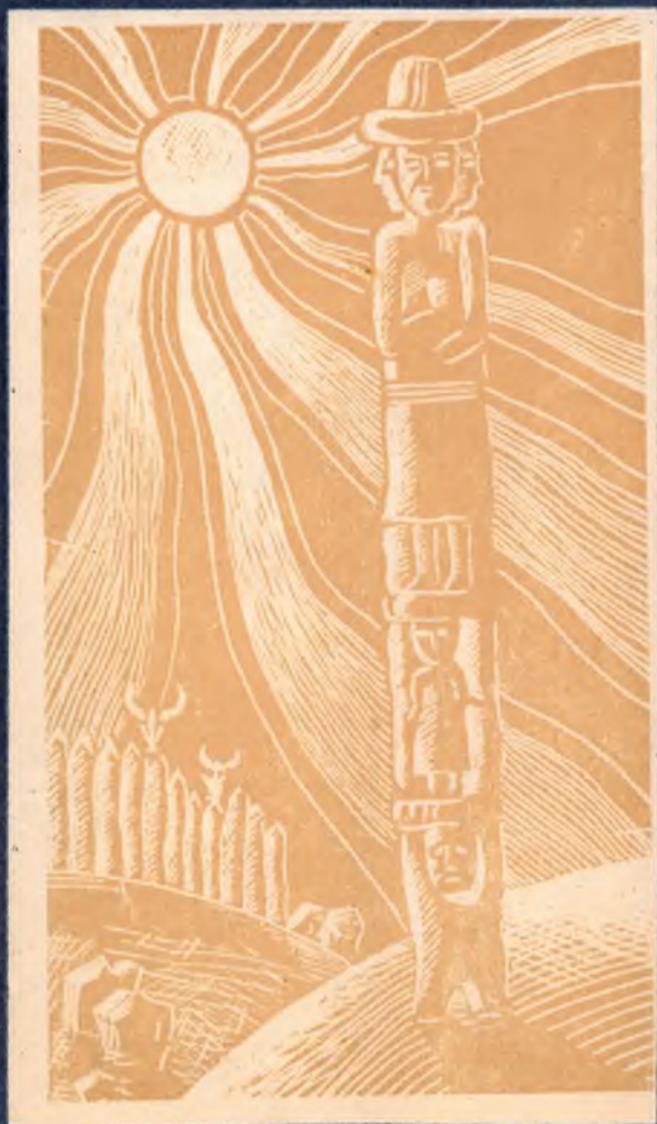


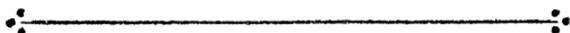
М. В. ПОПОВИЧ

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ДРЕВНИХ СЛАВЯН



НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ ЛИТЕРАТУРА

М. В. ПОПОВИЧ



МИРОВОЗЗРЕНИЕ ДРЕВНИХ СЛАВЯН

КИЕВ НАУКОВА ДУМКА 1985

Культурное наследие Киевской Руси — это тот фундамент, на котором строилась культура братских русского, украинского и белорусского народов. Но чтобы понять «Слово о полку Игореве», символику древнерусских храмов, смысл шедевров живописи, надо учитывать древнейшие представления о месте человека в мире, свойственные славянскому язычеству. В книге рассказывается о взглядах древних славян на порядок и хаос, жизнь и смерть человека, время и вечность, о структуре пантеона славянских богов, об осмыслении славянами социальной действительности.

Для широкого круга читателей.

Ответственный редактор

доктор философских наук В. М. НИЧИК

Рецензенты

член-корреспондент АН СССР К. В. ЧИСТОВ,
доктор философских наук В. С. ГОРСКИЙ

Редакция научно-популярной литературы

Заведующий редакцией А. М. Азаров

0302010000-607
П ————— БЗ-26-1-85
М221(04)-85

© Издательство «Наукова думка», 1985

ПРЕДИСЛОВИЕ



Мировоззрение древних славян давно является предметом тщательно-го изучения представителей различных наук — историков, археологов, литературоведов, лингвистов, этнографов, искусствоведов, философов — во многих странах мира. Реконструкция и осмысливание реалий архаичных славянских культур — необходимая предпосылка для понимания не только прошлого, но и настоящего. Успехи, достигнутые за последние десятилетия, — это результат как вовлечения в сферу исследований новых данных, так и развития перспективных теоретических методов.

Цель настоящей книги — познакомить читателей с результатами историко-культурных реконструкций с особой, мировоззренческой, точки зрения. Мировоззрение личности, класса, народа, эпохи содержит осознанные или неосознанные установки, связанные с проблемой «человек и мир человека». Можно сказать, что мировоззрение человека характеризуется теми вопросами, которые он способен поставить окружающей его действительности. Целые эпохи, различные культуры также могут быть охарактеризованы подобным образом: важно понять, какие вопросы (или типы вопросов) они были способны поставить миру и какие ответы их удовлетворяли.

Обычно мы ищем характеристики мировоззрения иным путем — устанавливая наиболее общие понятия, свойственные данной культуре. Ниже будет подробно рассмотрено, как можно эти подходы соединить. Так или иначе, автор лишь в крайних случаях выдвигал собственные гипотезы и реконструкции относительно конкретных реалий. Главное содержание книги составляет мировоззренческая оценка. Слова «древние славяне» означают не какие-либо конкретные временные рамки — они отражают лишь тот факт, что предметом исследования являются структуры, господствовавшие до введения христианства и по возможности более архаичные.

ЧЕРТЫ АРХАИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

◆

Что в мышлении на протяжении тысячелетий человеческой истории изменялось, что оставалось постоянным?

Конечно, менялось содержание мыслительных действий, т. е. то, о чем человек думал, что он говорил. Речь идет не об этом само собой разумеющемся обстоятельстве. Существенно здесь не то, что человек думал, а то, как он думал. Изменялись ли формы его мыслительной деятельности в зависимости от социальной практики, от уровня культуры?

Мысль о социальной обусловленности форм мыслительной деятельности обосновывалась французской социологической школой начиная с Э. Дюркгейма. Наиболее последовательное выражение эта идея получила у Л. Леви-Брюля. Этот крупный этнолог первоначально отстаивал мысль о том, что мышление человека, живущего в условиях первобытной культуры, не подчинено обычным формально-логическим законам, что вместо закона тождества в нем господствует закон «сопричастности», допускающий противоречия в мысли, и что в целом первобытное мышление следует характеризовать как «прелогическое». В 1938—1939 гг. сам Леви-Брюль отказался от этой концепции, хотя сторонники у нее находились и позже — очень уж соблазнительной казалась идея развития всего, включая структуру мысли!

В начале 30-х годов идеи социальной обусловленности изменения форм психических процессов получили плодотворное развитие в советской психологии, прежде всего в работах Л. С. Выготского. Не останавливаясь на характеристике всего ценного и интересного, что содержалось в философских и психологических сочинениях известного советского ученого, коснемся того, что непосредственно относится к теме и в чем, можно думать, проявились и слабые стороны тогдашних представлений об историзме мышления.

В 1931—1932 гг. в отдаленные районы Узбекистана выехала экспедиция психологов, чтобы собрать уникальный экспериментальный материал. В те годы в культурное строительство вовлекались миллионы трудящихся, уходила в прошлое темнота и неграмотность жителей отдаленных кишлаков и пастбищ. Имелась возможность собрать материал, позволяющий сравнить способы мышления отсталых дехкан и людей, приобщившихся к новым формам жизни. Результаты исследования были обработаны и опубликованы лишь недавно (см.: Лурия, 1974).

Вот один из примеров, иллюстрирующих тезис авторов о развитии форм теоретического мышления, точнее, о развитии силлогистического мышления. Испытуемого 37 лет, из далекого кашгарского села, неграмотного, просят оценить силлогизм: «Хлопок может расти только там, где жарко и сухо. В Англии холодно и сыро. Может ли там расти хлопок?». Испытуемый отвечает: «Не знаю». — «Подумайте», — настаивает экспериментатор. — «Я только в Кашгарии был, я больше не знаю...» — упирается испытуемый. Экспериментатор замечает про себя: «Отказ; ссылка на отсутствие личного опыта» — и продолжает: «А вот из того, что я вам сказал, может там расти хлопок?» — «Если земля хорошая, то там растет хлопок, а если сырая и плохая, тогда не растет», — отвечает кашгарец. — «Если как у нас в Кашгарии, тоже растет. Если там земля рыхлая, конечно, может расти». («Обе посылки игнорируются, рассуждение ведется в пределах самостоятельно выдвигаемых условий», — записывает экспериментатор.) Затем силлогизм повторяется, и испытуемого спрашивают: «А что вы можете заключить из моих слов?» — «Если холодно там, то не растет, если рыхлая земля, хорошая, то растет». — «А из моих слов что следует?» («Игнорирование условий силлогизма».) — «Вот мы, мусульмане, кашгарцы, темный народ, мы нигде не были, мы не знаем, холодно там или жарко» (Лурия, 1974, с. 112).

Как можно оценить этот упорный отказ следовать правилу «если А, то Б; А; следовательно, Б»? Автор оценивает его так: «Полное отрицание возможности сделать вывод из положения, в котором нет собственного опыта, недоверие к любой логической операции, если она носит чисто теоретический характер, однако признание возможности делать выводы из собственного практического опыта — вот наиболее характерные особенности этой группы испытуемых» (Там же, с. 112). При этом не игнорируется то обстоятельство, что в пределах своего практического опыта испытуемые рассуждали правильно: речь идет об

овладении «процессами вербально-логического умозаключения, если содержание силлогизма оторвано от этого опыта» (Там же, с. 117).

Итак, существует стадия в развитии человечества, когда еще нет «мышления силлогизмами», «вербально-логического умозаключения», хотя в сфере непосредственного опыта человек мыслит правильно? Впрочем, что означает эта последняя фраза — мыслит ли человек архаичной культуры в сфере непосредственного опыта силлогизмами?

Этот вопрос заставляет задуматься над теми логическими представлениями, которыми руководствовались авторы эксперимента и несовершенство которых сделало эксперимент неопределенным, «нечистым».

В своих представлениях о процессе умозаключения, вывода авторы исходили из традиционного формально-логического учения о силлогизме. Это учение в основных чертах сформировалось более двух тысяч лет назад и является, пожалуй, первой аксиоматически построенной теорией, по образцу которой создавалась геометрия Евклида. Именно этот законченный теоретический характер формальной логики не позволяет непосредственно соотносить ее построения с реальностью мыслительной деятельности. Теория силлогизма — одно из средств описания того, что делает человек, когда он доказывает. Это не значит, что «в голове» у человека происходит все то, что в деталях описывает теория: формулируется первая посылка, затем вторая, затем человек ищет, какой бы можно сделать вывод. «Драгоценные металлы не ржавеют, золото — драгоценный металл. Ржавеет оно или нет?» Вывод как будто должен «вытекать сам», но испытываемые дехкане вновь и вновь повторяют посылки и ничего не заключают. А дело в том, что их мысль безуспешно пытались подогнать под одно из теоретических представлений о доказательном мыслительном процессе.

Современная формальная логика гораздо более откровенно формальна по своим средствам, близка к математике по идеям и методам. Зато никому не придет в голову искать в эксперименте ответ на вопрос, мыслит ли данный человек исчислением высказываний или исчислением предикатов!

Процесс мышления можно рассматривать как процесс решения задач, причем именно на словесном, «вербально-логическом» уровне. Это означает, во-первых, что мыслящий человек умеет формулировать вопрос или проблему, т. е. ясно осознавать нерешенность данной задачи; во-

вторых, что человек умеет сформулировать возможные ответы на данный вопрос или возможные решения задачи (проблемы), т. е. умеет сформулировать гипотезы. Неважно, насколько литературно и законченно он их формулирует языковыми средствами, суть дела в том, что гипотезы должны появиться не в ходе опыта путем «проб и ошибок», а предварять опыт, подчиняя его заданной цели.

