *Paprola A.* Human sacrifice in India in Vedic times and before // The strange world of human sacrifice. Leuven, 2007. P. 157–177.

⁷⁹³ Йеттмар 1986. С. 94.

⁷⁹⁴ См.: Йеттмар 1986. С. 159, 171.

⁷⁹⁵ См.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 208–213.

⁷⁹⁶ О ритуальном ряжении в славянской культуре см.: *Валенцова М. М., Виноградова Л. Н.* Ряжение // Славянская мифология 1995. С. 343–345.

⁷⁹⁷ См.: ЭССЯ. Вып. 12. С. 58–63; Вып. 21. С. 27–28, 76–79; Вып. 27. С. 161–162; Вып. 28. С. 103–107.

⁷⁹⁸ См.: ЭССЯ. Вып. 15. С. 258–259; Вып. 17. С. 222–232; Вып. 18. С. 26–27, 30–31.

⁷⁹⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 72–73; Вып. 14. С. 225–228; Вып. 17. С. 45–52; Вып. 21. С. 216–217.

⁸⁰⁰ См.: Иванов — Топоров 1965. С. 180–184.

⁸⁰¹ См.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 169, 187.

⁸⁰² См.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 172–180. Лишь вторично смешано со словом «ярый» и его производными типа «ярить», «ярость» и т. д. (см. там же).

⁸⁰³ Идея, обоснованная, в частности, в работе В. И. Чичерова: *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного календаря XVI–XIX вв. М., 1957. О весеннем новолетии у славян см. также: Агапкина 2001. С. 135–151.

⁸⁰⁴ В северном Кафиристане и долине Вайгал начало года отмечали в марте, на весеннее равноденствие или после (Йеттмар 1986. С. 148–149, 161). Однако у ашкунских кафиров с их более примитивным хозяйственным укладом новый год наступал в январе (Там же. С. 169).

⁸⁰⁵ См.: Йеттмар 1986. С. 143–145, 161–162.

⁸⁰⁶ Фасмер 1986. Т. 3. С. 610; ЭССЯ. Вып. 15. С. 145.

⁸⁰⁷ ЭССЯ. Вып. 15. С. 8–12.

⁸⁰⁸ См.: Чичеров 1957. С. 75–77; Календарные обычаи и обряды народов зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973. С. 210–211, 244, 271; Этнография 1987. С. 382.

⁸⁰⁹ См.: Чичеров 1957. С. 78–80; Календарные обычаи 1973. С. 211, 244–245, 274; Этнография 1987. С. 382; Байбурин 1993. С. 134–135.

⁸¹⁰ Вепрь почитался как животное воплощение солнечного бога Радгоста Сварожича у полабских славян (*Иванов В. В., Топоров В. Н.* Сварог // Славянская мифология 1995. С. 349).

⁸¹¹ См.: Календарные обычаи 1973. С. 210, 254; Этнография 1987. С. 382. У болгар конкретно этот обряд не сохранился. Но его пережитком, видимо, является обычай хозяину ходить по дому в сочельник пригнувшись, чтобы так же пригибались к земле колосья (см.: Календарные обычаи 1973. С. 272). Обряд впервые зафиксирован еще в средние века применительно к славянам острова Рюген, у которых приурочивался к празднику урожая. Здесь за обрядовый хлеб прятался жрец, возглавлявший ритуал (см.: *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 5–72).

⁸¹² О южнославянских ритуалах см.: Календарные обычаи 1973. С. 243, 245–247, 250–252, 259–262, 269–272. У западных славян сжигание дерева на рождественском огне не сохранилось, однако сохранилось и чествование деревьев, и восприятие праздничного огня как священного (Там же. С. 213–214). У русских ритуальные костры жгли в новое время раньше Рождества, но тоже в честь поворота солнца, на «Спиридонов поворот», их огонь также наделяли сверхъестественными свойствами (Чичеров 1957. С. 64–65).

⁸¹³ См.: Чичеров 1957. С. 85 (ср. еще близкие подблюдные гадания — С. 96–97); Календарные обычаи 1973. С. 205, 214–216, 220, 236–238, 252, 258, 260, 275; Этнография 1987. С. 382. В позднейших обрядах воду могло заменять

зеркало, что указывает на особую роль в ритуале отражения человеческого лица.

⁸¹⁴ Полазничество сохранилось у всех южных и западных славян (Календарные обычаи 1973. С. 208–209, 241–242, 268–269). У восточных имеются лишь сомнительные упоминания (Чичеров 1957. С. 88).

⁸¹⁵ См.: Чичеров 1957. С. 115 след., 166 след.; Календарные обычаи 1973. С. 216–229, 237–242, 251, 257, 259–260, 270, 272–274, 276, 279–280; *Земцовский И. И.* Мелодика календарных песен. Л., 1975. С. 31–58; Этнография 1987. С. 382–383; Байбурин 1993. С. 131–133; Пропп 1995. С. 115–132. Интересно, что при этом само славянское название «коляда» («праздник рубежа месяца, года») явно не старше поздней древности — раннего средневековья, поскольку является заимствованием из латинского. Оно, однако, распространилось во всех славянских диалектах (ЭССЯ. Вып. 10. С. 134–135) и приложилось к гораздо более древней, действительно общеславянской ритуальной практике. В.Я. Пропп (Пропп 1995. С. 46–48) считал первоначальным славянским обозначением обычая слово «овсень», что можно сопоставить с действительно древними корнями этого понятия или мифологического имени. Однако слово «овсень», «авсень», «усень» известно исключительно русским, что делает сомнительной его праславянскую древность. Возможно как балтославянское происхождение, исконное родство с балтским мифологическим «Усиньш» (о чем говорилось ранее), так и заимствование только восточными славянами из какого-то близкого им, а нам уже неизвестного периферийно-балтийского языка. Тогда «авсень» может оказаться не старше «коляды». М. Фасмер же считал его чисто русским производным от «овесень» (весна) и отрицал прямую связь с «усень», которое, впрочем, производил из того же источника (Фасмер 1987. Т. 1. С. 59; Т. 4. С. 170). При таком варианте вопрос о праславянской древности, вероятно, вообще не встает.

⁸¹⁶ См.: Чичеров 1957. С. 198–201; Календарные обычаи 1973. С. 219, 224–226, 256, 276–277; Маслова 1984. С. 111–113.

⁸¹⁷ Специально об этом см.: Чичеров 1957. С. 201.

⁸¹⁸ См.: Круть 1978. С. 10–11.

⁸¹⁹ Эта тема сохранилась у южных славян, однако сам образ древа отложился и в восточнославянской, и в западнославянской колядной поэзии (Виноградова 1982. С. 166–167).

⁸²⁰ См.: *Гошовский В. А.* У истоков народной музыки славян. М., 1971. С. 81–139. И.И. Земцовский оспаривал мнение В.А. Гошовского о вторичности русских колядных напевов по отношению к другим славянским (Земцовский 1975. С. 35).

⁸²¹ Наиболее явные следы языческих ритуальных союзов (а по сути — сами они почти в первозданном виде) сохранились до нового времени у болгар (Календарные обычаи 1973. С. 276–277). В восточнославянской народной традиции ряжение на святки также ощущалось как языческий пережиток —

рядившиеся считали своим долгом очиститься, искупавшись в крещенских прорубях (Этнография 1987. С. 384). Как и у болгар, завершение святочного цикла подводило временно черту под существованием «дружин» ряженных. О переходном периоде, предшествующем наступлению (в итоге весеннего) нового года, как «плохом времени», см.: Агапкина 2001. С. 31–71.

⁸²² См.: Календарные обычаи 1977. С. 202–203, 221–224, 228, 238, 244–248, 278–281; Соколова 1979. С. 32–34, 49–50; Маслова 1984. С. 114–115. Об эротизме масленичной обрядности различных славянских народов см.: Агапкина 2001. С. 183–200. В связи с общеславянским распространением не только самого обычая рядиться на весенний «карнавал», но и отдельных животных масок трудно согласиться с точкой зрения (Соколова 1979. С. 50) о вторичном и позднем переносе у восточных славян на масленицу святочного ряжения. Дублирование шествий ряженных на святки и масленицу явно восходит еще к праславянской эпохе и связано с колебаниями в определении начала года. Более того, не исключено, что «масленичное» ряжение в некоторых отношениях первично — тем более, что имеет широкие параллели в европейских карнавальных обрядах. Столь же трудно, впрочем, согласиться и с мнением о «переносе» с весны на зиму колядования (Круть 1978. С. 12). Более вероятно, что обходы дворов с благопожеланиями типа колядных песен совершались издревле в обе кульминации новогоднего цикла (Земцовский 1975. С. 30).

⁸²³ См. о соответствующих обрядах разных славянских народов: Календарные обычаи 1977. С. 203, 204, 206–210, 223, 226–227, 228–230, 238–239, 247, 249, 251, 252, 275, 278–279; Соколова 1979. С. 13–35, 54, 57–58, 143–144.

⁸²⁴ Календарные обычаи 1977. С. 204, 209, 222–223, 244, 279; Соколова 1979. С. 60, 80–82, 124–140.

⁸²⁵ Календарные обычаи 1977. С. 205–206, 224, 241, 249, 254, 279. У восточных славян прыжки на масленицу отмечены эпизодически — в виде заимствованного из купальской обрядности прыгания через костер (Соколова 1979. С. 85). Зато хорошо известны катание и кувыркание по полю, а также и особенно — качание на качелях.

⁸²⁶ Календарные обычаи 1977. С. 214–215, 249, 252, 254, 260, 265, 278, 287, 289–290; Соколова 1979. С. 117–118. Из неславянских народов Европы качели в весенней обрядности отмечены у немцев Тюрингии (Календарные обычаи 1977. С. 148), финнов (Там же. С. 129), румын (С. 306), албанцев (С. 318, 320) и греков (С. 331, 334) — то есть у соседей раннесредневековых славян VII–XI вв. н. э., обильно смешивавшихся с ними.

⁸²⁷ Песни южных славян. М., 1974. С. 25–27.

⁸²⁸ Календарные обычаи 1977. С. 207, 224, 247–248, 252, 279; Соколова 1979. С. 39, 93, 105–107, 113–114; Байбуurin 1993. С. 148–149; Агапкина Т. А. Опахивание // Славянская мифология 1995. С. 287–288; Толстой Н. И. Близнецы // Там же. С. 52; Агапкина 2001. С. 176–182.

⁸²⁹ Календарные обычаи 1977. С. 205, 224, 247, 262, 278, 282; Соколова 1979. С. 38–46, 60–61, 134–141.

⁸³⁰ Календарные обычаи 1977. С. 203–205, 225–226, 247, 252; Соколова 1979. С. 54–57; Байбури 1993. С. 137–138; Агапкина 2001. С. 203–244. У болгар можно упомянуть ритуальные бесчинства кукуеров, в частности обычай дотрагиваться деревянным фаллосом до бесплодных женщин с целью магического «оплодотворения» (Календарные обычаи 1977. С. 279).

⁸³¹ Календарные обычаи 1977. С. 203–204, 224–225, 238–239, 251, 255, 278, 283–286; Соколова 1979. С. 48–49, 75–76, 90–91.

⁸³² См.: Агапкина 2001. С. 89–103.

⁸³³ См.: Календарные обычаи 1977. С. 203, 226, 248, 277; Соколова 1979. С. 46–48, 53–54, 60.

⁸³⁴ Календарные обычаи 1977. С. 207, 221 (западнославянский праздник освящения огня свечей — «громница»), 248, 250, 277–278; Соколова 1979. С. 20–24.

⁸³⁵ Гипотеза Н.М. Никольского (*Нікольські Н.М. Мітолєгія і обрадава-сьць валацобных песень*. Мінск, 1931. С. 265–272), поддержанная В.К. Соколовой (Соколова 1979. С. 141). В то же время Н.М. Никольский основывал свое предположение на волочевном обряде Белоруссии, каковой, как думается, вместе с аналогичными польскими ритуалами восходит к благопожеланиям при встрече весны. Несомненно, какая-то часть обрядов весеннего равноденствия тоже рассредоточилась по великопостным и пасхальным дням. Так, кое-где ближе к Пасхе совершалось уничтожение ритуального чучела, воплощавшего уже в таком случае тяготы поста.

⁸³⁶ Календарные обычаи 1977. С. 209, 232, 254, 258–259, 263; Соколова 1979. С. 98–99. У болгар сохранился лишь пережиток ритуальных «побоев» людей и скота в виде похлопывания куском брынзы (Календарные обычаи 1977. С. 288).

⁸³⁷ См.: Календарные обычаи 1977. С. 210–211, 230–231, 239, 254, 288–289; Соколова 1979. С. 104–106, 112–114, 158–161; Маслова 1984. С. 115–116.

⁸³⁸ Календарные обычаи 1977. С. 210–211, 231, 239–240, 254–256, 289; Соколова 1979. С. 101–102.

⁸³⁹ Календарные обычаи 1977. С. 213–214, 232, 241, 256, 289; Соколова 1979. С. 102–103, 114–116.

⁸⁴⁰ Календарные обычаи 1977. С. 214–215, 230, 236, 262–264, 268, 288; Соколова 1979. С. 155–184; Маслова 1984. С. 117.

⁸⁴¹ См.: Круть 1978. С. 22–23; Агапкина 2001. С. 109–115.

⁸⁴² См.: Земцовский 1975. С. 167–170.

⁸⁴³ Календарные обычаи 1977. С. 214, 228, 248–250, 257, 261, 268–269, 282, 286, 291; Соколова 1979. С. 120–123.

⁸⁴⁴ См.: *Miklosich F.* Etymologische Wörterbuch der slawischen Sprachen. Wien, 1886. S. 283; Нидерле 2001. С. 236, 302; Фасмер 1987. Т. 3. С. 520; Ива-

нов В. В. Русалка // МНМ. Т. 2. С. 390; *Виноградова Л. Н.* Русалка // Славянская мифология 1995. С. 338. Связь русалий с культом мертвых и с упоминаемыми еще с древности днями поминовения навей была на обширнейшем материале убедительно доказана Д. К. Зелениным в кн.: *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии («Заложные покойники»). М., 1995; первое издание — Пг., 1916. В качестве духов умерших рассматривал русалок и В. Я. Пропп: Пропп 1995. С. 89–92, 141–142. Однако Б. А. Рыбаков (*Рыбаков Б. А.* Русалии и бог Симаргл-Перепплут // Советская археология. 1967. № 2. С. 91–116), вернувшись к мнениям ученых XIX в., предположил в русалках древние водные божества, что было поддержано и В. К. Соколовой (Соколова 1979. С. 221–223, 227). При этом вне учета остается и явное тождество русских русалок с украинскими мавками, и практически общепризнанная этимология слова («Розалии» — «русалии» — «русалки»). О связи русалий с культом умерших см. также: Велецкая 2009. С. 38–39. Из новейших специально вопросу посвящена работа Л. Н. Виноградовой: *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000. Т. А. Агапкина видит в русалке синтез представлений о природном духе и духе умершего (Агапкина 2001. С. 310–372). В то же время следует отметить, что наряду с чествованием мавок/русалок на русалии у тех же украинцев, а также у белорусов в новое время имелся «навский» или «навий день» в четверг на пасхальной седмице (Соколова 1979. С. 120–121). Здесь можно видеть раздвоение первоначального обряда под влиянием послепасхального поминовения усопших, радуницы — тем более, что читли в «навий день» не «заложных», собственно «навей», а предков, как на радуницу. Обстоятельства весеннего «навьего дня», кроме некоторых ритуальных запретов, напоминают радуницу и внецерковные обычаи посещать кладбище сразу после Пасхи, тоже отмеченные у восточных славян. Что касается собственно русалий, то связанные с ними обряды у разных славянских народов рассредоточились, привязываясь к 1 мая, Вознесению, Юрьеву дню, особенно же — к Троицкой неделе, отмечающей рубеж весна-лето в христианском календаре.

⁸⁴⁵ Календарные обычаи 1977. С. 215, 218, 233–234, 240–241, 256, 262, 265–267, 288; Соколова 1979. С. 142–143, 174–176, 188–197; Маслова 1984. С. 119.

⁸⁴⁶ Календарные обычаи 1977. С. 217–218, 234–235, 241, 266, 269–270, 291; Соколова 1979. С. 192–195, 204–205, 214–220, 226; Маслова 1984. С. 118–119.

⁸⁴⁷ Календарные обычаи 1977. С. 215, 234–235, 241, 266–267, 287, 291; Соколова 1979. С. 176–177, 192–196, 205, 212–213.

⁸⁴⁸ Не только у немцев (Календарные обычаи 1978. С. 133, 136–137, 139, 147) и у всех балканских народов (Там же. С. 244, 262, 265–266, 274–275), но и у англичан (Там же. С. 87), что указывает как минимум на общую славяно-германскую древность. Схожий обычай есть и во франкоговорящей Швейцарии (Там же. С. 155–156).

⁸⁴⁹ По расселении на Балканах у южных славян появились и иные ритуалы вызывания дождя, воспринятые от местных жителей (особенно известны «похороны Германа»). О ритуалах вызывания дождя у славян см.: Иванов — Топоров 1974. С. 104–118; Календарные обычаи 1978. С. 179, 187, 192, 201–202, 205, 224–227; Круть 1978. С. 21; Соколова 1979. С. 175–176; Маслова 1984. С. 123; Велецкая 2009. С. 186–227.

⁸⁵⁰ С летним солнцестоянием в христианскую эпоху совпал день Рождества Иоанна Предтечи, к которому и оказались приурочены древние ритуалы. Часть их, однако, ввиду выпадения дня Иоанна на Петров пост, передвинулась на день святого Петра. Впрочем, возможно, что это связано с многодневной длительностью самого языческого праздника (см.: Соколова 1979. С. 255).

⁸⁵¹ Календарные обычаи 1978. С. 175, 186–187, 197, 208–209, 211, 213, 230–231; Соколова 1979. С. 229, 231, 236, 238, 240–242, 244, 253–254; Маслова 1984. С. 119–120.

⁸⁵² Календарные обычаи 1978. С. 175, 181, 186, 190, 197–198, 201, 203–204, 208–212, 216, 231; Соколова 1979. С. 230–231, 235–236, 240, 245; Маслова 1984. С. 119–120. Само понятие «вен(ок), «вен(ец)» и его производные «венчать», «обвенчать» — праславянские (см.: Фасмер 1986. Т. 1. С. 291, 292; ЭССЯ. Вып. 31. С. 20–21).

⁸⁵³ См.: Календарные обычаи 1978. С. 175, 186, 197–198, 211, 213, 229–232; Соколова 1979. С. 235–236, 240, 245–246, 252.

⁸⁵⁴ Календарные обычаи 1978. С. 175–176, 185, 197, 209–210, 212, 229, 230; Соколова 1979. С. 228, 234, 238–240, 242–244.

⁸⁵⁵ См.: Земцовский 1975. С. 130–132, 136–137.

⁸⁵⁶ Разумеется, у большинства славянских народов к новому времени от этой составляющей оставались в основном смутные пережитки в фольклоре и средневековые обличительные свидетельства. См.: Календарные обычаи 1978. С. 176, 185–186, 210–211, 229; Соколова 1979. С. 228–230, 233–234, 236–237, 251–255; Маслова 1984. С. 119.

⁸⁵⁷ Календарные обычаи 1978. С. 176, 186, 209, 212, 229; Соколова 1979. С. 234–235, 244–245.

⁸⁵⁸ «Купала» — своеобразный народный перевод греческого Βαπτιστής («Погружатель, Купатель = Креститель» — об Иоанне Предтече) — см.: ЭССЯ. Вып. 12. С. 60. Впрочем, В.В. Иванов и В.Н. Топоров предлагали видеть в Купале исконный славянский мифологический персонаж. Его имя они связали с индоевропейским корнем *kup «кипеть, страстно желать» и с латинским именем божка Купидона — не отрицая, впрочем, и очевидного происхождения от «купать» (см. их анализ купальских обрядов: Иванов — Топоров 1974. С. 217–243; Иванов В.В., Топоров В.Н. Купала // МНМ. Т. 2. С. 29). Впервые языческий «бог Купала» появляется на страницах источников XVII в. (Густынская летопись — Полное собрание русских летописей. Т. 40. СПб., 2003. С. 44), что вполне объяснимо языческим содержанием народных «купальских» обрядов и по-

явлением в них ничего общего с Иоанном Крестителем не имеющего персонажа «Купало». Летописец прямо говорит, что древний «бог Купало» не более чем его догадка («Купало, *яко же мню*, быше бог обилия...»).

⁸⁵⁹ Ср. соображения В.К. Соколовой (Соколова 1979. С. 255) и прямое свидетельство Густынского летописца (ПСРА. Т. 40. С. 44 — «Сему Купале бесу еще и доньне в неких странах безумные память совершают, начав июня 23 дня, в навечерие Рождества Иоанна Предтечи, до самой жатвы и далее...»).

⁸⁶⁰ Календарные обычаи 1978. С. 176, 179, 194, 197–198, 205, 212–213, 216–217, 228, 234–235. У восточных славян (Соколова 1979. С. 231–233, 238, 240–242, 250–252, 256–257) и лужичан (Календарные обычаи 1978. С. 197) в середине лета совершался ритуал, напоминавший весеннее «убиение» или «похороны» чучела/ряженого. Это явно вторичный (но ранее ухода предков лужицких сербов с востока в Центральную Европу, вторая половина VI в.) перенос изначально человеческой жертвы ради плодородия полей с весны на лето. И на востоке, и у лужичан обряд имеет явные черты противоборства мужского и женского начал, вплоть до чередования мужской и женской «жертвы» в восточнославянской традиции. Это отражение происходивших также в «темные века Европы» процессов изменения в славянской религии, вытеснения матриархальных «ведьмовских» обычаев патриархальным укладом. См.: Алексеев 2009. С. 228, 327–329.

⁸⁶¹ Пропп 1995. С. 75–78; Календарные обычаи 1978. С. 179–181, 188–192, 198–199, 203–204, 228; Круть 1978. С. 35–37, 56; Этнография 1987. С. 393; Маслова 1984. С. 121–122.

⁸⁶² См.: Земцовский 1975. С. 141–159; Круть 1978. С. 26–63.

⁸⁶³ См.: Земцовский 1975. С. 145–149, 152–153, 158–159, 166; Круть 1978. С. 111–114.

⁸⁶⁴ Круть 1978. С. 72–74.

⁸⁶⁵ Ю.З. Круть (1978. С. 76–89), приведя массу свидетельств бытования мотива у всех славянских народов, тем не менее, настаивал на исключительно социальном его происхождении, связанном с реалиями феодального общества.

⁸⁶⁶ См.: Круть 1978. С. 114.

⁸⁶⁷ Круть 1978. С. 32–33, 79–80, 109–110.

⁸⁶⁸ Чичеров 1957. С. 40–49; Календарные обычаи 1973. С. 206–207, 238, 240, 260, 267, 269, 279–280; Календарные обычаи 1977. С. 182–183, 218, 238–240; Этнография 1987. С. 393.

⁸⁶⁹ См.: Чичеров 1957. С. 37; Календарные обычаи 1973. С. 206, 210–211, 227, 236, 255, 260, 257–258, 266–267; Календарные обычаи 1977. С. 248, 275; Календарные обычаи 1978. С. 216, 218–219, 240; Соколова 1979. С. 107–108; Виноградова 1982. С. 216–220.

⁸⁷⁰ См.: Малова 1984. С. 100; Этнография 1987. С. 397; Байбурин 1993. С. 89–91; Рождение ребенка в обычаях и обрядах: Страны зарубежной Европы. М., 1997. С. 8–11, 25–30, 49–50, 61–72, 104–107.

⁸⁷¹ См.: Нидерле 2001. С. 201–202.

⁸⁷² См.: Маслова 1984. С. 100–101; Этнография 1987. С. 397–398; Байбурин 1993. С. 41–43, 90–93; Рождение 1997. С. 11–12, 30–32, 50–51, 72–77, 107–108; Байбурин 2005. С. 162–163; ЭССЯ. Вып. 1. С. 105–108; Вып. 16. С. 124–125; Аникин 1998. С. 25–26.

⁸⁷³ Маслова 1984. С. 101–102; Этнография 1987. С. 399–400; Байбурин 1993. С. 95–100; Рождение 1997. С. 12–13, 33–39, 51–52, 55, 77–87, 108–115.