Наконец, это означает, что человек стремится по возможности без обращения к опыту, путем поиска необходимой информации в личной или коллективной памяти подыскивать аргументы «за» или «против» каждой гипотезы. Возможно, для этого приходится все же обратиться к опыту, но теперь уже целенаправленно избранному, т. е. к эксперименту, найти аргумент путем решения другой интеллектуальной задачи. Как бы там ни было, поиск аргументов продолжается до тех пор, пока не будут отброшены все гипотезы, кроме одной. Оставшаяся считается доказанной.

С этими представлениями хорошо согласуются результаты исследований психологии мышления и его генезиса, производившихся с 30-х годов в школе швейцарского психолога Ж. Пиаже. Пиаже выделил четыре основные стадии развития мышления от рождения до зрелости. На первой — стадии сенсомоторного мышления — ребенок способен воспринимать объекты целостными, устойчивыми или выделять в потоке ощущений неизменные комплексы; в поведении налична обратимость — и в осматривании предмета, и в движении по комнате ребенок в состоянии вернуться к начальному пункту. На второй стадии — стадии дооператорного мышления, продолжающейся примерно от 2 до 7 лет, — формируется наглядное мышление ребенка, речь, действия переходят из внешнего плана во внутренний, в план мысли. На третьей стадии, продолжающейся до 11—12 лет, формируются конкретные операции. Умственные действия становятся обратимыми и представляют собой целостную логическую структуру, однако выполняются на реальных предметах, а не на словесном материале. Наконец, на стадии формального мышления человек рассуждает посредством выдвижения и оценки гипотез, что неотделимо от словесного их выражения (см.: Пиаже, 1969).

Важно отметить, что и на предшествующей стадии ребенок решает интеллектуальные задачи обычным, логическим образом. Ему не хватает лишь способности предварять действия мысленным обзором возможных послед-

ствий, или, как говорит Пиаже, синтеза возможного и необходимого. Синтез возможного и необходимого осуществляется на уровне мышления гипотезами, или формального мышления, — однотипного с конкретно-оперативным, но более развитого.

Таким образом, чтобы установить, мыслит ли человек данной культуры формально, надо поставить перед ним задачу, решение которой потребовало бы мысленной формулировки и перебора гипотез. Совершенно неважно при этом, относятся ли гипотезы к абстрактной сфере, или они принадлежат к конкретно-практической области. Поскольку испытуемым в приведенном эксперименте задавались вопросы из области, в которой для них никаких проблем не было, то и связать воедино три предложения в посылки и вывод они не могли. Это, однако, ничего не говорит о способности «мыслить силлогизмами», мыслить логически в практической ситуации, в которой возникла реальная проблема.

Можно ли провести аналогии между этапами развития мышления у ребенка и какими-либо этапами развития человечества от первобытнообщинного строя до современности? Такие аналогии были бы очень сомнительными хотя бы по причине отсутствия фактического материала. В 50—60-х годах французский этнолог К. Леви-Стросс подверг аргументированной критике представления об особом способе или форме мышления у народов, живущих в условиях примитивных культур. Он показал, что мыслительные процессы у них протекают так же, как и у остальных современных людей, отличны лишь способы обобщения и представления об общем, отличен набор самих общих понятий, или категорий.

Конечно, какой-то параллелизм между онтогенезом и филогенезом, между развитием индивида и развитием человечества здесь должен быть, и исследования необходимо продолжать. Однако безусловно можно утверждать, что такие великие технические открытия, сделанные в «эпоху всеобщей неграмотности», в дописьменную эпоху, как колесо, прялка и тому подобное, требовали формального мышления.

Можно вспомнить слова Ф. Энгельса о типологической близости мысли человека и интеллектуальной деятельности его животных предков. «Нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: **индукция, дедукция, следовательно, также абстрагирование... анализ** незнакомых предметов (уже разбивание ореха есть начало анализа), **синтез** (в случае хитрых проделок у животных), и, в ка-

честве соединения обоих, эксперимент (в случае новых препятствий и при затруднительных положениях). По типу все эти методы — стало быть, все признаваемые обычной логикой средства научного исследования — совершенно одинаковы у человека и у высших животных. Только по степени (по развитию соответствующего метода) они различны» (Энгельс, т. 20, с. 234). Поиски особенностей мышления эпохи в степени развития «мышления силлогизмами», таким образом, бесперспективны, хотя вопрос о том, на каком этапе развития человечество обрело такую способность (точнее, способность мыслить гипотезами), не снят и чрезвычайно интересен.

Где же следует искать своеобразие способа мышления?

К. Леви-Стросс, критикуя представления о якобы «дологическом» характере мысли первобытных народов, усматривал своеобразие ее в общих понятиях. Он пояснял это своеобразие аналогией с деятельностью мастерового-любителя, у которого всегда под рукой запас вещей на всякий случай, из которых он может изготовить что-то, если ему понадобится. Таким же случайным набором вещей (*bricolage*) выглядит общее понятие или категория, с помощью которой человек примитивной культуры характеризует мир: орел может ассоциироваться с молнией, молния — с огнем и т. п.

Чтобы не допустить ошибок, связанных с неверным пониманием логики, определим, что такое «понятие».

Учение о понятии принадлежит к наиболее темным разделам традиционной формальной логики. Оно, как и сам термин «понятие», сложилось гораздо позже Аристотелевой логики и связано с совсем не теми представлениями, которыми руководствовался создатель формальной логики. У самого Аристотеля речь идет не о понятии, а о термине (слово *орос* было переведено на латынь как *terminus*, что означает 'граница', 'межа' и в точности соответствует греческому оригиналу). Речь, таким образом, шла о пределе членения предложения (суждения) на части в интересах его логического анализа. Слово «понятие» — не более чем отглагольное существительное от слова «понимать». Но неприятности начинаются там, где «понятие» представляют в виде какого-то предмета, объекта и рассуждают о нем как о вещи. В отличие от суждения, имеющего точный языковой эквивалент в виде повествовательного предложения, понятие не имеет языкового эквивалента, так как одно и то же понятие выражается многими словами, а не каждому слову соответствует понятие.

Современная логика стремится вообще не употреблять слова «понятие», а если и пользуется им, то отождествляет понятие с множеством или одноместным предикатом. Понятие «рыба», например, отождествляется с множеством всех рыб, т. е. с множеством лещей, окуней, акул и т. д. Элементами этого множества можно считать и каждый отдельный экземпляр рыбы, и упомянутые виды рыб. Понятие есть одноместный предикат в том смысле, что, например, понятие «рыба» можно отождествить со схемой « x есть рыба» или, как принято писать с использованием математической символики, Рыба (x)».

Это выражение есть предикат, оно превращается в предложение при подстановке постоянной вместо x — истинное, например, в случае «Рыба (окунь)», т. е. «Окунь есть рыба», и ложное в случае «Рыба (кит)», т. е. «Кит есть рыба».

К понятиям в таком случае могут быть отнесены лишь выражения, именующие классы вещей. Можно, правда, считать, что понятие «синий» называет все синие вещи, а понятие «бежать» — все бегущие вещи, но натяжка здесь налицо.

Современная логика развилась под влиянием математических представлений и использовалась прежде всего в математике, почему понятие и было уточнено в соответствии с потребностями последней и представлено в виде функции особого рода, а именно — одноместного предиката. Но можно от этих представлений отойти, истолковывая переменную как «пустое место» в предложении. Тогда предложение с «пустым местом» можно понимать так вопрос, а подстановку постоянной вместо переменной — как (возможный) ответ на этот вопрос. Например, одноместный предикат «Рыба (x)» можно понимать как вопрос «кто есть рыба?», а предложение «окунь есть рыба» — как ответ или результат подстановки слова «окунь» вместо x (подстановка правильная, а «кит есть рыба» — подстановка неправильная).

Современная формальная логика, отождествляющая понятие с множеством, исходит таким образом из весьма грубого представления о возможных вопросах, сводя их все к виду, охарактеризованному выше. Совершенно очевидно, что видов вопросов может быть много, и вопрос типа «включается ли элемент a в множество (класс) $P(x)$ » является частным и не самым интересным случаем. Логика лишь постулирует, что с большей или меньшей натяжкой все вопросы могут быть сведены в конце концов к этому виду.

Первой попыткой классификации возможных вопросов (соответственно ответов) была теория категорий Аристотеля. По Аристотелю, категории есть как раз то, что может быть сказано о предмете (типы или виды того, что спрашивается и что отвечается). Конкретная классификация у него в разных местах различна, но в трактате «Категории» выделяются десять категорий: «Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или «сколько», или «какое», или «по отношению к чему-то», или «где», или «когда», или «находиться в каком-то положении», или «обладать», или «действовать», или «претерпевать» (Аристотель, с. 55). Эти предельно общие понятия совпадают с возможными в грамматике древнегреческого языка формами утверждений. Язык, таким образом, содержит типы вопросов, которые могут быть заданы, или, иначе говоря, неявным образом содержит категориальную структуру возможных объяснений.

Способ мышления каждой эпохи проявляется в особенностях тех вопросов, которые может поставить к окружающему миру человек этой эпохи. Последующим поколениям достаются уже множества ответов, и так происходит наследование культуры. Однако, наследуя опыт прошлого, мы уже должны абстрагироваться от того, на какие именно вопросы наших предков этот опыт служил ответом. А ведь смысл фразы всегда зависит от того, кому и на какой вопрос эта фраза отвечала, продолжением какой мысли она была, в каком контексте говорилась. Изучение истории культуры должно, в частности, раскрыть способы мышления прошлого, т. е. обнажить категориальную структуру мысли, показав доступную ей структуру вопросов и тем самым — стандарт объяснения мира. Исследование языка надо понимать в этом предельно широком смысле: не в одном только этническом языке, но и во всех знаковых средствах культуры и даже в орудиях материальной культуры, рассматриваемых как выражения мышления своей эпохи, способ мышления находит достаточно полное выражение.

Здесь чрезвычайно опасны общие рассуждения, в которых явно или неявно исследователь ставит себя на место представителя архаичной культуры. Чтобы адекватно представлять себе, как мыслил человек этой культуры, надо знать, какие стандарты объяснения данную культуру удовлетворяют, а значит, знать, какие объекты относятся к одному классу без внутреннего сопротивления. Так, в древнеславянской культуре дуб — возвышенное место — молния — огонь — меч составляют ряд символов, взаимо-

заменимых в определенных контекстах, т. е. обозначают некие стороны мира, отождествляемые в определенном отношении. Сказать, что они просто являются атрибутами грозового бога Перуна, было бы слишком сильно, ибо не следует предполагать какие-то конкретные религиозные образы: речь пока идет о классификации в смысле Леви-Строссового *bricolage*. Каждый символ есть как бы намек на одно и то же обстоятельство, маркируемое также и богом Перуном на определенном этапе развития религии.

Только такой скрупулезный анализ оппозиций и ассоциативных классификаций, свойственных архаичным культурам, может приблизить нас к пониманию мирозерцания людей, к этим культурам принадлежавших.

Анализ архаичного мышления показал, что за каждым конкретным образом стоит некое общее представление, символизируемое также последовательностью иных образов. Если пользоваться аналогиями, то можно сравнить архаичную «науку конкретного» с обменом, в котором еще нет всеобщего эквивалента — денег в любой их исторической форме, развитую «науку абстрактного» — с обменом с помощью денег, когда всеобщий эквивалент уже получил собственную вещную форму. Здесь конкретному уже противостоит абстракция в такой же вещной форме. Когда же приходится определять стоимость вещи при отсутствии денежных оценок, нет другого пути, кроме выстраивания рядов « x товара A — y товара B — z товара B — ...» и так далее. Однако, во-первых, это не два различных пути развития, а две стадии; во-вторых, в обоих случаях уже в наличии товарный обмен. Аналогично и «наука конкретного» является абстрактным мышлением, причем ему доступны абстракции высокого порядка. Однако эти абстракции не выступают на поверхности культуры, а должны быть реконструированы.