⁸⁷⁴ Этнография 1987. С. 398–399; Байбурин 1993. С. 45–47 (и далее о крестинах); Рождение 1997. С. 13–18, 39–41, 52–55, 87–89, 115–117; ЭССЯ. Вып. 22. С. 240. Специально о практике имянаречения на древнерусском материале см.: Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. М., 2006.

⁸⁷⁵ Особенно у западных славян; см.: Рождение 1997. С. 16–20, 42–44, 56.

⁸⁷⁶ См.: Топорков А. А. «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114–118; Байбурин 1993. С. 53–54.

⁸⁷⁷ См.: Нидерле 2001. С. 202–203; Маслова 1984. С. 106–107; Этнография 1987. С. 400; Байбурин 1993. С. 55–61; Рождение 1997. С. 20–21, 44, 56, 89–90, 118–119. Первоначальная форма использования орудий труда в обряде — видимо, восточнославянская (мальчика сажают при постриге на топор, девочку — на веретено) или близкая к ней. У западных и южных славян распространилось гадание о будущем роде занятий по разложенным перед ребенком предметам или даже просто по их изображениям (Рождение 1997. С. 91). Ясно, что такое гадание могло возникнуть только в расслоившемся обществе, где крестьянский труд перестал быть неизбежностью, да и сам по себе специализировался по отраслям. О возможной связи постригов с культом Велеса-Волоса см.: Успенский 1982. С. 167–168.

⁸⁷⁸ ЭССЯ. Вып. 4. С. 181–182; Вып. 22. С. 196–198; Вып. 24. С. 166.

⁸⁷⁹ ЭССЯ. Вып. 23. С. 190–197. См. еще о слове «учить»: Derksen 2008. P. 506.

⁸⁸⁰ См.: Нидерле 2001. С. 203–204; Этнография 1987. С. 403–404; Байбурин 1993. С. 61–65; Рождение 1997. С. 119.

⁸⁸¹ ЭССЯ. Вып. 8. С. 61–65.

⁸⁸² См.: Этнография 1987. С. 403–404; Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 10–13, 38, 67, 86, 91–92, 140–142. В целом у славянских народов под влиянием христианства, а затем гражданского законодательства к новому времени произошло повышение брачного возраста, однако следы древних традиций сохранялись долго, особенно у южных и восточных славян.

⁸⁸³ Брак 1988. С. 91.

⁸⁸⁴ ЭССЯ. Вып. 8. С. 194–195.

⁸⁸⁵ Этнография 1987. С. 403; Брак 1988. С. 13, 39, 67, 86, 140.

⁸⁸⁶ ЭССЯ. Вып. 5. С. 17–20; SP. Т. 3. S.175–176, 189–190.

⁸⁸⁷ См.: Брак 1988. С. 39–40, 90–91, 140–141.

⁸⁸⁸ См., например: Мелетинский 2005. С. 136–179 (в т. ч. особо о славянских вариантах — С. 165–171).

⁸⁸⁹ Нидерле 2001. С. 208–210; Брак 1988. С. 38.

⁸⁹⁰ Например, «уку-хлобонга» у южноафриканских нгуни: *Ritter* Э. А. Чака Зулу. М., 1968. С. 32–33. А. К. Байбурин предложил иной вариант: «Потеря невинности до брака как бы не считается: она отсутствует как биологический факт, так как она отсутствует в ритуале» (Байбурин 1993. С. 72). Это не объясняет — если речь о славянской культуре — требования «доказательств» невинности. Гораздо радикальнее, с опорой, по сути, на единственное свидетельство Масуди (X в.), был Л. Нидерле — «девушка, выходя замуж, уже не была девственницей» (Нидерле 2001. С. 210). Возражения те же самые. Если описанный Масуди обычай отказываться от девственной новобрачной с мотивировкой «тебя бы мужчины любили» действительно имел место у каких-то славян, то развился позже, под влиянием разложения древних норм.

⁸⁹¹ См.: Брак 1988. С. 41, 94; *Гура А. В. Брак // Славянская мифология* 1995. С. 64.

⁸⁹² См. «Повесть временных лет»: ПСРА. Т. 1. Стб. 14; Т. 2. Стб. 10; Т. 38. С. 14.

⁸⁹³ Брак 1988. С. 85.

⁸⁹⁴ Древнерусские княжеские уставы. М., 1976. С. 88; Нидерле 2001. С. 207.

⁸⁹⁵ Пропп 1996. С. 112–145.

⁸⁹⁶ См.: Нидерле 2001. С. 204; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 755–758; *Гура А. В. Брак // Славянская мифология* 1995. С. 64. Попытки оспорить это утверждение (ср.: Этнография 1987. С. 400; Брак 1988. С. 154–155) исходят в основном из этнографических реалий нового времени, весьма ограниченно используя исторические свидетельства и не привлекая ни лингвистических данных, ни индоевропейских параллелей. Последние же вполне убеждают — брак умыканием являлся не отклонением от нормы обычного права (даже в этом случае приходится признать значительную регулярность подобного отклонения), а вариантом нормы. Причем это относится как к первобытному обществу, так и к традиционному крестьянскому обществу южных славян.

⁸⁹⁷ См., например: Законы Ману. М., 1992. С. 55–56.

⁸⁹⁸ «Повесть временных лет» начала XII в. (ПСРА. Т. 1. Стб. 14; Т. 2. Стб. 10; Т. 38. С. 14); Летописец Переславы Суздальского начала XIII в. (ПСРА. Т. 41. С. 6; о датировке см.: *Алексеев С. В. Предания о дописьменной эпохе в истории славянской культуры XI–XV вв. М., 2006. С. 234–238).*

⁸⁹⁹ Брак 1988. С. 94–98, 153–155. См. также: Нидерле 2001. С. 204 (в т. ч. о западнославянских данных).

- ⁹⁰⁰ Брак 1988. С. 22, 46, 56, 72–73, 116, 120, 148–149.
- ⁹⁰¹ См.: Этнография 1987. С. 401; Брак 1988. С. 16–17, 41–42, 71, 108–109, 116, 145, 148–149.
- ⁹⁰² Брак 1988. С. 25–26.
- ⁹⁰³ Брак 1988. С. 27, 114.
- ⁹⁰⁴ См.: Селищев 1941. С. 12.
- ⁹⁰⁵ Этнография 1987. С. 400; Брак 1988. С. 94–98, 153–155.
- ⁹⁰⁶ Законы Ману. С. 56.
- ⁹⁰⁷ Законы Ману. С. 55–56. Ср. там же менее осуждаемый брак за «вознаграждение», по обряду «арша» — и критику этого обычая, как той же купли, брахманской ортодоксией.
- ⁹⁰⁸ См.: Грюнберг 1980. С. 43–46.
- ⁹⁰⁹ Показательны споры о значении термина «вено» — добрачный выкуп родичам или «утренний дар» невесте (см.: Этнография 1987. С. 408). Краткий обзор значений слова см.: Derksen 2008. Р. 519–520.
- ⁹¹⁰ Гура А. В. Брак // Славянская мифология 1995. С. 64. См. также: Нидерле 2001. С. 204–206 (считал брак-куплю основной формой чинного брака).
- ⁹¹¹ Этнография 1987. С. 405–409; Брак 1988. С. 22–24; 46–48, 57, 75, 122–123, 150.
- ⁹¹² Брак 1988. С. 123.
- ⁹¹³ Этнография 1987. С. 404; Гура А. В. Брак // Славянская мифология 1995. С. 65.
- ⁹¹⁴ Козьма Пражский 2009. С. 50.
- ⁹¹⁵ См.: Березкин. Каталог. Мотив F71 (соответствует сюжету ATU883A). Ю. Е. Березкин назвал мотив «Сусанна и старцы», и распространен он преимущественно у христианских и мусульманских народов, однако сам сюжет в славянских или кавказских версиях имеет крайне мало общего с библейской историей. Возник и распространился он явно независимо от Ветхого Завета, и гораздо ранее. Этногеографическое распространение сюжета (все группы индоевропейцев и их исторические соседи — семиты, картвелы, прибалтийские и волжские финны, венгры, часть тюрков) заставляет думать об индоевропейском его происхождении.
- ⁹¹⁶ Этнография 1987. С. 405; Брак 1988. С. 40, 68, 98.
- ⁹¹⁷ Этнография 1987. С. 404–405; Брак 1988. С. 13–14, 40, 69, 98–103, 142–143.
- ⁹¹⁸ Фасмер 1986. Т. 3. С. 570.
- ⁹¹⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 14. С. 8–12.
- ⁹²⁰ Брак 1988. С. 99. О распространении мотива «трудных задач» при сватовстве см.: Березкин. Каталог. K27 (и специально K27N).
- ⁹²¹ См.: Пропп 1996. С. 323–325.
- ⁹²² См.: Этнография 1987. С. 134, 405; Брак 1988. С. 14–15, 40–41, 70, 103–105, 143–144.

- ⁹²³ Этнография 1987. С. 408; Брак 1988. С. 41, 69.
- ⁹²⁴ См.: Этнография 1987. С. 405; Брак 1988. С. 17, 42–43, 70, 107–108, 110, 146–147.
- ⁹²⁵ См.: Этнография 1987. С. 84, 405; Брак 1988. С. 18–19, 44, 111, 147.
- ⁹²⁶ У большинства славянских народов позднее заменено расплетением косы. См.: Маслова 1984. С. 47–50; Этнография 1987. С. 135, 405; Брак 1988. С. 18–19, 23, 49, 119, 147; Байбурин 1993. С. 68–71.
- ⁹²⁷ Обряд сохранился до нового времени, прежде всего, у южных славян. См.: Брак 1988. С. 26, 112, 148 — ср. отмечавшееся выше первоначальное значение слова «холостой» как «стриженный» (но не бритый). О схожих восточнославянских ритуалах см.: Байбурин 1993. С. 71.
- ⁹²⁸ Маслова 1984. С. 50–54; Этнография 1987. С. 134–135, 405; Брак 1988. С. 44, 49, 74, 77, 107, 146.
- ⁹²⁹ См.: Маслова 1984. С. 8–84; Этнография 1987. С. 135, 175, 406–408; Брак 1988. С. 20–26, 45–53, 55–57, 71–78, 113–126, 149–151; Байбурин 1993. С. 76–84.
- ⁹³⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 10. С. 118–119; Общая лексика 1989. С. 230–232. Слово «каравай», «коровай» — исключительно южно-восточнославянское.
- ⁹³¹ См. о разных версиях постельного обряда: Этнография 1987. С. 406–407; Брак 1988. С. 24–25, 49–51, 76–78, 125–126, 151; Байбурин 1993. С. 84–87. См. также о ряжении и играх на свадьбе: Маслова 1984. С. 76–79.
- ⁹³² Брак 1988. С. 126.
- ⁹³³ Брак 1988. С. 24.
- ⁹³⁴ См. о соответствующих обрядах: Этнография 1987. С. 407; Брак 1988. С. 26–28, 47–48, 78–79, 120–122, 150.
- ⁹³⁵ ЭССЯ. Вып. 25. С. 70–77.
- ⁹³⁶ См.: Успенский 1982. С. 101–103 (там же о восточнославянских обычаях одевать на свадьбу вывороченные шубы, ритуально перевоплощаясь в медведя), 163–166 (о восточнославянском обычае, с древнегреческой параллелью, именовать невесту «медведицей»).
- ⁹³⁷ См.: Этнография 1987. С. 135, 175, 405; Брак 1988. С. 25–26, 49, 59, 77, 127, 152.
- ⁹³⁸ Понятие праславянское: ЭССЯ. Вып. 31. С. 238–239.
- ⁹³⁹ *Praehistoria* 1979. S. 153, 170, 172; Malinowski 1985. S. 343–351.
- ⁹⁴⁰ Luka 1966; Kostrzewski 1966. S.91; Malinowski 1969; Кухаренко 1969. С. 97; *Praehistoria* 1979. S. 155, 157, 158.
- ⁹⁴¹ *Praehistoria* 1979. S. 172–173; Malinowski 1985. S. 351–354
- ⁹⁴² См.: ЭССЯ. Вып. 9. С. 80–81; Свод I. С. 161 (Приск в латинском переложении Иордана). В позднейшей народной культуре первая поминальная трапеза-«тризна» совершалась уже дома после похорон, но последующие продолжались или совершались целиком на могиле. Оставление в могиле еды также находит продолжение не только в сохранении самой этой традиции

(Этнография 1987. С. 175, 412), но и в разнообразных обрядах «кормления покойника» (Там же. С. 413–414). О тризне и позднейших поминальных трапезах см. также: Нидерле 2001. С. 232–236.