История развития мышления от архаичных до современных форм тесно связана с историей разных форм религиозно-мифологического мировоззрения. Вопросы классификации форм религии и этапов ее развития находятся в компетенции религиоведов и ниже обсуждаться не будут. Лишь отметим, что архаичному мышлению свойственно единство различных функций, в развитом классовом обществе выполняемых наукой, религией и моралью. Как и наука, сознание человека архаичной культуры стремится иметь целостную картину мира, сведение к которой отдельных явлений понимается как объяснение этих явлений. Как и мораль, эта картина мира имеет не

только объясняющий, но и нормативный характер, ибо из наличного положения вещей для человека архаичной культуры следует также и то, что должно быть.

Как и религия, это объяснение мира предполагает магические, сверхъестественные санкции за нарушение нормативов жизнедеятельности. Эту черту архаичного мировоззрения ярко охарактеризовал известный английский африканист Б. Дэвидсон. Противопоставляя традиционное мышление современному с его дихотомией «наука — сверхъестественное, реальность — религия», Б. Дэвидсон пишет: «В традиционном образе мышления дихотомии не существовало, ибо восприятие мира носило целостный характер. Оно касалось не только того, что было, но также и того, что должно быть и почему оно должно быть таким, а не иным. Оно содержало объяснение мира, но в то же время имело и силу закона. Поскольку мир устроен так, а не иначе, определенные действия и желания допустимы, а другие не допустимы. В качестве органических аспектов одной и той же истины средства и цель воспринимались как нечто неотделимое» (Дэвидсон, 1975, с. 91). Эта особенность дает возможность по пережиткам различных запретов, по остаткам древней магии, гадания и т. п. восстанавливать и те рациональные знания, которые неотделимы в архаичном мышлении от религиозно-мифологических элементов.

ИНДОЕВРОПЕЙСКИЙ ФОН



Славяне — языковые потомки древнего народа, условно называемого индоевропейцами. Это означает, что те языки или диалекты, из которых впоследствии развились славянские языки, занесены в Европу пришельцами, — в настоящее время не вызывает сомнения то обстоятельство, что индоевропейские праязыки формировались не в Европе. Самым крупным переселением народов, которое может свидетельствовать о вторжении индоевропейских языковых предков ряда современных европейских народов, в том числе славянских, была экспансия носителей так называемой культуры шнуровой керамики, или культуры боевых топоров (конец III — начало II тыс. до н. э.). По крайней мере на территориях, единодушно считаемых возможными

славянскими «прародинами», крупных перемещений населения в более поздние эпохи археологи не обнаружили.

Где искать в этот период предков славян? Некоторые археологи склонны отождествлять с протославянами или общими языковыми предками балтов, славян и германцев близкие археологические культуры III—II тыс. до н. э., чаще всего культуры шнуровой керамики. Однако лингвисты пришли к выводу, что карта языковых семей индоевропейской группы в древности не соответствовала современным классификациям. Многих языков и языковых групп III—II тыс. до н. э. сейчас не существует, многие современные языки в то время не выделились. Несомненно, что в начале II тыс. до н. э. уже существовали древние языки греческий, армянский, вероятнее всего, уже выделились иранские и индийские языки. Предположительно, кельтские, италические, иллирийский, германские, балтские и славянские языки еще во II тыс. представляли собой диалекты одной языковой зоны Северной и Средней Европы. Можно уверенно сказать, что среди языков индоевропейской семьи есть старые, давно отделившиеся от других, и сравнительно молодые и что славянские языки принадлежат к самым молодым (хотя во многих своих чертах довольно архаичным).

Что же могло остаться общего у славян периода европейского средневековья с дальними языковыми родственниками в Индии, Средней Азии, с мировоззрениями народов, живших за пять-шесть тысяч лет до того?

Этот вопрос тем более уместен, что речь идет о языковых предках. Трудно что-либо определенное сказать о реальных «узах крови» — палеоантропология не может с точностью определить население, которое являлось бы физическим предком современного славянства и даже славянства VI—IX вв. Но очевидно, что в ходе переселений в движение вовлекались иные народы, как-то связавшие свои судьбы с нашими предками, что пришельцы ассимилировали местное население.

Древние этносы стремились сохранить свое традиционное лицо, своих богов, культуру. Но, как правило, переселения, контакты с местными жителями, браки с их женщинами приводили к проникновению местных, субстратных культурных традиций, размыванию первоначальных этнокультурных истоков. Так, памятники индийской древней культуры, сохранившиеся со времен вторжения ариев на земли Индостана, рисуют местное население черным и полудиким, отношения с ним — как сплошную вражду. Археология подтверждает, что войны пришельцев с абори-

генами носили истребительный характер. И тем не менее оказалось, что культура доиндоевропейского населения Индостана существенно изменила характер культуры пришельцев, их религиозно-мифологические представления, систему измерений и т. п. Чем дальше продвигается изучение дравидоязычных культур Хараппа и Мохенджо-Даро — предшественников индоарийских культур в долине Инда, тем более доиндоевропейских элементов обнаруживается в древней культуре Индии.

И все же на огромных территориях, в культурах различного характера, испытавших на протяжении веков самые разнообразные влияния аборигенов и соседей, развивавшихся в неодинаковых социальных условиях, не только лингвисты, но и историки религии и мифологии обнаруживают общеиндоевропейские культурные стереотипы. Уже сравнительное языкознание позволило провести параллели в именах богов и мифологических персонажей. Но совсем разительные результаты были получены, когда ученые обратились к изучению структуры мифов. Первым опытом исследования аналогичных структур была работа советского ученого В. Я. Проппа (Пропп, 1969). Идея Проппа заключалась в том, что классификация волшебных сказок по персонажам или мотивам не может охватить все многообразие материала, но если принимать во внимание только функции главных персонажей, а соответственно, и типы сюжетных ходов, то количество персонажей и сюжетов оказывается не только обозримым, но и небольшим. Работа В. Я. Проппа долго оставалась неизвестной на Западе, но идеи и методы структурной сравнительной мифологии, развитые независимо от него, во многом аналогичны. Религиозные и мифологические персонажи изменяются в силу различных исторических обстоятельств гораздо больше, иногда до неузнаваемости, но функции и связанные с ними структуры оказываются удивительно стабильными. Благодаря тому что индоевропейские народы расселены на таких просторах, что взаимодействие между многими из них в историческую эпоху можно исключить, что памятники литературы на индоевропейских языках в устной и письменной традиции сохранились нередко с глубокой древности (в индийской культуре — со времени завоевания ариями Индостана), мы можем уверенно говорить о древних общеиндоевропейских космогонических мифах.

Сказанное означает, что исследователь архаичного мировоззрения не вправе реконструировать древние способы отражения действительности, не учитывая традиций

этнокультурных общностей, в частности, если речь идет о славянах, общиндоевропейских традиций. В сказках и мифах, в других культурных реликтах сохранились пережитки чрезвычайно древних эпох. Возможно, В. Я. Пропп преувеличил роль мотива инициации (посвящения в полноправные члены общества) в становлении сказочных сюжетов, но какие-то следы этот чрезвычайно древний обряд в схеме сказки несомненно оставил. В фольклорных материалах можно найти следы древнейшего из социальных запретов — запрета на брак между братом и сестрой, родителями и детьми; мотив инцеста, нарушения запрета, остается одним из распространеннейших в сказке и мифе. Можно сказать даже более определенно — в фольклорных материалах явственно прослеживается тот давно забытый этап в развитии брака и семьи, когда мужчины данного рода обязательно должны были брать жен из определенного другого рода, мужчины которого, в свою очередь, женились на женщинах из первого рода (дуально-родовая организация или кросс-кузенный брак). Поскольку такая организация — древнейшая из известных нам, трудно даже решиться высказать предположение о давности подобных реликтов.

Существенное значение приобретает вопрос о первоначальной индоевропейской территории. В последнее время предложена весьма неожиданная, но хорошо обоснованная гипотеза о западноазиатской прародине индоевропейцев. Гипотеза Вяч. Вс. Иванова и Т. К. Гамкрелидзе хорошо согласуется с такими фактами, как заимствования в общиндоевропейском языке из семитских языков, открытые В. М. Иллич-Свитычем. Заимствования из языков древней Месопотамии были бы невозможны, если бы где-то в IV тыс. до н. э. индоевропейцы обитали недалеко от Алтая. Близость индоевропейской общности к древнейшим очагам мировой цивилизации, наличие культурных контактов между ними может объяснить некоторые черты мировоззрения индоевропейцев и сравнительно высокий уровень их хозяйственного и культурного развития.

Что касается специфических особенностей общиндоевропейского мировоззрения, то поворотным пунктом в развитии индоевропейистики стали работы французского ученого Ж. Дюмезиля. С конца 30-х годов Дюмезиль обосновывает идею о том, что структура религиозных и мифологических представлений индоевропейских народов отражает наличие трех социальных функций в общественной структуре индоевропейцев: религиозно-жреческой, военной и хозяйственной (*souveraineté, force,*

productivité — верховенство, сила, производительность). Классификация структур и персонажей, основанная на этом принципе, была дополнена С. Викандером, показавшим двойственность сакрального и мирского в каждой функции (на русском языке см.: Дюмезиль, 1976).

Критика идей Дюмезиля с общих позиций опиралась на несколько исходных пунктов. Некоторые историки в принципе не допускали возможности столь сложных социальных структур и глубоких мировоззренческих идей в доклассовом обществе, едва шагнувшем из каменного века в век металла (в общеиндоевропейском реконструировано название металла, но доиндоевропейское население Малой Азии плавиле железо еще в III тыс. до н. э., и от его названия на языке хатти *haralki* происходит и греческое *χαλκος* — 'медь, сталь, металл', и русское «железо», и даже китайское его название (см.: Иванов, 1980, с. 134). Правда, несмотря на отсутствие общего термина для понятия 'раб' в индоевропейском, можно реконструировать общий архаичный подход к рабу как чуждому, враждебному, плененному человеку, поставленному в положение бесправия в силу законов войны (Бенвенист, 1970, рус. пер. 1974, с. 364). Но у Дюмезиля речь идет о социальном членении мира «своих», свободных людей.

Этот аргумент теряет силу в свете исследований последних десятилетий, показавших схематичность представлений об архаичных обществах как «золотом веке» человечества, веке всеобщего равенства. Классы, в марксистском понимании этого термина, возникают тогда, когда возникает возможность одной группе людей жить за счет другой, т. е. эксплуатировать ее труд благодаря сосредоточению в своих руках основной массы средств производства. «Классы, это такие группы людей, из которых одна может себе присваивать труд другой, благодаря различию их места в определенном укладе общественного хозяйства» (Ленин, т. 39, с. 15). Ф. Энгельс подчеркивал, что «... в основе деления на классы лежит закон разделения труда» (Энгельс, т. 20, с. 230). Классов в этом смысле в архаичных обществах не было. Но социальные группы с различными правами и обязанностями, с неодинаковой степенью власти по отношению друг к другу возникают тогда же, когда возникает социальная организация вообще.

Уже в обществе, организованном по дуально-родовому принципу с классификационной системой родства австралийского типа, обязательно существуют «возрастные классы». «Место индивидуума в системе общественных отношений определяется в таком обществе принадлежностью

к тому или иному роду, связанному с другим родом в один дуально-брачный коллектив, и к той или иной возрастной группе внутри рода.

Существование подобных возрастных групп, получивших в этнографии наименование секций или брачных классов, органически связано с функционированием дуальной организации» (Крюков, 1972, с. 270).

Исследования этнографов показали функционирование и в настоящее время у некоторых народов сложных систем «брачных классов», причем роль этих социальных групп отнюдь не сводится к регулированию семейно-брачных отношений. Н. Нелсон-Хадсон, исследовавший каримоджонгов Уганды, отмечает: «В какой бы компании взрослый каримоджонг ни оказался и в какое положение он ни попал, его место автоматически определяется в соответствии с его возрастом. С помощью такой системы любая группа каримоджонгов в любом месте и в любой момент может быть организована для совместных и единых действий» (Цит. по: Дэвидсон, 1975, с. 68—69).

Формы, в которых действуют механизмы социальных институтов, основанных на родовой организации, чрезвычайно разнообразны и нередко далеки от почерпнутых из недостаточно точных описаний индейских племен с их вождями и советами старейшин. Б. Дэвидсон замечает по поводу отсутствия четкой границы между африканскими обществами с централизованной властью и «бесправительственными» обществами: «Судя по всему, система родовых отношений напоминала паутину самых различных рисунков и форм. Она то блестела на ярком солнце деревенской жизни, то пряталась в мрачной тени пышных дворов великих вождей. Но хитросплетение родовых отношений существовало во всех этих обществах, составляя неизбежную основу их структуры» (Дэвидсон, 1975, с. 64).

Древние индоевропейские общности противопоставляли сферу «своего», «свободного» сфере «чужого» и «враждебного».

Сфера своего обозначалась словами от корня *leudh- — 'расти', откуда, в частности, славянское «людинъ». Другим смысловым источником обозначения этой сферы был корень *swe-, связывавший изначально, по Бенвенисту, «Я» с другой половиной экзогамной семьи: свекор принадлежал к этому роду актуально, сестра (*swesor-) — потенциально, поскольку при дуально-родовой организации ее отдавали в жены обязательно в этот «свой» род. Корень *swe- предполагал связь с возрастной

или профессиональной группой. «Ситуация, восстанавливаемая таким сопоставлением, показывает собственное значение индоевропейского *swe-, предполагающего одновременно отличие «себя» от всего остального, замыкание в себе и на себя, стремление обособиться от всего, что не есть *swe-, и в то же время внутри обособленного таким образом круга — тесную связь со всеми, кто к нему принадлежит. Отсюда это двойное наследство в виде, с одной стороны, ἰδιώτης, общественный человек, взятый сам по себе, с другой — sodālis — член узкого братства» (Бенвенист, 1974, с. 363).

Всей полнотой прав наделен лишь человек, рожденный в данном обществе. Все это можно понять, исходя из представления, согласно которому чужой, чужестранец — обязательно враг и, соответственно, враг — обязательно чужой, чужестранец. Причина этого всегда в том, что «рожденный вне» — заведомо враг, что необходимо взаимное обязательство для того, чтобы между ним и моим «Я» установились особые отношения гостеприимства, которые немислимы внутри общины. Та же диалектика «друг — враг», как мы видели, действует в понятии φίλος «друг»: враг, тот самый, с кем сражаются, может на время стать другом, φίλος, в силу соглашения, заключенного в соответствии с обрядами и с принятием священных обязательств» (Там же, с. 368—369). Совершенно не следует отсюда, какие именно общности были для «Я» своими и чужими: дуально-родовая организация, более широкая общность («племя»), еще более широкий круг «своих» в этнокультурном отношении («народ», этнос).

Установление подобных «священных обязательств», как показывают многочисленные этнографические материалы, включало в себя два ритуальных момента: совместное принятие пищи и обмен женщинами, браки между представителями «договаривающихся сторон». Соответственно сосуществование в одной социальной системе, одной общности групп, которым запрещены совместное принятие пищи и брачный обмен, является кастовой организацией общества. Известны случаи, когда кастовая структура отражает специализацию различных этносов, один из которых господствует в обществе, осуществляя вместе с тем военные функции оборонительного и наступательного характера. Кастовая система может развиваться и на почве родовой организации, когда профессии закрепляются за определенными родами.

Гипотеза Дюмезиля о трехчленном делении индоевропейского общества хорошо подтверждается материалами

истории индийского и иранского обществ. В самых ранних гимнах «Ригведы» упоминаются «кшатри» и «виш», в поздних выделяются «брахманы», «раджаньи» (позже «кшатрий»), «вайшьи» и «шудры». Поскольку последние не были «дваждырожденными», т. е. не подвергались инициации, они не считались членами общества «своих», так что речь идет о трех группах — жрецах, воинах, простых скотоводах и земледельцах. Аналогично в иранском обществе времен Авесты выделялись *avāvan*, *gavaēštar*, *vastroyō*, *fšuyānt*. В развитом классовом обществе древней Индии институт четырех варн (*varṇa* означает 'цвет') приобрел новое значение, связанное с институтом собственности и классовым неравенством. Это, однако, не означает, что институт варн, т. е. кастовый принцип, не имел древних истоков, уходящих корнями в родовую организацию. Вероятнее всего, у древних индоевропейцев существовало разделение труда между родовыми коллективами («племенами»), закреплявшее функции священного авторитета, военно-политической власти и плодородия за отдельными общностями. Так, иранские маги были не просто жрецами, а особым «племенем».

Второй пункт, по которому концепция Дюмезиля подвергается критике, — возможность иных толкований «троичности» индоевропейской структуры и наличие аналогичных троичных структур в других культурах. В частности, примеры троичных структур приводились из Библии. Правда, никто не показал возможности интерпретации подобных структур в иных культурах именно как сакральной, военно-политической и производительной функций. Однако примеров «тройственного» строения можно привести много из разных регионов, не связанных между собой. Упрекают Дюмезиля и в неправомерной схематизации сложного, зачастую аморфного мира религиозного и мифологического сознания.

Действительно, реальное мифологическое и религиозное сознание всегда достаточно сложно и аморфно, чтобы его можно было уложить в какие-либо жесткие схемы. Источником образов в нем является осваиваемая человеком действительность, а не какая бы то ни была структура, поэтому хаотичное многообразие всегда сопутствует сознанию. Однако в равной мере осознание действительности в формах мифа, религии, сказки всегда стремится к упорядочению этого многообразия. Не случайно числовые константы — два, три, четыре, семь, девять и т. п. — обнаруживаются уже в графике палеолита (см.: Фролов, 1974).

И дуальность организации мира, и тройственная его структура. — представления, обнаруживаемые в самых разнообразных и удаленных культурах и, несомненно, стадильные.

Можно спорить о том, в какой степени представление о мире как целом, состоящем из «своей» и «чужой» части, обусловлено архаичнейшей дуально-родовой организацией общества, в какой степени мыслить мир именно так вынуждает человека его биологическая организация (работа нейронов по принципу «все или ничего», асимметрия левой и правой половины мозга и т. п.), но представления о дуальности мира являются системообразующими в разных культурах. Они связаны, несомненно, и с общечеловеческим характером оппозиции сакрального и мирского, неизбежного в каждой культуре.

Подобным образом членение мира на «высокий», «средний» и «низкий», ассоциируемое с классификацией на будущее, настоящее и прошлое и связываемое с миром будущих людей, миром животных и миром мертвых, не родилось в индоевропейском обществе на основе тройственной социальной организации. Скорее наоборот — живучесть древнего образа, «суверенность, сила, производительность» объясняются устойчивостью архаичнейшего представления о тройственной структуре мира, доживающей до нашего времени в фольклоре. Это представление символизировано в большинстве культур образом мирового дерева, который мы встречаем и в индоевропейских культурах, и в Библии («древо жизни» в Эдеме), и в рукописях майя, и в культурах охотников Сибири. Иной символ с тем же содержанием (алломорфом мирового дерева) — мировая гора, мировой столб и т. д. (о мировом дереве см.: Топоров, 1971, 1972).

Специфику индоевропейской культуры можно усматривать в том, что традиционное, связанное с идеей мирового дерева трехчастное членение мира связано в ней с функциями жреческого, воинского и материально-производственного кругов общества и соответственно с их идеалами — верховенства (духовной санкции власти), силы и производительности. С этими оговорками гипотеза Дюмезиля может считаться по крайней мере хорошо обоснованной, если не доказанной.

Поскольку даже область обитания древней индоевропейской общности пока восстанавливается лишь гипотетически, археология еще ничем не может помочь в реконструкции этой культуры. Сравнительное языкознание — пока единственное средство восстановления социальных

и культурных реалий. Однако методы реконструкции сейчас столь надежны, что многие существенные черты уклада жизни древних индоевропейцев можно охарактеризовать довольно уверенно (Обзор результатов см.: Герценберг, 1972, гл. 2).

Военный круг восстановлен, кажется, наиболее убедительно, С. Викандер показал, что в глубокой древности существовали особые «свирепые» военные отряды, члены которых поклонялись волкам. Участие в этих отрядах — *katia- — было связано с инициацией. Военные вожди *kuṁ-ing-az — от корня *gen 'родившийся' — входили в окружение царя-мага, название которого происходило от корня *reg, что означает 'проводить пограничные линии прямыми чертами'. Символически это действие выражалось посредством сооружения святилища-укрепления *p̥l-, что осмысливалось как отделение своего от чужого, сакрального от мирского. От *reg- происходят и древнеиндийское gaṇan, и латинское rex, и галльское rix; от *p̥l- — древнеиндийское pur, древнегреческое πολις, литовское pilis. Но в иранских языках прослеживается двойственность происхождения термина, обозначавшего царя: хотано-сакский (потомок восточноскифских языков, вторая половина I тыс. н. э.) — graisan происходит от 'жрец', 'маг', в то время как древнеперсидский термин xšāyaviya 'царь' — от 'вождь', 'военачальник'. Подобного рода двойственность объясняется влиянием на собственно индоевропейскую систему, в которой сосуществовали верховный жрец и главный военачальник, ближневосточной системы с царем-деспотом, наделенным магической силой, священной властью.

Среди характеристик общественного уклада особо важное значение для последующего изложения имеет характеристика обмена. «Восстанавливается представление о бесконечной нити дарения, в которой каждый дар, каждый отдельный акт предоставления какого-либо объекта или услуги вызывал соответствующий ответный акт в силу сверхъестественной природы этого процесса» (Герценберг, 1972, с. 62). Некоторое представление о роли дарения как символа социальной связи могут дать и современные этнографические материалы. Один этнограф привез африканскому племени, в котором его уже знали, дорогие подарки — табак. Он был крайне удивлен, когда тут же к нему стали приходить в гости мужчины племени с просьбой дать закурить. На вопрос, почему же они не курят свой табак, каждый отвечал, что это — подарок и что он его уже подарил другому. Вещь, выступающая как дар,

служит исключительно символом, в данном случае ее роль — связывать сообщество, и только. Не случайно восстанавливаются два значения слов «давать» и «брать»: есть *dō-, *nem-, — 'давать', 'брать' как акты морального порядка, а есть *ai-, *em- — акты, подразумевающие преимущественно вещественный обмен.

При прерывании нити обмена возникали «моральные состояния», для которых реконструируются термины, примерно обозначавшие 'благодарность', 'доверие', 'верность' и 'трата как акт великодушия'. Л. Г. Герценберг характеризует индоевропейское *kred- — 'доверие' как «трудноопределимое понятие, нечто материальное, но в то же время сильно затрагивающее личные чувства, имеющее магическую силу, принадлежащую каждому человеку, но помещаемое в некое высшее существо, отношение, возникающее между человеком и божеством, чтобы реализовать в человеке; так, чтобы выиграть в битве или игре (священной!), нужно совершить какой-то акт щедрости, герой нуждается в *kred- со стороны других, чтобы ответить на поддержку: do ut des». Что касается траты как акта великодушия, то «этот круг значений восходит к устройению большого «угощения», рассматриваемого либо как вступительное приношение в некое «братство по священным трапезам» ...либо как способ превзойти предшествующего и вызвать последующего на большие расходы» (Герценберг, 1972, с. 64—65).

Ко времени, о котором мы имеем первые достоверные свидетельства археологии о древних славянах, древнеиндоевропейское общество с его социальными институтами, самосознанием, символикой, космогоническими и иными мифами, его богами и обычаями было уже далеким прошлым. Многие черты, роднящие культуру древних славян с культурами других народов, объясняются не заимствованиями из общеиндоевропейских истоков, а сходжениями в результате социального развития. Однако, как будет видно из дальнейшего изложения, индоевропейский фон остается именно тем фоном, на котором создавались сложные картины мира и человека славянами раннего средневековья.