⁹⁴³ См.: Болгары. Очерк традиционной народной культуры. София, 1984. С. 104; Этнография 1987. С. 175, 413. О погребальной трапезе у поляков см.: Народы зарубежной Европы. Т. 1. М., 1964. С. 133.

⁹⁴⁴ См.: Народы 1964. С. 421; Болгары 1984. С. 126; Этнография 1987. С. 414–416; Велецкая 2009. С. 245–247.

⁹⁴⁵ Kostrzewski 1966. S. 93; Кухаренко 1969. С. 99–100; Prahistoria 1979. S. 173, 175.

⁹⁴⁶ Археология 1990. С. 165–166; Археология 1999. С. 79–80.

⁹⁴⁷ ЭССЯ. Вып. 7. С. 132–134 (от *grebti — «копать, рыть»).

⁹⁴⁸ ЭССЯ. Вып. 19. С. 115 (древнейшие, наиболее распространённые производные «могилица», «могилка» — Там же. С. 119–121).

⁹⁴⁹ ЭССЯ. Вып. 9. С. 157.

⁹⁵⁰ См.: Петрухин В. Я. Погребение // Славянская мифология 1995. С. 314; Петрухин В. Я., Раевский Д. С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 2004. С. 163.

⁹⁵¹ Prahistoria 1979. S. 172; Седов 2002. С. 72. Эта традиция хорошо представлена в славянской народной культуре и позднее (Этнография 1987. С. 410, 413).

⁹⁵² На одном из познанских могильников отмечены ямные детские погребения рядом с урнами (Malinowski 1985. S. 370–371)

⁹⁵³ См. об этом: Болгары 1984. С. 116; Этнография 1987. С. 411–412; Народы 1964. С. 217; прежде же всего — классическую специальную работу Д. К. Зеленина: Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии («Заложенные покойники»). М., 1995.

⁹⁵⁴ В Архивско-Виленском Хронографе 1261/2 г., представляющем собой компиляцию из библейских и апокрифических книг, переводных хроник Малалы и Амартола, «Александрии», «Иудейской истории». Статья о Совии — оригинальный вклад западнорусского составителя. Хронограф (древнейший памятник исторической литературы подобного рода на Руси) до сих пор не издан целиком. Новейшая публикация статьи о Совии по обоим спискам Хронографа: Лемешкин И. Иоанн Малала и фольклорное сказание о Совии в составе Хронографа 1262 г.: переводная византийская хроника и древняя литовская литература // Senoji Lietuvos Literatūra. 2006. Kn. 21. S. 257–271.

⁹⁵⁵ Петрухин В. Я. Погребение // Славянская мифология 1995. С. 315.

⁹⁵⁶ Иванов — Топоров 1965. С. 146; Этнография 1987. С. 413; Агапкина Т. А. Греть покойника // Славянская мифология 1995. С. 149–150.

⁹⁵⁷ См.: Котляревский А. Древности права балтийских славян. Ч. 1. Прага, 1874. С. 117–124; Нидерле 2001. С. 224; Чајкановић В. Студије из религије и фолклора. Београд, 1924. С. 25–36; Филипповић М. С. Различета етнолошка грађа. Београд, 1967. С. 207–211, 299.

- ⁹⁵⁸ Велецкая 2009. С. 73–99.
- ⁹⁵⁹ См. об этих обычаях, например: Народы 1964. С. 217; Этнография 1987. С. 411; Байбурин 1993. С. 102–104.
- ⁹⁶⁰ ЭССЯ. Вып. 22. С. 33–37.
- ⁹⁶¹ Велецкая 2009. С. 79–84.
- ⁹⁶² Велецкая 1978. С. 147 след.; Велецкая 2009. С. 100 след., 233–254; ср.: Маслова 1984. С. 100–101; Этнография 1987. С. 412; Байбурин 1993. С. 110.
- ⁹⁶³ Велецкая 1978. С. 82–84; Велецкая 2009. С. 184.
- ⁹⁶⁴ Malinowski 1985. S. 343–344.
- ⁹⁶⁵ Маслова 1984. С. 92–93; Этнография 1987. С. 412; Народы 1964. С. 217.
- ⁹⁶⁶ ЭССЯ. Вып. 1. С. 138–139.
- ⁹⁶⁷ Трубочев 2003. С. 200–201 — но ср.: Derksen 2008. P. 398 (к иному индоевропейскому корню, чем «пить»).
- ⁹⁶⁸ См.: Топоров 1998. С. 141–197.
- ⁹⁶⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 1. С. 161–162; SP. Т. 1. S. 193.
- ⁹⁷⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 114–115, 118–119.
- ⁹⁷¹ См.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 74–77. Не связано изначально, однако близко по значениям *kariti, восходящее, возможно, к индоевропейским обозначениям «глашатай», «поэта» (ЭССЯ. Вып. 9. С. 153–154).
- ⁹⁷² Историческая типология 1986. С. 247–249, С. 261–265.
- ⁹⁷³ См.: ЭССЯ. Вып. 15. С. 208–213.
- ⁹⁷⁴ См.: Грюнберг 1980. С. 36–143; Йеттмар 1986. С. 49–176; *Snoy P. Die Kafirren. Formen der Wirtschaft und geistigen Kultur. Frankfurt, 1962; Chochan 1989. P. 67–87; Degener A. Die Sprache von Nisheygram im afghanischen Hindu-kusch. Wiesbaden, 1998. S. 283–362; Irgens-Moller C. Music in Nuristan. Aarhus, 2009.*
- ⁹⁷⁵ Еще в 60-е гг. начато на сегодняшний день вполне представительное издание сводов белорусского и украинского фольклора. В серии «Українська народна творчість» (Київ, 1961) опубликовано 32 тома (более половины запланированных). В серии «Беларуская народная творчасць» (Менск, 1970) вышло 47 томов, что превышает первоначальные планы, но зато охватывает уже почти все фольклорные жанры. Публикация обоих сводов продолжается. Издается обширная серия «Македонско народно творештво». Болгарский фольклор сводился в объемные антологии, которые в известном смысле и в совокупности могут претендовать на по меньшей мере «обобщающий» характер (Българско народно творчество. Т. 1–13. София, 1961–1963; Българско народно поетическо творчество. Т. 1–3. София, 1976–1979; Българска народна поезия и проза. Т. 1–7. София, 1982–1983). Они были в последние годы частично переизданы онлайн. Только в начале XXI в. началась работа по сводному изданию русского фольклора (наиболее обширного по объему). Начатый в 2001 г. «Свод русского фольклора» на сегодняшний день включает лишь девять томов (из 25, посвященных только изданию былин, из предположительно

100 в целом). Впрочем, имеется ряд более ранних качественных изборников русского фольклора. Среди них: серия «Памятники русского фольклора»; 12-томная «Библиотека русского фольклора»; ряд изданий в серии «Литературные памятники»; издания русского материала в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»; неоконченное сводное переиздание классических сборников в «Полных собраниях» сказок и былин. По западнославянскому, а также сербскому, хорватскому и словенскому фольклору имеются лишь более или менее обобщающие антологии и своды отдельных жанров, весьма разного времени. Проблема недостаточной кодификации западнославянского фольклора отмечалась специалистами по сравнительной фольклористике (например: *Кляус В. А.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. С. 5). Ряд новейших академических публикаций как русского, так и нерусского славянского фольклора выполнен в Институте славяноведения РАН в рамках серии «Традиционная духовная культура славян».

Следует оговорить причины, по которым мы не требуем в этом случае наличия того или иного сюжета во всех «малых» группах славян (скажем, у лехитов и чехо-словаков, ограничиваясь наличием у западных славян как таковых). Во-первых, это уже обозначенная недостаточная кодификация фольклорного фонда (в первую очередь, именно западнославянских народов), что затрудняло работу специалистов по сравнительной фольклористике и ограничивало их возможности. Во-вторых, в отличие даже от обрядности (неоднократно описывавшейся, пусть кратко, еще в средневековье) и народного искусства (чьи образцы иногда дает археология), фольклор крайне плохо обеспечен источниками старше XIX в. Иными словами, записывался он уже в традиционном обществе на пороге перехода к Модерну, лишившемся за тысячелетия многих черт архаики. Особенно это опять же относится к западным славянам. Многие фольклорные сюжеты могли быть утрачены ранее фиксации. Потому здесь мы, как уже сказано, избрали несколько «щадящую» методу — наличие вариантов мотива/сюжета хотя бы у одного народа во всех трех славянских этноязыковых группах признается основанием для гипотетического отнесения его к праславянскому фонду. В подавляющем большинстве случаев, впрочем, выделенные сюжеты действительно могут претендовать на роль общеславянских.

⁹⁷⁶ См. подборку вариантов и комментариев: Добрыня Никитич и Алеша Попович. М., 1974. С. 114–138, 383–387. Есть еще аналогичная по духу былина о женитьбе Добрыни: Там же. С. 169–171, 394–395.

⁹⁷⁷ См.: ATU 519; Березкин. Каталог. Мотив F9G; Путилов 1971. С. 86–90. Здесь и далее мы, как и ранее с мифологическими сюжетами, предлагаем сводное описание именно славянских версий, точнее, общих моментов, отложившихся в западнославянской, восточнославянской и южнославянской традициях.

⁹⁷⁸ См.: ATU 516; Березкин. Каталог. Мотив K100.

⁹⁷⁹ См.: ATU 513A; Березкин. Каталог. Мотивы K27(N), K66.

⁹⁸⁰ См. обзор близких в целом вариантов: Березкин. Каталог. К27 (мотив «трудных задач» в целом), К27F (перечень народов, у которых отмечен конкретно данный мотив).

⁹⁸¹ См.: Березкин. Каталог. К27, К27N, К27НН. Подробный разбор сказочных историй о сватовстве см.: Пропп 1996. С. 298–341; эпических версий — Путилов 1971. С. 125–163.

⁹⁸² Березкин. Каталог. К75.

⁹⁸³ АТУ441; Березкин. Каталог. К76.

⁹⁸⁴ АТУ 559; Березкин. Каталог. К117.

⁹⁸⁵ Березкин. Указатель. К1А, К1F, К2А, К38, К39, К74, К74А; по системе Аарне — сюжет АТУ/СУС301.

⁹⁸⁶ См.: Березкин. Каталог. J32 «Братья стерегут ночного вора».

⁹⁸⁷ См.: Березкин. Указатель. К66.

⁹⁸⁸ См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Горыня, Дубыня и Усыня // *Славянская мифология* 1995. С. 143–145. Интересно, что в редком положительном (не содержащем мотива предательства) варианте сказки о трех богатырях и трех царствах (Народные русские сказки Афанасьева 1985. Т. 1. С. 241–244) герои-братья носят «астральные» имена: Вечорка, Зорька и Полуночка. На этом основании В. В. Иванов и В. Н. Топоров предположили исконное «противопоставление “хтонически-пространственных” трех богатырей “астрально-временным”». См. еще: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Вечорка, Зорька и Полуночка // *Славянская мифология* 1995. С. 88.

⁹⁸⁹ В. Я. Пропп считал три царства сравнительно поздним, «внутрисказочным образованием», объясняемым «стремлением сказки все утраивать» (Пропп 1996. С. 286). Если и так, то это образование, во всяком случае, не на русской и не на восточнославянской почве, даже едва ли на общеславянской (судя по многочисленным тюркским вариантам сюжета, которые могут восходить к общему со славянским иранскому источнику).

⁹⁹⁰ См.: *Топоров В. Н.* Древо жизни // МНМ. Т. 1. С. 397; *Мелетинский Е. М.* Сказки и мифы // МНМ. Т. 2. С. 441.

⁹⁹¹ Мелетинский 2005. С. 128–131.

⁹⁹² Афанасьев 1985. Т. 1. С. 201–204.

⁹⁹³ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Индоевропейская мифология // МНМ. Т. 1. С. 530 (ср. сканд. Ньёрд, греч. Нерей). Норка в сказке живет «на синем море», «спит на камне посередине моря».