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ



Археология датирует бесспорно славянские древности примерно тем же временем, к которому относятся самые ранние, не вызывающие никаких сомнений свидетельства письменных источников о славянах — серединой I тыс. н. э. В VI в. славяне расселились уже на огромной территории. Северная граница оставленной ими культуры пражско-корчакского типа проходит почти посередине Польской низменности от Одры, немного выше устья Нисы до Вислы, севернее того места, где сейчас стоит Варшава, и дальше примерно по Западному Бугу до верховьев Припяти, затем по Припяти до Днестра. Восточную границу самых ранних поселений образует долина реки Тетерев и южная окраина Волынской возвышенности, примерно река Збруч до Днестра с отдельными островками по Днепру у Роси и по Южному Бугу. Южная граница идет от верховьев Прута по Карпатским горам до Одры, западная — примерно по Одре.

При этом уже в VI в. большой славянский массив осел южнее этого региона — за Прутом по Молдавской возвышенности и Волошской низменности до Дуная и за Карпатами на севере Чехии и Моравии, а отдельными островами и в бассейне Верхнего Дуная. В следующем столетии ареал славянских культур охватывает уже почти всю Румынию, Чехию с Моравией и междуречье Одры и Лабы (см. карту: Русанова, 1976, с. 199). И это было еще только началом большого славянского расселения, распространившегося далее на Балканы и на лесные просторы северо-востока Европы.

Славяне селились преимущественно вдоль берегов рек или ручьев, «каждо со своим родом», как пишет летописец. Жили в срубных избах, землянках, полуземлянках. Полуземлянка делалась так: копали четырехугольную в плане яму глубиной около метра, размерами от семи до двадцати с небольшим квадратных метров, с выступами для сидения. Пол утрамбовывали и обмазывали глиной. Возводили невысокие стены, часто обшивали изнутри деревянными плахами, сверху покрывали полуземлянку двумя трехскатными крышами. В углу напротив входа на материковом останце ставили печь — чаще каменку, иногда глиняную. В таких домах, расположенных беспорядочно, на расстоянии от одного до нескольких метров

друг от друга, жили только ближайшие родственники. На небольшом отдалении селились другие группы — ведь если родство считалось до шестого колена, то род должен был насчитывать больше сотни человек.

В печах подобной конструкции плавил также металл из болотных руд. Из железа делали ножи, серпы, топоры, наконечники копий и другие вещи. Находок вещей пока немного, характерно также отсутствие среди них специфических славянских украшений — преобладают вещи общеевропейского типа. Посуду лепили руками. Изысканные в своей простоте типично славянские горшки, с характерными пропорциями округлых форм во всех локальных вариантах, служат ценным материалом для классификаций и датировки (см.: Русанова, 1976, с. 197; Баран, 1972).

Поселения жили недолго. Славяне были земледельческим народом, хотя держали лошадей, коров, свиней, в меньшей мере — мелкий рогатый скот. Вначале господствовала подсечно-огневая система земледелия. Надо было выбрать участок леса для выпала, умеючи устроить «огненную ляду», подготовить ее под посев и вспахать землю деревянным ралом. Весной, недели за три, один человек мог засеять 0,3—0,4 гектара расчищенной площади. В первый год урожай достигал сам-10, а через 3—4 года земля становилась пустошью (см.: Третьяков, 1932; Струмилин, 1966; Довженок, 1961).

Неустойчивость поселений лишь частично может быть объяснена таким хозяйственным фактором, как система подсечного земледелия. На севере России подсека продержалась долго и при постоянных сельских поселениях, она требует только большого подспорья в охоте, собирательстве и иных промыслах. Славянская колонизация огромных территорий — одна из последних волн Великого переселения народов, причины которого не вполне ясны.

Вопрос об исходной территории, с которой началось расселение славян, остается окончательно не решенным. Считается общепринятым предположение Л. Нидерле о том, что исходную область славянства надо искать между Вислой и Днестром. Однако территория, на которой возникают и утверждаются лингвистические и прочие культурные новации, отделяющие этническую группу от родственного ей массива, не может быть столь большой. Предки славян принадлежали к общности, говорившей на языке или языках, близких и к балтским, и к германским.

Где произошло отделение славян в особый этнос, где протекали те лингвистические новации, которые привели

к сложению славянской языковой системы? На западе или на востоке территории, намеченной Л. Нидерле?

Существуют сторонники и той и другой точки зрения. По-видимому, мы сейчас близки к окончательному решению вопроса, если более детальный анализ так называемой пшеворской культуры (II в. до н. э. — V в. н. э.) обнаружит преемственность между какими-то ее элементами и более поздними славянскими материалами, с одной стороны, и более ранними материалами культуры подклошевых погребений — с другой (см.: Русанова, 1976; Седов, 1979). Согласно гипотезе В. В. Седова, первому этапу развития славянского языка (Филин, 1962) соответствует выделение славян из средневропейской общности, оставившей культуру полей погребальных урн в центре Европы, Италии и на западе Балкан (рубеж II и I тыс. до н. э.). На этом этапе славяне оставляют культуру подклошевых погребений в бассейне средней и верхней Вислы (середина I тыс. до н. э.).

В период пшеворской культуры область первоначальной Славии перекрывается иноэтничными элементами. В целом пшеворская культура не может быть названа славянской, но в синхронных ей памятниках можно усмотреть промежуточные звенья между культурой подклошевых погребений и заведомо славянскими памятниками VI—X вв. Этому периоду соответствует время с конца I тыс. до н. э. до III—V вв. н. э., когда, согласно Ф. П. Филину, произошли серьезные изменения в фонетике языка славян и эволюционировал его грамматический строй, скорее всего под воздействием каких-то иноязычных групп. Наконец, поздний этап эволюции славянского языка (V—VII вв. н. э.) совпадает с расселением славян и разделением славянского языка на отдельные языки.

В гипотезе Б. А. Рыбакова основным методом объяснения славянского этногенеза является наложение заведомо славянской территории середины I тыс. н. э. на карты археологических культур ранних эпох. В некоторых случаях такие методы себя оправдывали, если оказывалось, что не было существенной смены населения на данной территории в определенные эпохи, что по отношению к Европе от II тыс. до н. э. до середины I тыс. н. э., впрочем, мало правдоподобно.

Решить спорные вопросы помогут только новые факты и выводы специалистов различных отраслей — археологов, лингвистов, этнографов, историков культуры. Принципиальное значение для обсуждаемой темы имеет не вопрос о месте формирования и маршрутах передвижения

славянских общностей, а вопрос о времени дифференциации славянства и характере отдельных славянских групп.

Согласно гипотезе Б. А. Рыбакова, разделение славян на восточных и западных произошло в XI—III вв. до н. э., когда западные славяне попали в «лужицкую» общность, а восточные были перекрыты вуалью скифской культуры. Не касаясь археологической аргументации, можно отметить здесь одно уязвимое место концепции Б. А. Рыбакова. С этой точки зрения чрезвычайно трудно объяснить удивительную однородность славянских культур V—VI вв. на огромной территории. Эта однородность столь велика, что иногда не считают даже возможным различать культуры славян, синхронные пражской и корчакской, и говорят о единой культуре пражского типа с ее локальными вариантами (см.: Русанова, 1976). Необъяснимо, каким образом при двухтысячелетней изоляции отдельные группы славянства еще к концу X в. н. э. сохраняли и языковое взаимопонимание, и сознание этнического единства.

Более аргументирована точка зрения тех археологов и лингвистов, которые относят разделение славянства на три различные зоны — западную, восточную и южную — только к периоду расселения славянства и воздействия ассимилированного субстратного населения. Так, О. Н. Трубачев привел убедительные аргументы против традиционного взгляда «на славянское расселение как некий процесс разделения одного монолита на три монолита поменьше с отличиями, вторично развитыми каждым из них в себе. Эти три дочерние части славянства не были и не могли быть первоначально однородными лингвистически... Западнославянские, восточнославянские и южнославянские языковые группы вторично консолидировались из компонентов самого разного языкового происхождения... Первоначальная Славия была не языковым монолитом, а его противоположностью» (Трубачев, 1974, с. 66).

Не случайно летописец говорил, что во всех славянских странах — один язык славянский, а «словньский язык и русский одно есть» (ПСРЛ, I, с. 28). Конечно, к этому времени диалектное или языковое расхождение уже было существенным, хотя переводы греческих церковных книг на известный Кириллу и Мефодию язык населения Салоник-Солуни оказывались понятными во всей Славии. Конечно, летописец-христианин пытается внушить слушателям, что книги написаны на их, а не на чужом языке. Но основания для этой тенденции были. Тот факт, что при разных огласовках и переосмыслениях и в латинских, и в греческих, и в арабских источниках VI—X вв. славяне

называются именно этим этнонимом, свидетельствует, что их этническое самосознание было общим. Об этом говорит и общность имен с окончанием на «-мир» и «-слав» во всех регионах, и общность культуры (Литаврин, 1978).

Реальными этническими единицами, функционировавшими как целое во всех передвижениях и военных конфликтах этого славянского целого, были так называемые «племена». Археологи фиксируют наличие племенных делений внутри некоторых восточнославянских «племен» (см. сводку: Алексеева, 1973). Таким образом, следует говорить не о племенах как эндогамных группах, объединяющих экзогамные роды, а о мелких этносах («народах»). Конфликты между этими группами, обращение пленных из другой группы в рабство при отсутствии у ранних славян рабов из «своих» заставляет предположить, что область «чужого» начиналась за пределами этой малой этнической группы — летописного «племени». «...Есть данные, которые нельзя истолковать иначе, как доказательство того, что в сознании славян того времени именно племенные рамки обеспечивали каждому члену племени лучшие условия выживания и благосостояния» (Литаврин, 1978, с. 247).

Во времена великого расселения славянства на новые земли двигались либо отдельные субэтноты — «племена», либо целые «племенные союзы», включавшие осколки субэтнот — какие-то их племенные группы.

Как показывают лингвистические данные, многие субэтноты носили неславянские по происхождению названия (О. Н. Трубочев приводит их около 50). Такое явление может быть объяснено как тем, что в основе это были неславянские «племена», ассимилированные славянами в эпоху великого переселения народов, так и тем, что отдельные славянские «племена» находились в постоянных контактах с иноэтничными группами и носили полученные от них этнонимы. Скорее всего дулебы получили свое германское название где-то в Тюрингии, будучи славянами, находившимися в каких-то связях с германцами (их название означает что-то вроде 'выморочное имущество'). Оттуда они пришли на восток, на Воынь, но часть их отправилась на юго-запад, за Одру, часть — в долину Дуная и Дравы. Некоторые этнонимы имеют кельтское, балтское, иранское происхождение.

Если принять предположение О. Н. Трубочева, что совпадение названий микроэтнот, обнаруживаемых в разное время в различных местах, не случайно, а отражает их исторические судьбы, то, например, историю одно-

го из самых крупных и организованных славянских народов — хорватов — надо начинать с того времени, когда — в первые века нашей эры — этнос с почти идентичным именем, очевидно ираноязычный, оставил следы около Азовского моря. Затем хорваты переселились в район Прикарпатья, были ассимилированы славянами, частью остались на своей новой родине, частью ушли на запад, в верховья Одры, а очень значительная их часть возглавила «племенной союз», переселившийся на западные Балканы, в бассейн Савы и Дравы. В составе ираноязычных народов можно обнаружить и предков сербов, частью ушедших на Балканы вместе с хорватами, частью, возможно, колонизовавших земли за Одрой («лужицкие сербы»). На Балканах оказалась и часть дреговичей, и часть кривичей. Конечно, целостную картину перемещений «племен» в V—VII вв. восстановить вряд ли удастся, но она во всяком случае не напоминает расхождения единого массива на три стороны: на запад, восток и юг.

С этой точки зрения интересно было бы рассмотреть историю полян. Этнос полян, сыгравший столь важную роль в истории Киевской Руси, назывался так же, как и этнос, составивший ядро Польского государства (до X в. называвшегося Полянским княжеством). Возможно, это простое совпадение: этнонимы с той же внутренней формой, происходящей от 'поле', встречаются и у германцев (*wangion-), и у кельтов (*magelli-) (Трубачев, 1974, с. 65). Но следы имени легендарного вождя — предка полян Кия встречаются на польской территории даже чаще, чем на Украине. Далее, загадочно отношение полян к своему названию «русь»: с одной стороны, киевский летописец, сам полянин по происхождению, причем с немалой дозой этнического высокомерия по отношению к своим восточнославянским соседям, называет полян этнонимом «русь» («поляне яже ныне зовома русь» — ПСРЛ, 1, с. 25—26). С другой стороны, он воспринимает этот этноним как чужой и ошибочно относит его происхождение к варягам — «от тех варяг прозвася русская земля» (Там же, с. 20). По данным антропологов, поляне — как киевские, так и черниговские — отличались от остального славянского населения, будучи в антропологическом отношении прямыми преемниками предшествующего местного населения черняховской культуры: они ниже ростом, более узколицы, грацильны, видимо, более темнопигментированы (см.: Алексеева, 1973).

Если принять, что эпицентром славянского расселения была действительно область культуры подклошевых по-

гребений, т. е. южная Польша, то можно предположить, что часть полянского «племени» — этноса мигрировала на восток, первоначально в долину р. Рось, на нынешнюю Черкасщину и южную Киевщину, населенную в то время ираноязычными этносами. Вероятно, этноним «рус» — «рос» относился в то время к местному населению, затем (возможно, ираноязычная) «русь» была ассимилирована славянскими пришельцами, но соседи по-прежнему называли всех жителей этой местности «русью», откуда отношение полян — «руси» к этому этнониму как чужому, путаница, легкость, с которой полянин отдает его варягам. Впрочем, происхождение слова «Русь» достаточно спорно.

В связи с проблемой «чужих» этнонимов интерес представляют названия этносов, производные от слов со значением 'грязь', 'болото'. Западнобалтский народ, который у славян назывался ятвягами, северные соседи называли «судава». Семантика этого термина в германских языках примерно такова, как и семантика корня, от которого происходит этноним «мазуры» — 'болото', 'лужа'. А. П. Непокупный предположил, что «как мазуры, так и судва (судавы), исходя из семантической типологии терминов, обозначают нечто вроде др.-рус. «дреговичи» (Непокупный, 1976, с. 112). Можно пойти дальше и предположить, что и дреговичи, и мазуры — чужие этнонимы, данные им соседями с оттенком пренебрежения к «болотным людям» так же, как ятвягам. Это, в свою очередь, могло означать, что первоначально и дреговичи, и мазуры проживали в соседстве с прусскими племенами в болотных землях и говорили на балтских языках, как и ятвяги или пруссы, и в очень раннее время были славянизированы. Часть дреговичей ушла на территорию нынешней Белоруссии, в бассейн Березины, часть — оказалась в Македонии.

Как бы там ни было, картина распада праславянской общности на западную, восточную и южную диалектные зоны и последующего расселения на значительной территории из монолитного этнического ядра неточна. Действительность оказалась гораздо сложнее.

Сейчас можно, опираясь на материалы, оценить и сведения историка VI в. Иордана о делении славян на три части — венетов, собственно славян («склавенов») и антов. Вывести деление славян на западных, восточных и южных из группировки Иордана оказалось совершенно невозможным. Венеды наиболее вероятно отождествляются с группой славянских этносов, оставивших керамику фельдбергского, суковского и торновского типа на территории северо-востока ГДР и крайнем северо-западе Польши.

Пока неясно, каковы генетические связи этих культур, сложившихся только в VII—VIII вв., со славянскими источниками. Ясно, что их черты объясняются в значительной степени сильным воздействием местного, ассимилированного славянами населения и влиянием соседей-германцев. Сам термин «венеды» был этнонимом неславянского населения центральнойвропейской области, и когда авторы первых столетий н. э. его употребляют, непонятно, кто за ним скрывается — славянские или неславянские этносы. Некоторые северные соседи славян называют их венедями до сих пор. В качестве самоназвания этот термин у славян нигде не зафиксирован. Впрочем, можно усмотреть отражение термина «венеты» в этнониме вятичей, славянское название которых реконструируется как **ventitji*. Это подтверждало бы летописную версию о приходе радимичей и вятичей с запада, «от ляхов» (ПСРЛ, 1, с. 12). Если предположения В. В. Седова относительно венедской группировки славян верны, то к венедям должны быть отнесены только этнические группы Поморья, крайнего северо-запада Славии.

История антской группировки славян связана с историей ассимиляции славянами местного населения юго-восточной части украинского Правобережья, вероятнее всего ираноязычного. В междуречье Днестра и Днепра в VI—VII вв. н. э. проявляются некоторые особенности славянской культуры, распространившиеся позже на другие территории. В связи с тем что миграция славян на Балканы шла главным образом отсюда (позже — и из западных славянских земель), черты «антско-славянской» культуры видны и в Подунавье. Уже в VII в. упоминания об антах исчезают.

Термин «ант» этимологизируется на иранской почве. Он означал, видимо, 'живущий на краю'. Для ираноязычных сармато-алан эти земли были «Украиной», окраиной их степной и лесостепной страны. Вопрос о времени расселения славян на «антских» территориях, о степени их участия в политическом объединении антов, о ходе и темпах ассимиляции славянами местного населения остается не вполне ясным. Однако следует подчеркнуть, что анты не были предками ни восточных славян в целом, ни украинцев в частности. «Область антов» была некоей зоной, по которой распространялись культурные и, быть может, языковые новации. Но она просуществовала недолго и была перекрыта новыми границами этнокультурных зон. Таким образом, об антах как этническом целом говорить нет оснований, существенных следов в последующем этни-

ческом районировании славянства антское политическое объединение и антская культурная зона не оставили.

Источником расчленения славянства на южную, западную и восточную ветви стало различие социально-экономических и культурных условий, в которых оказалось славянское население в результате расселения на огромных новых территориях и последовавшей за ним дезинтеграции.

О. Н. Трубачев (1974) высказал мысль, что переселения славянских «племен» не следует рассматривать как какие-то хаотические бесцельные движения: в общеславянской среде циркулировала информация о том, где какие земли, где лучше жить, «племена» выбирали себе далекие маршруты. Эта мысль согласуется с открытым В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым фактом, что у древних славян была своя мифологическая география, в которой основные элементы ландшафта огромной территории, судя по их названиям, связывались с космогоническими и этногоническими мифами. «Для наиболее ранней эпохи рассматриваются названия, приуроченные к двум ареалам: к территории между Доном на востоке и Карпатами и Дунаем на западе и к области, находящейся к северо-западу от указанной. Эта территория может рассматриваться как своеобразный сценарий развертывания мифа, во многом смыкающегося с сильно мифологизированной раннеисторической традицией» (Иванов, Топоров, 1976, с. 109).

Уже в летописное время дезинтеграция славянского мира на деле зашла очень далеко.

Появившиеся в VI в. на границах Византийской империи славяне наводили ужас на жителей империи своими набегами. Византийские писатели говорят о поголовном истреблении местных жителей во время таких набегов, сменившемся массовым угоном пленников в рабство. Прокопий Кесарийский во второй половине VI в. пишет, что «сначала славяне уничтожали всех встречающихся им жителей. Теперь же они... стали некоторых из попадавшихся им брать в плен, и поэтому все уходили домой, уводя с собой бесчисленные десятки тысяч пленных» (Прокопий, с. 366). Таковы были войны в соответствии с варварскими представлениями о добыче и славе, общими для всех соседей Римской империи. Но было и расселение на землях империи, а с ним и мирное соседство, в той или иной степени — разрушение этнической изоляции.

Славяне пришли в Подунавье и на Балканы, когда от старых римских городов, от храмов, терм и базилик оставались развалины. Больше сотни лет здесь уже были гер-

манцы и гунны. Славяне плотно заселили и исконно греческие области. Один автор после разгрома славян под Патрасом в 857 г. сказал, что на всем Пелопоннесе ни один ромей 218 лет не мог говорить на своем языке. Еще в XIV в. некоторые славянские племена на Пелопоннесе сохраняли свою этническую изоляцию. Однако и археология и этнография говорят о том, что местное население на территории славянской колонизации было многочисленным. Даже там, где оно оказалось славянизированным, приняв культуру и язык пришельцев, традиции местных культур оказали на славян сильное воздействие.

Влияние старых центров культуры на Дунае ярко обнаруживается в среде славян, поселившихся южнее Карпат, в особенности в среде моравских племен. Уже во второй половине VII — в начале VIII в. бурно развивается ремесленное производство, в частности керамика и металлургия. Металлургические изделия используются в сельском хозяйстве (металлические наконечники рал), появляются типично византийские изделия, производимые в мастерских Моравии в соответствии с местными вкусами (см.: Поулик, 1976, с. 13, 14). Позднее ощущаются влияния Франкской империи.

Влияние подунайской культуры испытывают и славянские земли севернее Карпат. Гончарный круг здесь побеждает не позже VII в. Что касается славян, расселившихся на землях фракийцев и иллирийцев, то об их участии в судьбах славянства красноречиво говорит антропологический облик южных славян. Генетическая общность славянских групп Болгарии с местным фракийским населением доказана Н. М. Постниковой (1967). Югославские ученые показали общность антропологического типа высоких, склонных к сутуловатости, темноволосых и темноглазых югославов с предшествующим населением западных Балкан. Можно привести множество данных этнографии и фольклористики, подтверждающих это обстоятельство.

Новый этап социального и этнокультурного развития славян наступает в IX—X вв. Образование централизованных славянских государств — Великой Моравии, Хорватии, Полянского (Польского) княжества, Болгарского государства, Русского государства — было, возможно, в определенной степени подготовлено и обусловлено сложением к тому времени этнокультурных зон, создавших историко-географические рамки государственных объединений.

История сложения народностей гораздо менее ясна, чем история наций в эпоху капитализма, единого рынка, интенсивных хозяйственных и культурных контактов. Конечно, степень этнического единства у средневековых народностей была существенно меньшей, чем степень единства национального. Однако здесь важно уяснить другое: в чем заключалась культурная специфика огромного региона восточного славянства еще до государственного периода.

По данным археологии мы можем судить, что этот регион отличался от запада и юга Славии прежде всего большей автохтонностью, самостоятельностью развития. Субстратные влияния со стороны местного балтского и финского населения здесь, конечно, были, что отразилось и на разнообразии форм антропологического облика разных славянских групп, и на диалектах, и на формах культуры и быта. Но они были не столь сильными, определяющее значение имел славянский архетип. Автохтонность приводила и к сравнительной замедленности культурного развития — так, гончарный круг побеждает на восточно-славянских землях только в X в. Но при этом славяне здесь в большей мере были предоставлены самим себе, развивали культуру на собственной почве.

В IX—X вв. восточные славяне вступают в новый этап культурной истории. Развивается городская экономика и культура, с принятием христианства интенсивно воспринимается в соответствии с местными запросами наследие старых цивилизаций, возникает и процветает книжное дело. Христианская церковь, как и на западе, ведет ожесточенную борьбу с «языческим» мировоззрением. Однако именно на востоке Славии язычество оказывается более устойчивым, приспособляется к христианству, прячется за его культ, в пережиточной форме фрагменты его доживают до нашего времени. Восстановить что-то архаичное, используя польский или чешский фольклор, гораздо труднее, чем сербский или болгарский, но и последние в гораздо менее явной и чистой форме сохраняют пережитки архаичного языческого мировоззрения, чем народная память русских, украинцев и белорусов.

Изложенные выше данные и соображения позволяют несколько иначе подойти к анализу фактического материала, касающегося мировоззрения древних славян, чем это традиционно делалось. Обычно говорили о мировоззрении или религии восточных славян, восстанавливая для них совсем другие реалии, чем для западных или южных. Но о восточных славянах как народности, т. е. о древнерусской народности, можно говорить лишь с эпохи Русской

государственности, а значит, с эпохи христианизации, упадка и вырождения древних, языческих мировоззренческих форм. Если восточнославянское язычество — своеобразный и специфический, но все же заповедник славянской архаики, то можно свободнее, хоть и при соблюдении необходимых предосторожностей, использовать для реконструкций общеславянский материал и смелее экстраполировать результаты на всю Славю.