⁹⁹⁴ См.: АТУ/СУС 551; Березкин. Каталог. К83. См. еще об обеих версиях и о мотиве предательства старших братьев вообще: Мелетинский 2005. С. 128–135.

⁹⁹⁵ См.: АТУ552; Березкин. Каталог. К84.

⁹⁹⁶ См. обзор вариантов: Березкин. Каталог. К85. Мотив, помимо славян, известен некоторым народам Прибалтики (латыши, эстонцы) и России (осетины, адыги, аварцы, крымские татары, башкиры, мари), у которых достаточ-

но явно связан с русскими версиями. Самая известная из последних — «Марья Моревна» (Афанасьев 1985. Т. 1. № 159. С. 300–305).

⁹⁹⁷ Это самостоятельный, возможно, дославянский мотив, шире распространенный географически (см.: Березкин. Каталог. K128 — впрочем, на Сицилии он мог быть занесен славянами во время набегов VII–VIII вв.).

⁹⁹⁸ См.: Успенский 1982. С. 47–48.

⁹⁹⁹ См.: АТУ302; Березкин. Каталог. L15D.

¹⁰⁰⁰ См. обзор вариантов: Березкин. Каталог. M21 («Беглец прячется у защитника»).

¹⁰⁰¹ См.: Мелетинский 2004. С. 77–90.

¹⁰⁰² См.: Мелетинский 2004. С. 72–78; Мелетинский 2005. С. 10–11.

¹⁰⁰³ См., например, о русской быличке и бывальщине в живом бытовании уже XX века: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. М., 1987; Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1990.

¹⁰⁰⁴ См.: АТУ500; Березкин. Каталог. K61C.

¹⁰⁰⁵ См.: АТУ1137; Березкин. Каталог. K64.

¹⁰⁰⁶ См.: АТУ315; Березкин. Каталог. K102.

¹⁰⁰⁷ См.: Березкин. Каталог. K37. Мотив имеет прямые параллели в свадебной обрядности и, очевидно, имел их в посвятительной. В.Я. Пропп связывал его с тем, что все находящиеся в ином мире, в том числе при «условной смерти» в посвятительном ритуале, «имеют одинаковый облик» (Пропп 1996. С. 323–325).

¹⁰⁰⁸ См.: АТУ325; Березкин. Каталог. L96, L104.

¹⁰⁰⁹ См.: АТУ1920Н; Березкин. Каталог. L81.

¹⁰¹⁰ См.: АТУ518; Березкин. Каталог. K131.

¹⁰¹¹ См.: Березкин. Каталог. K24, K25.

¹⁰¹² См.: АТУ425А, 432; Березкин. Каталог. K107.

¹⁰¹³ См.: Березкин. Каталог. K113.

¹⁰¹⁴ См.: Березкин. Каталог. K27Х3.

¹⁰¹⁵ См.: АТУ510В; Березкин. Каталог. K120.

¹⁰¹⁶ См.: АТУ449; Березкин. Каталог. K36. Мотив присутствует в русском героическом эпосе (былина «Добрыня и Маринка»): Добрыня 1974. С. 155–169. Модификации сюжета вполне могли восприниматься как повествование о реальных событиях еще и в XX в. (Народная демонология Полесья. Т. 1. М., 2010. С. 491, 533).

¹⁰¹⁷ См.: АТУ707; Березкин. Каталог. Мотивы K73, K73А. Сюжет широко известен по пушкинской сказке, основанной на фольклорных источниках, которые, впрочем, уже проделали долгий путь от общеславянской основы (например, ревнивые сестры в ней роль вряд ли играли).

¹⁰¹⁸ Сказания древней Чехии. М., 2000. С. 284–288.

¹⁰¹⁹ Йеттмар 1986. С. 74–77.

- ¹⁰²⁰ См.: АТУ 567, 567А; Березкин. Каталог. Мотив К94.
- ¹⁰²¹ См.: АТУ306; Березкин. Каталог. Мотив К101.
- ¹⁰²² См.: Березкин. Каталог. Мотив L42. См. классический разбор В.Я. Проппа с многочисленными международными параллелями: Пропп 1996. С. 52–111.
- ¹⁰²³ См.: Березкин. Каталог. Мотивы L72, L72А.
- ¹⁰²⁴ См.: Березкин. Каталог. Мотив L72. Тексты и подробный разбор мифа о Моне (Манди) см.: Йеттмар 1986. С. 79–89.
- ¹⁰²⁵ См.: Березкин. Каталог. Мотив L65В.
- ¹⁰²⁶ См.: Березкин. Каталог. Мотив К32.
- ¹⁰²⁷ См.: АТУ450; Березкин. Каталог. Мотивы К32, К33, К33А. Известнейшая русская сказка о «Сестрице Аленушке и братце Иванушке» относится, как нетрудно понять, сюда. Е.М. Мелетинский полагает, что «мотив злой мачехи проникает в сказки о подмененной жене» (Мелетинский 2005. С. 173) — видимо, вторично, но, если и согласиться, то произошло это ранее праславянской эпохи. У всех трех групп славянских народов мотив наличествует и известен не только у славян.
- ¹⁰²⁸ См.: АТУ408; Березкин. Каталог. Мотив К33С.
- ¹⁰²⁹ См.: АТУ480; Березкин. Каталог. Мотив К56. Не менее, чем в вышеописанном случае, известны русские («Морозко», «Василиса Прекрасная») и южно-западнославянская («Двенадцать месяцев») версии. См. анализ Е.М. Мелетинского: Мелетинский 2005. С. 166–170.
- ¹⁰³⁰ См.: АТУ706; Березкин. Каталог. Мотив К81.
- ¹⁰³¹ Йеттмар 1986. С. 75.
- ¹⁰³² См.: АТУ511; Березкин. Каталог. Мотивы К103, L17А. См. также: Мелетинский 2005. С. 171–173.
- ¹⁰³³ См.: АТУ/СУС451; Березкин. Каталог. Мотив К127. Некоторые поздние славянские варианты очень близки к сказке Г.Х. Андерсена, хотя большинство старше ее — восходят к общим с ней индоевропейским источникам.
- ¹⁰³⁴ См.: АТУ709; Березкин. Каталог. Мотив К129.
- ¹⁰³⁵ См., например: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Одноглазка // Славянская мифология 1995. С. 285–286. Березкин. Каталог. L17А («Глаза на затылке»), где даются отсылки к многочисленным демоническим образам, сходным с Трехглазкой. Среди прочего, упомянут и нуристанский миф (Йеттмар 1986. С. 107–108), в котором действует водяной демон с глазами на спине. Стоит отметить, что в русской сказке «Буренушка» отмечено демоническое происхождение мачехи («Ягишна»): Афанасьев 1985. С. 122–124.
- ¹⁰³⁶ См.: АТУ883А; Березкин. Каталог. Мотив F71.
- ¹⁰³⁷ См.: Березкин. Каталог. Мотив К35.
- ¹⁰³⁸ См.: АТУ725; Березкин. Каталог. Мотив К99.
- ¹⁰³⁹ См.: Былины. Л., 1938. С. 307–320; Былины. Л., 1986. С. 208–219, 430–440; Былины. М., 1988. С. 323–353; Свод русского фольклора. Былины. Т. 2.

М., 2001. С. 259–267; Т. 4. С. 96–125. См. также комментарии в указанных изданиях.

¹⁰⁴⁰ См.: АТУ612; Березкин. Каталог. Мотивы К79, К108.

¹⁰⁴¹ Так, В.Я. Пропп даже не упоминал этого обстоятельства, уверенно, с подробнейшим разбором, относя былину о Потыке (включая и данный мотив) к эпосу «догосударственному» и даже «доисторическому», хотя и интерпретированному на рубеже «двух исторических эпох»: *Пропп В. Я. Русский героический эпос*. М., 1958. С. 109–126.

¹⁰⁴² См.: АТУ613; Березкин. Каталог. Мотивы К56В, L37В. Сюжет по устоявшейся научной традиции связывается с древнеегипетской сказкой «Правда и Кривда» (см., например, комментарий в кн.: Афанасьев 1985. Т. 1. С. 465). Однако достаточно сопоставить древнеегипетскую историю (см.: Древний Египет. Сказания. Притчи. М., 2000. С. 170–178) с классическим сказочным сюжетом АТУ613, чтобы убедиться в крайней отдаленности их родства. Общие мотивы, за исключением ослепления Правды, практически отсутствуют.

¹⁰⁴³ См.: АТУ729; Березкин. Каталог. Мотив К56С. Сюжет распространен у большинства индоевропейцев, прибалтийских и волжских финнов, народов буддийского культурного круга, а также у грузин и якутов.

¹⁰⁴⁴ См., например: *Иванов В. В., Топоров В. Н. Правда и Кривда* // МНМ. Т. 2. С. 328–329.

¹⁰⁴⁵ Йеттмар 1986. С. 64.

¹⁰⁴⁶ АТУ545В; Березкин. Каталог. Мотив К119.

¹⁰⁴⁷ См.: Русские народные сказки. М., 1992. Т. 2. С. 117–122. Тексты 177 (= Афанасьев 1985. Т. 1. С. 316–319), 178.

¹⁰⁴⁸ См.: Иванов — Топоров 1974. С. 38–40.

¹⁰⁴⁹ См.: АТУ715; Березкин. Каталог. К132.

¹⁰⁵⁰ См.: АТУ2; Березкин. Каталог. Мотивы М29В, М109.

¹⁰⁵¹ См.: АТУ4; Березкин. Каталог. Мотивы М109В, 135.

¹⁰⁵² См.: АТУ6; Березкин. Каталог. Мотив М131.

¹⁰⁵³ См.: АТУ31; Березкин. Каталог. Мотив М143.

¹⁰⁵⁴ См.: АТУ56В; Березкин. Каталог. Мотив М117.

¹⁰⁵⁵ См.: АТУ223; Березкин. Каталог. Мотив М127А.

¹⁰⁵⁶ См.: АТУ1; Березкин. Каталог. Мотив М140.

¹⁰⁵⁷ См.: АТУ103А; Березкин. Каталог. Мотив М191.

¹⁰⁵⁸ См.: АТУ68А; Березкин. Каталог. Мотив М127В.

¹⁰⁵⁹ См.: АТУ155; Березкин. Каталог. Мотив М156.

¹⁰⁶⁰ См.: АТУ158; Березкин. Каталог. Мотив М182В.

¹⁰⁶¹ См.: АТУ275В; Березкин. Каталог. Мотивы М185, М185А. В качестве победителя может выступать также еж (Там же. Мотив М186 — болгарский вариант). У западных и восточных славян воспринята международная версия сюжета о еж-победителе, где еж побеждает зайца, расставив по дороге перед ним свою неотличимую родню.