И еще одно замечание о термине «язычество». К аргументам в пользу этого термина (Рыбаков, 1981) можно добавить, что «язык» для славян значило то же, что «народ», «этнос». Это хорошо отражает самое существо верований, они были этническими в противоположность сверхэтническим мировым религиям. Вот почему термином «язычество» будем пользоваться далее без оговорок.

Анализ мировоззрения древних славян может опираться и на неславянские параллели и аналогии. Наиболее понятно обращение за аналогиями к культуре народов, в то или иное время соседствовавших со славянами. Поэтому целесообразно учесть степень этнокультурного родства и близости уровня социально-экономического развития славян и их соседей.

Во II тыс. до н. э., в эпоху, когда расцвета достигли египетская и вавилонская цивилизации, предки славян предположительно не выделялись из средневропейской языковой общности. К этому времени относят контакты общих предков славян, балтов и германцев с кельтами и италиками, отразившиеся в общности ремесленной терминологии (Трубачев, 1966). Исторические судьбы этих народов разошлись в I тыс. до н. э. Италики ушли на Апеннины, в середине тысячелетия один из италических этносов создал Римскую республику. Примерно в то же время кельты, проживавшие в нынешней Баварии, начали заселять западные территории — Галлию, Пиренеи, север Апеннин, в IV в. до н. э. кельты появляются в Карпатах, на Балканах, в Малой Азии. В римское время кельты в основном романизированы, но еще в IV в. н. э. кельтский язык звучал над Рейном и около Босфора (см.: Гонсовский, 1979). Очевидно, говорили по-кельтски и в Карпатах ко времени прихода туда славян. Большое и сильное племя бойев было оттеснено римлянами на земли нынешней Чехии и Моравии, а оттуда германцами в Карпаты. Тем не менее связь слова «бойи» прослеживается и с этнонимом славян-богемов, и с этнонимом «чехи» (*šexъ значило по-славянски то же, что по-кельтски boji — 'бойцы', от *šesati, *šexati — 'бить'; см.: Топоров, 1974). Возмож-

на связь этого этнонима с именем горцев Карпат — бойков.

Кельтским по происхождению является и название Галичской земли (ср. Галисия в Испании). Слово «Карпаты», вероятно, также имеет кельтскую основу, связывающую кельтское название Карпат *ʼArxvvia(opp)*, славянское *kark/krak* и имя Перуна с *perkūpija* — 'священная дубовая роща на возвышенности, посвященная богу-громовержцу' (см.: Иванов, Топоров, 1976, с. 124, 125; Иванов, 1976, с. 40). Очевидно, в мифологической географии кельтов и славян Карпаты играли сходную роль.

Кельты внесли исключительный вклад в европейскую металлургию и металлообработку, накануне вторжения гуннов (IV в. н. э.) кельтская металлургия переживает возрождение. Связь славян с кельтской ремесленной традицией продолжалась и в I в. н. э., когда славяне познакомились с иранскими традициями (см.: Седов, 1983). Поскольку славяне той поры усматривали в кузнечном деле нечто колдовское, то можно предполагать и значительное идейное кельтское влияние. Сложная жреческая организация, яркая и разнообразная мифология западных кельтов хорошо известны, но о восточных кельтах данных очень мало.

По антропологическому облику современное население украинского Прикарпатья и Закарпатья явно отличается от славян — оно меньше ростом, грацильнее, темнее, лица уже и длиннее. Эти черты ослабевают к линии Львов — верховья Днестра, где преобладают черты волинского типа. Однако сказать, чьими потомками стали коренные жители региона Карпат — кельтов или фракийцев, трудно.

Иллирийцы и фракийцы населяли области Карпат с глубокой древности. Иллирийцы уходили за Дунай, на Балканы, еще со II тыс. до н. э. (современные носители иллирийского языка — албанцы), но некоторые контакты со славянами сохраняли и позже: один из племенных славянских этнонимов, «гломачи», имеет иллирийскую основу («далматы» — буквально, 'овечьи пастухи') (Трубачев, 1974). В эпоху античности племена северной группы фракийцев (в том числе геты и даки) жили к северу от Гем (Балканских гор), южные фракийцы уже в V в. до н. э. создали большое Одрисское царство. Вплоть до появления славян земли Буковины, Карпат и Прикарпатья, Поднепровья и севернее Днестра заселяли народы гето-фракийского круга. К середине I тыс. н. э. южнее Дуная говорили по-гречески, севернее — на провинциальных ро-

манских диалектах, распространившихся из римских городов (по-романски говорили и иллирийцы, за исключением горцев-албанцев). Расселившиеся в VI в. на землях фракийцев славяне в условиях мирного соседствования либо ассимилировали потомков фракийцев (в Болгарии, к югу от Дуная), либо сами были ими ассимилированы (к северу от Дуная). В народной культуре современных восточных романцев можно найти также много славянских элементов, как фракийских — в культуре болгар.

В греческую мифологию из фракийской пришли такие персонажи, как Арес, бог войны, целитель Асклепий-Эскулап, Гермес, первоначально бог плодородия и подземного мира, культ Кабирий. Можно ожидать значительного фракийского влияния на славян там, где последние поселялись на населенных ранее фракийцами землях. Это относится, в частности, к Подолии, где был найден знаменитый славянский Збручский идол. Типологически сходные, более ранние славянские каменные идолы (см.: Винокур, 1972), так же, как и Збручский, говорящие о фаллическом культе, напоминают о каменных гермах, позаимствованных греками у фракийцев тысячелетием раньше.

Несомненно, что через романизированных и эллинизированных фракийцев славяне испытывали также античные влияния. Несмотря на то что римские «розалии» сильно отличаются от южнославянских «русалий», а последние — от восточнославянских (см.: Златковская, 1978), бесспорно, что они по крайней мере в названии отражают римский образец. Это же касается римских «календ», превратившихся в «коляды». Быть может, славянский «Троянов век», «Троянов вал», «тропа Трояня» отражают не мифологически-религиозный персонаж, а того же Траяна, который оставил существенный след в памяти фракийцев. Осмысление Траяна на славянской почве могло быть явлением того же порядка, что и фольклорное переосмысливание Дуная.

С ираноязычными народами славяне имели тесные контакты и в период проживания на «прародине», и после расселения на широкой лесостепной территории нынешней Украины.

Термин «иранцы», «иранские языки» вызывает неверные ассоциации с нынешним Ираном. Иран — наследник этнонима «арии», применявшегося к общим предкам не только иранцев-персов, таджиков, осетин, афганцев, курдов, белуджей, но и индийцев. Термин «иранский» так же

неудачен, как и «арийский», но с этим приходится мириться.

С начала I тыс. до н. э. носители иранских диалектов овладевают Великой степью от восточной Монголии до Причерноморья. В этой среде зародилось кочевое скотоводство, ставшее новым этапом в социальном развитии по сравнению с подвижным пастушеством, сочетавшимся с мотыжным земледелием.

Кочевое скотоводство требует большой организованности и дисциплины. Надо заботиться о правильном размещении сезонных пастбищ, выбирать их для различных пород скота в разное время года, организовывать водопой, рытье колодцев, согласовывать работы по посеву и уборке хлеба с выпасом скота, торговый обмен с оседлыми соседями, наконец, руководить непрерывными перемещениями и частыми военными столкновениями. Земледелие и ремесло становятся специальностью отдельных этносов, выделяются племена, главная деятельность которых — война, остальные кочевнические сообщества выделяют этим группам воинов в случае необходимости. Такова система «царских скифов», такова организация орды у тюрков («эль» или «иль»), влившихся в ираноязычные кочевые сообщества, подчинивших и ассимилировавших их в I тыс. н. э. Кочевники становятся грозной опасностью для соседей-земледельцев, разоряют их во время набегов, вынуждают платить дань и ходить под своим началом в походы. Но кочевники нуждаются в симбиозе с очагами оседлой культуры, в постоянном обмене. Оседание кочевников на землю — сложный процесс, связанный с потерей ценностей, с крутой ломкой свободолюбивой кочевнической психологии.

Контакты со скифами относятся ко времени, когда славяне жили на «прародине». После расселения в лесостепных просторах Украины славяне контактируют как с позднескифскими культурами, так и с сарматами. Сарматов в середине I тыс. н. э. стали называть «аланами» (allan от allуana←агуана «арийский»). Одно из аланских племен, «асы» или «ясы», дало имя современным осетинам — единственному народу, сохранившему культурные и языковые традиции скифо-сарматского времени. Возможно, в Лесостепи Украины жили и иные ираноязычные народы-земледельцы — потомки оседлых скифов или осевших на землю сарматов. Иранского происхождения этнонимы «севера», «хорваты», «сербы», возможно, «русь». Среди воинов киевских князей было много иранцев: мирный договор с Византией в XI в. подписывают иранцы,

судя по именам (Сфандръ, Прастень, Истръ, Фрастенъ, Фурстенъ и др.).

Об иранском влиянии на славян говорит массив иранских заимствований в области лексики, связанной с культом: věga, světъ, blagъ, čaga, věť (откуда «вещать»), žgъti (откуда «жрец»), vъpiti ('призывать', 'взывать'), zъvati, pisati, kajati, bojati se, xraniti, slovo, dělo, zъlo, sram, vina, mogila — и это не полный список (см.: Зализняк, 1962, с. 42). Подавляющее большинство слов, как и типичное для скифо-сарматского круга мягкое «украинское» «г» и другие лингвистические явления, заимствуется только юго-востоком славянского мира и, следовательно, после расселения славян. Но есть и общеславянские заимствования, не столь уж единичные (см.: Мартынов, 1981), среди которых также относящиеся к области верований и культа — «бог», «див». Как видим, влияние иранцев наиболее существенным образом касалось мировоззренческой сферы.

Ближайшие языковые «родственники» славян — германцы и балты.

Германцы выделились из средневропейской общности не позже начала I тыс. до н. э. На рубеже н. э. восточные германцы занимали западную часть территории так называемой пшеворской культуры, охватывавшей и праславянские земли.

Во второй половине II в. н. э. готы покинули Повисленье и двинулись на юг, в Причерноморье. Этнополитические объединения восточных германцев нанесли наибольший удар по римской цивилизации. Всех их постигла одинаковая участь: как этносы они канули в историческое небытие, ассимилированные местным населением Испании, Италии, Северной Африки. В славянском языке немало восточногерманских заимствований, в том числе слова, от которых произошли наши «князь», «крест», «хлеб», «котел», «блюдо», «хлев», «шелом», «холм», «меч», «осел» (озьль означало 'конь'), «купить», «долг» (см.: Седов, 1976, с. 92). Благодаря готам-арианам произошло первое знакомство славян с христианством.

Западные германцы делились на три этнические группы: ингевоны, истевоны (с IV в. н. э. их называли франками) и гермионы (южная группа). Франки создали в V в. мощное государство, но большая часть их спустя несколько столетий говорила «по-галльски», т. е. по-старофранцузски, — покоренная романизованная Галлия отомстила завоевателям, ассимилировав их «снизу». Остальные франки частично растворились в иной герман-

ской среде, частично положили начало фламандцам и голландцам.

В средние века Германия не составляла не только одного этноса, но и одной целостной этнической зоны. Если язык — это зона диалектов, по которым передвигаются общие лингвистические явления, то в VII—XI вв. немецкие диалекты принадлежат нижненемецкому и верхненемецкому языкам. После потери франкской гегемонии на территории нынешней Германии самым влиятельным и многочисленным становится этнос саксов, живших в ту пору в Нижней Саксонии. Саксонские династии организовали освоение земель, отнятых у славян. Так возникли «марки» — Северная и Средняя (Мекленбург), Восточная (Лужицкая), курфюршество Саксония в верховьях Эльбы. Там смешивались все германцы, и в немалой степени этим местам обязана Германия представлением о «немцах вообще».

На севере Европы находилась самая архаичная германская область. Север сохранил в силу поздней и поверхностной христианизации старую германскую мифологию, и «Эдда» — неоценимый источник для германоведения. Восточные славяне в IX—XI вв., в эпоху викингов, имели контакты прежде всего со скандинавами («варягами»), причем, как можно судить по результатам исследования рунических надписей, большинство варяжских купцов, наемников и разбойников (что в ту пору было практически одно и то же) происходило из Швеции и острова Готланд.