- 1062 См.: АТУ225А; Березкин. Каталог. Мотивы М29К, М30.
 1063 См.: АТУ212; Березкин. Каталог. Мотив М178.
 1064 См.: АТУ1310; Березкин. Каталог. Мотив М23.
 1065 Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1989. Т. 2. С. 211. Текст
- № 64.
- 1066 См.: АТУ70; Березкин. Каталог. Мотив М168.
 1067 См.: АТУ232; Березкин. Каталог. Мотив Н7А.
 1068 См.: АТУ700; Березкин. Каталог. Мотив М91.
 1069 См.: АТУ1640; Березкин. Каталог. Мотив К135.
 1070 См.: АТУ1135, 1138; Березкин. Каталог. Мотив М106.
 1071 См.: АТУ1149; Березкин. Каталог. Мотив М152.
 1072 См.: АТУ1030; Березкин. Каталог. Мотив М158.
 1073 См.: АТУ1537; Березкин. Каталог. Мотив М91.
 1074 См.: АТУ2004; Березкин. Каталог. Мотив М124.
 1075 О роли трикстера в мифологии см.: *Мелетинский Е. М.* Культурный герой // МНМ. Т. 2. С. 26–27.
- 1076 См.: АТУ/СУС130, 210; Березкин. Каталог. Мотив К77А, В, С.
 1077 См.: АТУ123; Березкин. Каталог. Мотив L108.
 1078 См.: СУС 327F; Афанасьев 1985. Т. 1. С. 138–147.
 1079 См.: Топоров 1998. С. 59–138.
 1080 См.: Топоров 1998. С. 141–176.
 1081 Топоров 1998. С. 203–205 и прим. См. также: Круть 1978. С. 114–115; Супрун 1993. С. 51–52.
- 1082 Историческая типология 1986. С. 249–251. Сказочный зачин с «жить» («(Когда-то) жил (такой-то)») — более позднее и не общеславянское образование, обязанное, скорее всего, влиянию финно-угорского фольклора. Русское «жили-были» — уже следующий шаг, сочетание индоевропейской и заимствованной форм (Историческая типология 1986. С. 251, 268–269).
- 1083 См., например: *Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-магических формул // Труды по знаковым системам. Вып. IV. Тарту, 1969. С. 11–19; *Вельмезова Е. В.* Чешские заговоры. М., 2004. С. 58. Впрочем, есть аргументы в пользу распространения этой формулы из западославянского ареала (Полесские заговоры. М., 2003. С. 222–223).
- 1084 См.: Топоров 1969. С. 19–21; Полесские заговоры 2003. С. 227–228.
 1085 См.: Земцовский 1975. С. 163–166; Гамкрелидзе — Иванов 1984. С. 841; Топоров 1998. С. 213 след.
- 1086 Земцовский 1975. С. 136–137, 145–149, 166; Круть 1978. С. 114.
 1087 Земцовский 1975. С. 166; Круть 1978. С. 111–112.
 1088 Круть 1978. С. 113–114.
 1089 См.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 173; Вып. 4. С. 175–176; Вып. 5. С. 43–46, 77–78; Вып. 8. С. 71–72; Вып. 12. С. 95–110; Вып. 15. С. 167–189; Вып. 19. С. 38–49;

Вып. 20. С. 126–134; Аникин 1998. С. 55; Derksen 2008. Р. 453; Топоров 1998. С. 203–204.

¹⁰⁹⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 115, 125–128; Вып. 7. С. 114–116, 118–120.

¹⁰⁹¹ См.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 111–113; Вып. 15. С. 89–91, 99–102.

¹⁰⁹² О этимологии, распространении, значении всех вышеназванных слов см.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 105–107, 163–165; Вып. 3. С. 84–85; Вып. 5. С. 162; Вып. 6. С. 147–153; Вып. 8. С. 174–175, 178–179 (гнездо *jaǵь, видимо, не связано по происхождению с гнездом *jaǵо «солнечный цикл» — «весна» — «тепло»; но ср.: Иванов — Топоров 1974. С. 181–183, — где постулируется обратное); Вып. 15. С. 227–236; Вып. 16. С. 166–169; Вып. 22. С. 31–38. О «глум», «глуп» ср. несколько иное, но по сути близкое толкование: Аникин 1998. С. 425–427.

¹⁰⁹³ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 202–203, 206–207.

¹⁰⁹⁴ См.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 162–164; Вып. 16. С. 143–144.

¹⁰⁹⁵ См.: Фасмер 1986. Т. 3. С. 724, 789; ЭССЯ. Вып. 24. С. 155–156; Вып. 25. С. 16; Вып. 30. С. 12–13 (древние производные от «сором» — *obsormiti, *obsormotiti); Derksen 2008. Р. 471, 473.

¹⁰⁹⁶ ЭССЯ. Вып. 24. С. 125–126.

¹⁰⁹⁷ Историческая типология 1986. С. 248.

¹⁰⁹⁸ См.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 126–127, 157–158; Вып. 20. С. 98–100; Вып. 30. С. 113, 121; Вып. 32. С. 21–22, 169–172.

¹⁰⁹⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 167–173; Вып. 20. С. 94–97; Вып. 21. С. 67; Вып. 32. С. 41–42 (ср. еще раннее производное от *oko — *oǵьko «глазок»: ЭССЯ. Вып. 32. С. 18–19); Derksen 2008. Р. 239, 328, 337, 365, 556–558.

¹¹⁰⁰ ЭССЯ. Вып. 21. С. 102–104.

¹¹⁰¹ См.: ЭССЯ. Вып. 30. С. 199–201; Derksen 2008. Р. 296.

¹¹⁰² И у славян, и у балтов: Бернштейн 1974. С. 168.

¹¹⁰³ См.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 175–177; Вып. 12. С. 111 («кречет» — не общеславянское в строгом смысле слово, но отмечен в (старо)польском и в сербохорватском); Вып. 13. С. 57–59, 90; Вып. 21. С. 57–58; Вып. 24. С. 143–145; Derksen 2008. Р. 239 («кос» может быть общим для славянского и греческого заимствованием из «догреческого» языка), 246, 350.

¹¹⁰⁴ Kostrzewski 1966. S. 91; Кухаренко 1968. С. 98; Prahistoria 1979. S. 175, 317; Malinowski 1985. S. 340, 360–362; Археология 1990. С. 165; Археология 1999. С. 81.

¹¹⁰⁵ Prahistoria 1979. S. 317.

¹¹⁰⁶ См. редкие, весьма краткие, опыты обзорного сравнения мотивов у всех славянских народов: Маслова 1978. С. 196; Этнография 1987. С. 480.

¹¹⁰⁷ Все эти мотивы отмечены многократно. См.: *Czarnecka I.* Polnische Volkskunst. Warszawa, 1957; *Ганицкая О. А.* Народное искусство Польши. М., 1970; *Turska J.* Polish Folk Embroidery. Warszawa, 1997; *Václavík A., Orel J.* Volkskunst und Gewebe. Praha, 1956; *Hasalova V., Vajdis J.* Die Volkskunst in der Tschechoslowakei. Praha, 1974; *Ludvikova M.* Moravská lidová výšivka.

Brno 1986; Slovenské ľudové umenie (далее SLU). Т. 1–2. Bratislava, 1951–1954; Чуканова Р. Болгарские народные вышивки. София, 1957; Българско народно изкуство (далее БНИ). София, 1979; Коев И. Българска везбена и тъканна орнаментика. София, 1982; Krsteva A. La broderie nationale Macedonienne. Skopje, 1975; Шобић Ј. Одежа и орнаменат Србије. Београд, 1956; Pantelić H. Narodna umestnost Jugoslavije. Beograd, 1984; Народное искусство Черногории. М., 1985; Богуславская И. Я. Русская народная вышивка. М., 1972; Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978; Богуславская И. Я. Русское народное искусство. СПб., 2009; Кацер М. С. Народно-прикладное искусство Белоруссии. М., 1972; Кацар М. Беларускі арнамент. Ткацтва. Вышыўка. Менск, 1996; Сахута Я. Народнае мастацтва Беларусі. Менск, 1997; Українське народне мистецтво (далее УНМ). Т. 1–3. Київ, 1960–1962; Захарчук-Чугай Р. В. Українська народна вишивка. Київ, 1988; Кара-Васильева Т. В., Заволокина А. О. Українська народна вишивка. Київ, 1996. О семантике геометрического орнамента см., например: Маслова 1978. С. 155; Коев 1982. С. 12–14; Этнография 1987. С. 480; Кацар 1996.

¹¹⁰⁸ Примеры: Turska 1997. S.115; Václavík — Orel 1956. III. 20, 62, 208; Hasalova — Vajdis 1974. S. 100; Ludvikova 1986. S.43, 44, 150; SLU. Т. 1. III. 187, 249, 253, 255; Т. 2. III. 397, 407, 408; Шобић 1956. Илл. 6; Pantelić 1984. S. 28/29, 32/33, 116, 162, 166; Чуканова 1957. Илл. 5, 8; БНИ. С. 54; УНМ. Т. 1. Вкл. XXVII; Т. 3. Илл. 5, 17, 27, 161; Богуславская 1972. С. 7; илл. 2; Кацер 1972. С. 96; Кацар 1996. С. 154; Кара-Васильева — Заволокина 1996. С. 61; Богуславская 2009. С. 17, 60.

¹¹⁰⁹ Примеры: Czarnecka 1957. S. 116, 117; Turska 1997. S. 13, 15, 38, 49, 55, 59, 103; SLU. Т.1. III. 147; Pantelić 1984. S.116, 117, 166, 167; Чуканова 1957. Илл. 4, 9, 10, 27, 39, 40, 70, 77, 99, 109, 129; Krsteva 1975..Р. 7; УНМ. Т. 1. Вкл. XXIV, XXX; илл. 145; Богуславская 1972. Илл. 2, 3, 87, 89; Кацер 1972. С. 94, 144; Маслова 1978. С. 97, 103, 131, 141, 186; Захарчук-Чугай 1988. С. 5, 41, 51, 65; Кацар 1996. С. 52, 98, 107, 153, 157, 158, 164, 171.

¹¹¹⁰ Примеры: Czarnecka 1957. S. 59, 101, 113, 115, 125; Ганцкая 1970. С. 83, 87, 99, 123, 125, 132, 135; Turska 1997. S. 151, 315, 317; Václavík — Orel 1956. III. 6, 48, 205; Hasalova — Vajdis 1974. S. 125–127; Ludvikova 1986. S. 187, 188; SLU. Т.1. III. 20/22; Т. 2. III. 380–382, 397, 398, 400, 404, 407, 410–412, 417, 420, 426; Pantelić 1984. S. 77, 148/9, 161, 164, 166–168, 180; БНИ. С. 60, 62, 70, 199, 207; Krsteva 1975. Р.66; УНМ. Т. 1. Вкл. XLIV, XLVIII; Т. 3. Илл. 5, 9, 15, 16, 20–27, 31, 35, 38, 40, 41, 46, 48, 50, 52, 63, 68–70, 74, 75, 79, 85, 95, 99, 126, 129, 131, 143, 146; Кацер 1972. С. 110, 162; Маслова 1978. С. 131, 165; Кацар 1996. С. 38, 106, 157; Сахута 1997. С. 53, 57, 66–71, 169, 196, 199, 201–203, 249, 255, 264, 266; Богуславская 2009. С. 17, 64.

¹¹¹¹ См.: Дурасов Г. П. Каргопольские народные вышивки-месяцесловы // Советская этнография. 1978. № 3. С. 139–148.

¹¹¹² Примеры: Czarnecka 1957. S. 192/3; Turska 1997. S. 157, 181, 283; Václavík — Orel 1956. III. 44с, 170, 171, 211, 220; Ludvikova 1986. S. 26, 105; SLU. T. 1. III. 108; Шобић 1956. Илл. 6, 7; Pantelić 1984. S. 113, 115, 124; Чуканова 1957. Илл. 8, 41, 63, 64, 68, 97; БНИ. С. 59, 65, 76; Krsteva 1975. P. 9, 34, 36, 37, 38, 46; Коев 1982. С. 9, 17, 19, 31, 77; УНМ. Т. 1. Вкл. III, XVIII, XX, XXIII, XXV, XXXI, LI, илл. 7, 15, 22, 29, 39, 47, 103, 107, 114, 115, 148, 149; Т. 3. Илл. 9; Богуславская 1972. Илл. 8; Кацер 1972. С. 123; Маслова 1978. С. 58, 75, 100, 105, 122; Захарчук-Чугай 1988. С. 5, 6, 9, 12, 20, 22, 23, 34, 37, 44, 48–50, 54, 64, 72; Кара-Васильева — Заволокина 1996. С. 25, 52, 61, 68, 73, 74, 77, илл. 10, 13; Кацар 1996. С. 11, 14, 22, 26–32, 46–48, 50–54, 58, 62, 63, 73, 78, 79, 96, 98, 100, 109, 132, 144, 149–151, 160–162, 165, 168, 169, 171, 192, 194, 195, 198, 200; Сахута 1997. С. 71, 183, 202, 216, 247–251, 253, 257, 258, 264–266, 271, 274, 276, 278; Богуславская 2009. С. 80, 81.

¹¹¹³ Примеры: Czarnecka 1957. S. 72, 73, 94, 193, 195; Ганцкая 1970. С. 31–33, 98–99, 100/1, 131, 142–143; Turska 1997. S. 23, 235; Hasalova — Vajdis 1974. S. 91–92, 96–97, 109, 110; Ludvikova 1986. S. 56, 85, 120, 208; SLU. T.1. III. 85, 92, 117–120, 140, 157, XV, 180, 254, 427–430; Pantelić 1984. S. 80, 118, 125, 166, 167, 175; Чуканова 1957. Илл. 23–25, 28; БНИ. С. 210, 213; Коев 1982. С. 62; УНМ. Т. 1. Вкл. LI, илл. 88, 106; Т. 3. Илл. 29, 43, 47; Богуславская 1972. С. 16, илл. 10, 27, 33, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 83, 101; Кацер 1972. С. 118; Маслова 1978. С. 17, 19, 28/9, 51, 58, 61, 69, 71–73, 101, 129, 147; Кара-Васильева — Заволокина 1996. С. 64, 81; Кацар 1996. С. 9, 79, 80, 93, 94, 128; Сахута 1997. С. 47, 64, 74, 126, 150, 151, 176, 210, 258; Богуславская 2009. С. 14, 16, 67, 68, 84. См. также ниже о мотиве «Две птицы (на дереве)».

¹¹¹⁴ Примеры: Czarnecka 1957. S. 40, 94; Ганцкая 1970. С. 127; Hasalova — Vajdis 1974. S. 109, 220; SLU. T.1. III. 88; Pantelić 1984. S. 80, 167; Чуканова 1957. Илл. 23; БНИ. С. 61; УНМ. Т. 1. Вкл. LXXX, илл. 125, 142; Богуславская 1972. С. 17, 21, илл. 1, 9, 13, 31, 32, 56, 65, 66, 84; Кацер 1972. С. 140; Маслова 1978. С. 18, 19, 51, 77–86, 89–91; Кара-Васильева — Заволокина 1996. С. 75; Кацар 1996. С. 74, 77, 78; Сахута 1997. С. 126, 172–176, 177; Богуславская 2009. С. 15, 68. Образ животного, особенно вне композиций, в целом распространен несколько менее, чем образ птицы, и преимущественно у восточных славян, однако все-таки может быть признан общеславянским.

¹¹¹⁵ См. многочисленные примеры во всех указанных изданиях по славянскому народному искусству.

¹¹¹⁶ Примеры: Czarnecka 1957. S. 95–96, 120/121, 121; Ганцкая 1970. С. 98; Turska 1997. S. 26, 49, 57, 73, 75, 93, 94, 97, 141, 167, 181, 183, 213, 221, 235, 240, 289, 291, 292; Václavík — Orel 1956. III. 5, 164, 166–169, 172, XXV/VII, XXVIII/XXX, XXXIV/VII, 192, 213, 217/8, 220/1; Hasalova — Vajdis 1974. S. 72, 100, 109; Ludvikova 1986. S. 16, 37, 43, 46–49, 58, 59, 89, 123, 125, 148, 155; SLU. T. 1. III. 69/70, 103, 130, 143, 154, 158, 177, 243/4; Т. 2. III.397; Шобић 1956. Илл. 8, 9; Pantelić 1984. S. 74, 89, 92/3, 113, 119; Народное искусство Черногории. С. 8,

12; Чуканова 1957. Илл. 1, 6, 7, 12, 18, 20, 73, 101; БНИ. С. 52, 61, 65; Krsteva 1975. Р. 1, 14, 38, 40, 41, 47, 70, 78, 85; Коев 1982. С. 9, 56/7, 60, 61, 63, 79; УНМ. Т. 1. Вкл. XXI, XXII, XXIV, XXXVII, LI, LXXIV, илл. 43, 55, 70, 74, 103, 141; Богуславская 1972. С. 11, 13, 14, 19, илл. 11, 13/4, 16, 37, 70, 88–91; Кацер 1972. С. 14, 55, 84, 86, 89, 90, 100, 124, 138, 139, 142, 163, 166; Маслова 1978. С. 20, 28/9, 45, 48, 65, 77–80, 82, 88, 91, 97, 101, 106/7, 121, 122, 147, 169, 190; Кацар 1996. С. 14, 55, 84, 86, 89, 90, 100, 124, 138, 139, 142, 163, 166; Сахута 1997. С. 38, 249, 255, 262, 264, 265, 277, 279; Богуславская 2009. С. 60, 80, 114. См. также ниже о трехчастных композициях с этим образом в центре и орнаментальных рядах таких «деревьев». На примере чешского и словацкого народного искусства можно видеть, как «дерево-женщина» постепенно превращается в трехчастной композиции в собственно человеческую, обычно женскую фигуру. В польском искусстве, напротив, образ обычно лишен явных человеческих черт. У южных же славян женский образ уже отмечен ясно, правда, далеко уступает по значимости и распространенности древесному.

¹¹¹⁷ См.: Маслова 1978. С. 160; Рыбаков 1994. С. 479–483.

¹¹¹⁸ См.: Березкин. Каталог. Мотив Е 32 («Растения-прародители»). Среди индоевропейских версий обращает на себя внимание нуристанский миф о рождении из дерева богини Дизани (Йеттмар 1985. С. 98–99), где мировое древо соотносится до отождествления с божеством-прародительницей.

¹¹¹⁹ См. об истории трехчастной композиции как таковой с иллюстративными примерами из разных эпох и традиций: *Топоров В. Н.* Древо мировое // МНМ. Т. 1. С. 398–406.

¹¹²⁰ Впечатляющий образ «Богини» в северорусской (по преимуществу) вышивке, имеющий лишь отдельные параллели в искусстве других восточных славян и более чем отдаленные — у южных, оказал существенное воздействие на исследователей русского народного искусства. Они, как правило, рассматривали именно этот образ как первичный и, во всяком случае, сочетание растительных и антропоморфных черт как последующее его искажение (см., например: Богуславская 1972. С. 13; Рыбаков 1994. С. 480–481). Г. С. Маслова справедливо отмечала архаическую семантику образа «женщины-дерева» (позднее «женщина-вазон»), однако также подчеркивала поздние элементы в соответствующих изображениях (Маслова 1978. С. 115). Между тем исследователи, не имевшие непосредственно дела с восточнославянским материалом, закономерно указывали на древность и первичность именно растительных образов (см., например: Коев 1982. С. 8–11). Ср. еще работы И. М. Денисовой об образе Древа как мировой оси — и оси древнейшего «храма» — и общеславянском характере именно этой трактовки (Денисова 1990; Денисова 1992). В позднейшей работе И. Я. Богуславская справедливо указывает на равноценную древность и взаимозаменяемость образов «Богини» и «Древа» (Богуславская 2009. С. 80–81). Вопрос не в принадлежности образа «Богини» языческой древности — она несомненна. Вопрос в глубине са-

мой этой архаики, измеряемой тысячелетиями и претерпевшей существенные изменения. Образ «Богини», очевидно, сложился уже в процессе развития культур различных славянских племен и не принадлежит праславянской эпохе. Происхождение же композиции русских вышивок с «Богиней» в центре, начиная с работ В. А. Городцова (*Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве* // Труды ГИМ. М., 1926. Вып. 1. С. 7–86) и Л. А. Динцеса (*История культуры Древней Руси. Т. 2. М.; Л., 1951. С. 465–491*) обоснованно связывается с дакийским и скифо-сарматским миром. Ближайшими и ясными параллелями к ней являются изображения «змее-ной богини» (Али) из Северного Причерноморья и особенно дакийские изображения богини с всадниками первых веков нашей эры. Б. А. Рыбакову удалось показать вероятность восприятия этого образа славянами Поднепровья уже к VI–VII вв. (*Рыбаков Б. А. Древние элементы в русском народном творчестве* // Советская этнография. 1948. № 1. С. 91–106). Позднее он детально проанализировал в русле своей концепции славянского язычества смысл мифологически-религиозных изображений русской вышивки (Рыбаков 1994. С. 471–527). Здесь он развернуто оспаривал теорию заимствованного происхождения женских образов, относя их к древнейшим слоям славянского искусства. Однако с этим трудно однозначно согласиться. Б. А. Рыбаков не привлекал к рассмотрению южно- и западнославянский материал. Между тем при наличии параллелей в искусстве южных славян (ср.: Маслова 1978. С. 196) западным образ собственно «Богини», кажется, практически неизвестен. Во всяком случае, общеславянской композицию в целом считать нельзя. Таким образом, это, самое большее, восточно-южнославянская реалья, восходящая, самое раннее, к III–V вв. н.э., периоду существования соответствующей языковой общности и тесного общения ее носителей с дакийскими и иранскими народами (в рамках или через посредство черняховской культуры). Все это, разумеется, не исключает ни отражения собственно славянских, в том числе намного более древних верований в многочисленных оригинальных интерпретациях образа «Богини», ни, соответственно, ценности произведенного Б. А. Рыбаковым анализа. Очевидно, что если бы изображения «Богини с прибогами» и т.п. не отвечали славянской религии и славянской мифологии, они не прижились бы столь прочно в славянском народном искусстве. Более того, есть все основания считать их переосмыслением под внешним влиянием собственно праславянской трехчастной композиции с Мировым Древом (иногда женщиной-Древом) в центре.

¹¹²¹ Примеры: Ганцкая 1970. С. 132; Turska 1997. S. 51, 95, 203, 259, 279, 281, 305, 307, 319; Václavík — Orel 1956. III. 5, 16, 22, 25, 28, 44, V, 48, 51, 88, 89, 167, XXXI, XXXIV/VII, 174, 222; Hasalova — Vajdis 1974. S. 72, 125; Ludvikova 1986. S. 43, 46, 47, 53, 85, 86, 89, 122, 123, 187, 188; SLU. T.1. III. 64/7, 83, 142, 249; T. 2. III. 380, 398, 399, 408; Шобић 1956. Илл. 3; Pantelić 1984. S. 74, 92/3, 119, 122/3, 124, 126; Чуканова 1957. Илл. 7, 73, 74, 84, 92, 93, 101, 119; БНИ. С. 60, 62, 64,

65, 67, 70, 199; Krsteva 1975. P. 30, 77; Коев 1982. С. 9, 11, 17, 19, 43; УНМ. Т. 1. Вкл. XLIV, LXIX, LXXIV, илл. 51, 98, 103, 114, 149, 150; Т. 3. Илл. 33, 52, 69, 70, 132, 137; Богуславская 1972. Илл. 16, 87–89; Кацер 1972. С. 134; Кара-Васильева — Заволокина 1996. Илл. 14, 15, С. 76, 77; Кацар 1996. С. 14, 56, 90, 111, 128, 143–145, 163, 164, 166, 188; Сахута 1997. С. 52, 53, 187, 201, 202, 215, 216; Богуславская 2009. С. 60, 80, 81.

¹¹²² Примеры: Czarnecka 1957. S. 193; Ганцкая 1970. С. 98–99; Turska 1997. S. 163; Václavík — Orel 1956. III. 2, 94/7; Ludvikova 1986. S. 153; SLU. Т. 1. III. 64, 99; Шобић 1956. Илл. 3, 6; Pantelić 1984. S. 88; Чуканова 1957. Илл. 26, 78; БНИ. С. 65, 199, 208; Krsteva 1975. P. 1, 3, 69, 73; Коев 1982. С. 56/7; УНМ. Т. 1. Илл. 95, 69, 135; Т. 3. Илл. 57; Богуславская 1972. С. 13, 26, илл. 1, 89, 90, 99; Кацер 1972. С. 112; Маслова 1978. С. 97, 141; Кара-Васильева — Заволокина 1996. С. 58; Кацар 1996. С. 145, 178, 188; Сахута 1997. С. 203, 204, 215, 216; Богуславская 2009. С. 60.

¹¹²³ См.: Денисова 1992.

¹¹²⁴ Примеры: Ганцкая 1970. С. 158/9; Turska 1997. S. 44, 165, 279, 293, 326, 327; Václavík — Orel 1956. S. 42; III. 14a, 19, 29, 41, 175, 232, 296, 297; Hasalova — Vajdis 1974. S. 112, 127; Ludvikova 1986. S. 44, 45, 52, 55, 66, 91, 93, 102, 103, 119, 138, 140, 141, 142, 177, 178, 179, 197; SLU. Т.1. III. 108/9, 111, 245; Шобић 1956. Илл. 3, 12; Pantelić 1984. S. 74/5, 164/5; Чуканова 1957. Илл. 14, 16, 17, 21, 22, 30–32, 43–46, 83, 92, 93, 97; БНИ. С. 59; Krsteva 1975. P. 70; УНМ. Т. 1. Вкл. LXXIV–LXXVI, LXXXV, LXXXVI, илл. 73, 84, 90, 126, 149, 150, 152–154, 157, 165, 172; Богуславская 1972. С. 24, 25, илл. 87, 108; Кацер 1972. С. 99; Маслова 1978. С. 49, 99, 100; Кара-Васильева — Заволокина 1996. Илл. 9; Кацар 1996. С. 48, 57, 73, 74, 109, 111, 126, 127, 142, 151; Сахута 1997. С. 218–222, 228–230.

¹¹²⁵ Примеры: Czarnecka 1957. S. 121; Turska 1997. S. 93, 94, 97, 184, 185, 221, 291, 292; Václavík — Orel 1956. III. 2, 75b, 98, 124/5, 147/51, 154, 168, XXVIII, XXXIII, XXXIV, 178, 188, 217/8, 221, 224, 226–230, XLI, XLIII, XLVII, 236; SLU. Т.1. III. 55, 69/70, 73, 75/7, 100/1, 146, 164/5, 243; Pantelić 1984. S. 89, 92/3; Народное искусство Черногории. С. 12; Чуканова 1957. Илл. 1, 6, 13, 18, 20, 21, 26, 27, 29, 31, 33–35, 61, 71–73, 85, 86, 111, 113; БНИ. С. 61; Krsteva 1975. P. 27, 30; УНМ. Т. 1. Вкл. XXIII, LXVIII, LXIX, LXXI, илл. 55, 106, 114, 123; Т. 3. Илл. 15; Богуславская 1972. Илл. 87, 88; Маслова 1978. С. 45, 99, 100, 103; Кара-Васильева — Заволокина 1996. С. 12, илл. 14; Кацар 1996. С. 14, 86, 89, 108, 127, 132, 133, 174; Сахута 1997. С. 249, 262, 264, 266.

¹¹²⁶ Примеры: Czarnecka 1957. S. 94, 189, 190, 191, 193, 240; Ганцкая 1970. С. 98–99, 102–103; Václavík — Orel 1956. S.31, III. 18, 20, 23, 25b, 32, 46, IV, 87, 89, 91, 119, 120, 153, 155, 169, XXVI/VII, 184, 190, 204, 268, 272, 274, 275, 277, 299; Ludvikova 1986. S. 51, 69, 119–121, 133, 135, 138, 146, 149, 154, 158; SLU. Т.1. III. 66, 79, 81, 86, 89–91, 93/6, III, 104/5, 108/9, 117, 120, 126/8, XI, 154/5, 162, XIX, 244; Т.2. III.399; Pantelić 1984. S. 89, 131, 164/5; Чуканова 1957. Илл. 25; БНИ. С. 213; УНМ. Т. 1. Вкл. XIII, LIV, LVI, LXXVI, LXXXIV, илл. 114, 116,

124; Т. 3. Илл. 50, 84; Богуславская 1972. С. 10, 19, илл. 17, 105; Кацер 1972. С. 135; Маслова 1978. С. 20, 45, 48, 58, 59, 61–63, 65, 75, 99, 106/7, 121, 122, 168; Кара-Васильева — Заволокина 1996. С. 72, 77, 78, 83; Кацар 1996. С. 9, 13, 55, 56, 79–81, 84, 90, 91, 93, 100, 101, 109, 110, 128, 133, 134, 136, 138, 140–143, 145, 175, 177, 200, 208; Сахута 1997. С. 49, 185, 226, 249, 264, 265, 271, 276, 277, 279; Богуславская 2009. С. 25, 80, 81, 86, 114.

¹¹²⁷ Примеры: Turska 1997. S. 235, 241; Václavík — Orel 1956. III. 121, XXX; SLU. T.1. III. 75; Шобић 1956. Илл. 6; Pantelić 1984. S. 121; Чуканова 1957. Илл. 26, 73, 110; Krsteva 1975. P. 3; Коев 1982. С. 47; УНМ. Т. 1. Вкл. LIII, илл. 109, 155; Т. 3. Илл. 95, 133; Богуславская 1972. С. 23, илл. 15, 19, 43, 52; Маслова 1978. С. 97, 99; Кара-Васильева — Заволокина 1996. С. 15; Сахута 1997. С. 204, 216, 263.

¹¹²⁸ Примеры: Turska 1997. S. 165, 185; Václavík — Orel 1956. S. 25, III. IV, 64, 103, 126, XIX–XX, 189, 197, 207/9, 220; SLU. T.1. III. 187; Шобић 1956. Илл. 3; Чуканова 1957. Илл. 11; Коев 1982. С. 29, 43; УНМ. Т. 1. Вкл. XXIII, XLVIII, илл. 89, 169; Т. 3. Илл. 50; Богуславская 1972. Илл. 86; Маслова 1978. С. 100, 141, 168, 169, 186; Захарчук-Чугай 1988. С. 41; Кацар 1996. С. 53, 98.

¹¹²⁹ Примеры: Turska 1997. S. 97; Václavík — Orel 1956. S. 12, 25, III. 19, 223/4; Шобић 1956. Илл. 12; Pantelić 1984. S. 74; Коев 1982. С. 29; УНМ. Т. 1. Илл. 114; Т. 3. Илл. 15, 133; Сахута 1997. С. 271.

¹¹³⁰ ЭССЯ. Вып. 4. С. 152–153, 168–170; Вып. 12. С. 105–106; SP. Т. 2. С. 232–234, 262–263, 266.

¹¹³¹ См.: Derksen 2008. P. 430.

¹¹³² ЭССЯ. Вып. 4. С. 60–63; см. также: SP. Т. 2. С. 150–151 (первичным признается значение «последовательность, очередность»); Derksen 2008. P. 82–83.

¹¹³³ См. о слове: ЭССЯ. Вып. 10. С. 137–139; Вып. 12. С. 55–56; Derksen 2008. С. 229.

¹¹³⁴ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 84–85.

¹¹³⁵ См. о распространении соответствующего слова; ЭССЯ. Вып. 28. С. 190.

¹¹³⁶ См.: ЭССЯ. Вып. 31. С. 113–122, 126–133; ср.: Derksen 2008. P. 373.

¹¹³⁷ См.: ЭССЯ. Вып. 15. С. 194–200, 203–206; Derksen 2008. P. 282.

¹¹³⁸ Аналогично по логике происхождения латинскому *infans*. См.: Derksen 2008. P. 382; ЭССЯ. Вып. 38. С. 126–131.

¹¹³⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 157–159; Вып. 5. С. 231–232; Вып. 32. С. 248–249; SP. Т. 1. С. 295–296; Иванов В. В., Топоров В. Н. Бог // МНМ. Т. 1. С. 177; Толстой Н. И. Богатство // Славянская мифология 1995. С. 56–57; Derksen 2008. P. 50.

¹¹⁴⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 22. С. 112–113; Вып. 25. С. 122–123; Вып. 27. С. 34–39; Derksen 2008. P. 353, 358–359.

¹¹⁴¹ См.: ЭССЯ. Вып. 18. С. 182–183, 186–187.

¹¹⁴² См.: ЭССЯ. Вып. 11. С. 71–73.

¹¹⁴³ См.: Топоров 1998. С. 204.

¹¹⁴⁴ См.: Гура А. В. Война // Славянская мифология 1995. С. 102.

¹¹⁴⁵ Derksen 2008. S. 524.

¹¹⁴⁶ См.: ЭССЯ. Вып. 32. С. 213–216.

¹¹⁴⁷ См.: ЭССЯ. Вып. 24. С. 156–157.

¹¹⁴⁸ См.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 100–102, 167–169; SP. Т. 1. S. 252, 299–300.

¹¹⁴⁹ См.: ЭССЯ. Вып. 32. С. 249–251.

¹¹⁵⁰ См.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 204–209, 213–214; SP. Т. 1. S. 324–327, 331.

К праславянской военной терминологии могут относиться еще и слово «знамя» (Селищев 1941. С. 12). Однако на самом деле первоначальное его значение неочевидно, скорее это «знак» вообще, необязательно даже родовой (Бернштейн 1974. С. 186–187).

¹¹⁵¹ См.: ЭССЯ. Вып. 7. С. 58–63.

¹¹⁵² Процессам складывания княжеской власти в славянском обществе посвящена обширная литература. Впрочем, большая ее часть связана с историей конкретных славянских государств (см., например, из последних исследований на древнерусском материале: *Свердлов М. Б.* Домонгольская Русь: князь и княжеская власть на Руси VI — первой трети XIII в. М., 2003; *Плотникова О. А.* Генезис и легитимизация института княжеской власти в древнерусском обществе VI–XII вв. М., 2010). Исследование общеславянских представлений о вожде на обширном фольклорном материале нового времени см.: Криничная 1987. С. 194–219. Некоторые любопытные новые подходы, основанные на историко-культурных и мифографических посылах, содержатся в работе А. С. Щавелева (*Щавелев А. С.* Славянские легенды о первых князьях. М., 2007), основным достоинством которой является подробная историография заявленной проблематики.

¹¹⁵³ См.: Иванов — Топоров 1974. С. 74; Общая лексика 1989. С. 284–294; Golab 1992. P. 238; Derksen 2008. S. 524, 526.

¹¹⁵⁴ См.: ЭССЯ. Вып. 2. С. 159–161; Вып. 7. С. 34; Вып. 8. С. 176–177; Вып. 15. С. 177–178; Вып. 32. С. 147–152.

¹¹⁵⁵ См.: ЭССЯ. Вып. 5. С. 131–132, 134–137. В то же время распространена точка зрения, согласно которой военное значение первично, и свадебная, например, дружина — прямой остаток обычая умыкания невест (Общая лексика 1989. С. 66–76; Аникин 1998. С. 259–260).

¹¹⁵⁶ См.: ЭССЯ. Вып. 8. С. 193–194.

¹¹⁵⁷ См.: ЭССЯ. Вып. 32. С. 252–254; ср. так же: Вып. 2. С. 169.

¹¹⁵⁸ ЭССЯ. Вып. 12. С. 5.

¹¹⁵⁹ См.: Иванов — Топоров 1974. С. 158–164; Байбурин 1993. С. 136–137; *Петрухин В. Я.* Кузнец // Славянская мифология 1995. С. 234.

¹¹⁶⁰ ЭССЯ. Вып. 7. С. 212.

¹¹⁶¹ См.: *Топорков А. А.* Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 41–47; *Он же.* Гончар // Славянская мифология 1995. С. 139–140.

Содержание

Предисловие	5
Письменные источники.....	8
«Историческая антропология»	14
Пролог к вопросу о прародине.....	23
Географический фон	23
Свидетельства языка	25
Свидетельства археологии	32
Свидетельства антропологии.....	36
Теории происхождения славян	41
Глава 1. Поморская колыбель.....	49
Исторический фон.....	49
Северная венецкая окраина.....	56
Протославяне: хозяйство и быт	61
Протославяне: мир мифа.....	77
Протославяне: черты культуры.....	100
Протославяне: общественный строй	113
Рождение славянства	134
Глава 2. Вторая прародина	152
Упадок лужицкой культуры.....	152
Расцвет поморской культуры	157
Эпоха подклешевых погребений	172
Хозяйство и быт	182
Семья и община	200
Религия и мифология	203
Реконструкция праславянской обрядности:	
календарные обычаи.....	230
Реконструкция праславянской обрядности:	
семейные традиции	246
Фольклор	267
Этика и народные знания	294
Народное искусство	299
Социально-политический строй.....	305
Библиография	316
Примечания	330

Научное издание

Алексеев Сергей Владимирович

Праславяне. Опыт историко-культурной реконструкции

Корректор: Моисеева Т.Г.,
группа допечатной подготовки изданий:
Амитон Е.Л.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.Ю.,
Крылов К.А.

Подписано в печать 05.06.2015. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 27,0. Тираж 1000 экз. Заказ № 495.

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано в ОАО «Областная типография «Печатный двор»
адрес: 432049, г. Ульяновск, ул. Пушкарёва, 27.

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,
факс: + 7 495 305 6088,
e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

Книга посвящена рассмотрению одной из основных проблем в изучении древнего славянства — проблеме происхождения славянских народов. Автор дает общее представление о славянской истории с древнейших времен до появления ранних государств и цивилизации. Основой для данной работы являлись конкретные данные, полученные к настоящему времени лингвистикой и археологией, а также имеющиеся письменные источники.

17

Чел Читай-город
30.10.2015 ООО "ГРАМОТА"

РЧ

Праславяне Опыт историко-культурной реконструкции (РусИстЭпохи) Алексеев



9785829117931

Цена 816 руб.

Номер
3113836
Код
2490609
ТБК
11-7121