Балты во II тыс. до н. э. представляли собой сравнительно единую культурно-языковую зону. Вероятно, на рубеже тысячелетий общепалтский язык распадается на западный и восточный. Накануне славянской колонизации Северо-Восточной Европы этносы, говорившие на балтских языках, населяли огромные территории от польского Поморья и Прибалтики до среднего и верхнего Поднепровья. Различают языки западных балтов (прусы, галинды — «голядь», ятвяги), восточных балтов (современные литовцы, латыши; земгалы, курши, селоны), балтов Поднепровья. Наиболее близкими к славянским были западнобалтские языки. Южная граница балтской топонимики, отражающая расселение балтов, проходит, по В. Н. Топорову и О. Н. Трубачеву, южнее украинского Полесья как на левом, так и на правом берегу Днепра. К VI в. н. э., по К. Буге, ареал балтских языков доходил на юге до р. Нарев, далее от р. Шары до среднего течения Припяти, от линии Мозыря его граница поворачи-

чивала на северо-восток (см. карту: Непокупный, 1976, с. 63).

Близость славянских языков с балтскими, как и с германскими, в немалой степени объясняется не только общностью происхождения, но и постоянными культурными взаимоотношениями. Вместе с тем общность и языка, и определенных культурных черт славян и балтов основывается на том, что и те и другие сохранили весьма архаичные черты средневропейской общности.

На территории Среднего и Верхнего Поднепровья взаимоотношения славян и балтов складывались по-разному. В VIII—IX вв. к балтским поселениям «приселяются» здесь небольшие группы славян, по мнению археологов, — чаще мужчин, бравших жен у соседней «литвы». Радимичи, дреговичи, кривичи селились в балтском окружении и ассимилировали местное население на протяжении нескольких столетий.

Бесспорно, что предки славян, восточных и западных балтов входили в одну культурно-языковую зону внутри средневропейской общности не позже II тыс. до н. э. Ближе других к ним были германские этносы. До нашего времени в первоизданном виде не дошли мифы ни славян, ни балтов. Реконструкция мифологии в обоих случаях опирается на культурные параллели и обнаруживает значительное типологическое родство.

В VIII—IX вв. славяне большими массивами заселяют лесные территории Восточной Европы, на которых с давних пор жили народы угро-финской языковой группы.

Точнее было бы говорить о финно-угро-самоедской языковой семье или уральской языковой и культурной зоне, ареал которой «в недавнем историческом прошлом простирался от Ботнического залива и Северной Норвегии на западе до Саян на востоке» (Чернецов, 1970, с. 12—13). Носители языков, родственных алтайским, пришли на Урал не позже мезолита. Здесь монголоидные по антропологическому облику пришельцы ассимилировали местное европеоидное население, результатом метисации стал промежуточный расовый тип, именуемый уральским. На протяжении неолита ареал культуры предков угров и самоедов от Уральского хребта до Енисея сохранял удивительную общность, так что с большим основанием можно было бы говорить не об угро-финнах западнее Урала, а об угро-самодийцах восточнее. В культуре обских угров В. Н. Чернецов обнаружил два пласта: след в этой культуре оставили южные угры, вовлеченные в коневодческое хозяйство степных кочевников. Степные угры-коневоды —

предки угро-мадьяр (венгров), ушедших в Европу в X в. н. э.

Языки прафинской группы господствуют во всей лесной зоне Восточной Европы до Прибалтики уже во II тыс. до н. э. Говоря о финских языках и этносах, следует делать ту же оговорку, что и относительно иранцев: не следует отождествлять финноязычные народы с одним из финских этносов — финнами-суоми, жителями нынешней Финляндии.

За исключением финнов, эстов и ливов, финноязычные народы в одинаковой степени сочетают европеоидные и монголоидные антропологические черты, но в различных комбинациях. Это свидетельствует о давности этнокультурных группировок финноязычных народов (Алексеев, 1969, с. 156—158). Основываясь на антропологических признаках, можно выделить такие этнические группы финнов:

1) Прикамье и Волжско-Окское междуречье. Современные представители этих этносов — удмурты и марийцы, в средние века к ним принадлежали этносы меря, мурома, мещера. Приуралье было очагом распространения финских влияний на верховья Волги. В бассейне Камы земледелие было более развито, чем в лесах междуречья Волги и Оки, где лесное скотоводство наряду с охотой занимало очень большое место в жизни финноязычных племен.

2) Правобережное Прикамье и крайний северо-восток Европы (коми — коми-пермяки и коми-зыряне).

3) Правобережье Оки—Волги — мордва. В антропологическом отношении мордва не принадлежит к уральскому типу, на ее облик сильное влияние оказали южно-европеоидные, вероятно, иранские элементы.

4) Северо-запад. Здесь жили ливы и эсты (летописная «чудь»). От эстов обособилась воль, к XI в. н. э. бывшая сильным и независимым племенем, обитавшим между реками Нарова и Стрелка. Еще раньше от прибалтийских финнов обособились вепсы — летописная весь, жившая восточнее р. Волхов и Ладожского озера, возможно, вплоть до Белого моря. «Вепсский народ жил очень тихо, незаметно, процесс его этнического развития шел замедленными темпами. Вепсская земля в значительной мере была ареной славянской колонизации» (Шаскольский, 1979, с. 47). От эстов в первые века н. э. отделилась северо-восточная группа, начавшая колонизацию земель на северном берегу Ботнического залива (средневековая летописная «ямь», финны-суоми). Оттуда, с за-

пада, на земли средневековой карелы пришли какие-то этнические группы. Впрочем, история карелов до XII в. археологически не прослежена, ясно лишь по лингвистическим и фольклорным данным, что эта история старше, чем отделение финнов-суоми от эстов (Шаскольский, 1979). Ижора — этнос, отделившийся от карел.

Не следует полагать, будто культура лесных охотников, скотоводов и земледельцев уральского культурного круга была существенно ниже славянской. Самые ранние железные сошники в лесных областях Восточной Европы обнаружены в Прикамье и Поволжье. На землях коми-перми существовала культура, оставившая великолепные образцы «пермского звериного стиля» и угасшая ко времени образования Хазарского каганата. Загадочная Бирмия скандинавских саг оставила существенный след в истории северо-востока Европы.

Финноязычные народы развивали культуры, имеющие истоки, во многом существенно отличные от индоевропейских. Поэтому параллели с материалом финского происхождения следует проводить с большими предосторожностями: один и тот же образ в славянском и финском фольклоре может иметь различную функцию. Финноязычные жители лесной полосы Восточной Европы имели постоянные контакты с южными областями, населенными народами индоевропейской семьи. Археология фиксирует южные влияния на финнов с древнейших времен (Третьяков, 1966).

Загадочны связи финнов с иранским миром. Не только в финских, но и в угорских языках много существенных с точки зрения истории культуры заимствований из иранского: коми-зырянское, удмуртское, мансийское, хантское название хлеба связано с древнеиранским **pi-kan* 'закапывать, зарывать (в горячую золу)' — древнейший способ выпечки хлеба. Иранского происхождения название шерсти в коми-зырянском, золота — в коми-зырянском и удмуртском, скота — в удмуртском и коми-пермяцком и т. д. Иранского происхождения удмуртское *muŋt*, коми-зырянское *muŋt* 'человек', 'мужчина', откуда этнонимы «удмурт», «мордва». Однако эти заимствования не из скифского — слова, соответствующего древнеиранскому *muŋta* 'мужчина', в скифском не было, там употреблялось *muŋc*, близкое и германскому и славянскому. Значит, контакты финно-угров с иранцами еще древнее, чем скифское время (Оранский, 1979, с. 43; Абаев, 1979, с. 317).

Тюрки и монголы принадлежат к западной ветви алтайской языковой семьи, восточную ветвь образуют

языки тунгусские и маньчжурский. Современным специалистам бывает трудно определить, к какому из этнолингвистических массивов — тюркскому или монгольскому — отнести некоторые народы начала н. э. Типично монгольские языковые особенности ярче выражены в глухой таежной окраине, в Забайкалье, у тех лесных предков рода Чингисхана и родственных групп, которые позже и дали этноним «монгол».

Тюрко-монгольские народы жили в тайге Забайкалья, пока их не захватила волна кочевничества и они не появились со своими стадами на границах Китая. Вся материальная культура ранних тюркских кочевников несет отчетливые сако-скифские следы, как и система организации кочевнических племен вокруг этноса-воина. Таким образом, в мировоззрении тюрков, вероятно, можно найти и сибирские мифологемы, и отражение индоевропейских, иранских мифологем.

Первые контакты славян с тюрками относятся, возможно, к гуннскому времени: подчинив народ, кочевники вынуждали его участвовать в своих военных походах. Гуннская держава, возникающая на границах Китая в конце III в. до н. э., долго воевала с китайцами с переменным успехом. Одна из ветвей гуннов ушла на запад и во второй половине II в. н. э. появилась на юго-востоке Европы. В IV в. государство гуннов заняло прикаспийские и донские степи, затем они опустошили Причерноморье, уничтожили там земледелие и вторглись в Центральную Европу.

После смерти Атилы государство гуннов распалось. Но кочевья тюрков остались в степях Поволжья и Северного Кавказа. Один из тюркоязычных этносов создал мощный Хазарский каганат в VII—VIII вв. н. э., когда славяне активно осваивали огромные территории Восточно-Европейской равнины. До возвышения Киевского княжества славяне платили дань хазарам, чье государство перестало существовать после походов Святослава и Владимира в X в.

Тюрки составляли численно небольшую часть каганата, как и в государстве болгар. Носителями языка, развившегося из гуннских диалектов, являются сегодня чуваши. Однако, можно думать, что чуваши, скорее, — потомки финноязычного населения Поволжья, принявшего язык тюркского племени суваз, чем потомки гуннов. Ни по антропологическому облику, ни по культуре чуваши существенно не отличаются от финнов Поволжья. В Хазарском каганате многочисленную военную и скотовод-

чески-земледельческую прослойку составляли аланы — предки осетин («ясы»). Что касается иудаизма, как известно, бывшего религией господствующих верхов Хазарии, то это были верования секты караимов, к тому времени потерявших уже этническую связь с евреями.

В IX—X вв. Русь имела контакты — и мирные, и военные — с тюркоязычными этносами печенегов и половцев.

В IX—X вв. на огромной территории Киргизии и Казахстана простиралась власть государства кимаков. Среди племен, входивших в состав этого объединения, было большое племя кыпчак. Антропологи отмечают крайне пестрый расовый тип населения кимакского государства, наличие у кимаков переходных форм сако-усуньского типа и местами превалирование европейского облика. Можно полагать, что кыпчаки в основе своей были тюркизированным сако-иранским этносом. Другое название кыпчаков, куман, связано с обозначением 'бледный', 'желтый', что скалькировано в русском «половый» («половец»), а в прямом заимствовании представлено как «сорочин» (от «сары» — 'желтый') и, возможно, «хынь» («хинове» в «Слове о полку Игореве») (см. Добродомов, 1975, с. 115).

В IX в. кыпчаки разгромили кочевавших в Приаральи кангаров (кенгерес, беджене), тюркизированных потомков приаральских иранцев-массагетов. Часть кангаров ушла в европейские степи и известна летописям под названием печенегов. Другая часть осталась в Средней Азии и подчинилась кыпчакам, сменив впоследствии язык (потомки их, каракалпаки, говорят на языке кыпчакской группы). В X в. кыпчаки разгромили кангаров-печенегов и в Северном Причерноморье. С тех пор до нашествия Батыя кыпчаки-половцы господствовали в степях Украины. Часть тюрков, прежде всего печенегов, осела на землях Руси. Вероятно, их и называли «черными клобуками» («каракалпак» по-тюркиски).

История знает и периоды взлета культуры, и периоды ее спада, и мужество народов, боровшихся за свободу и существование, и бессмысленные кровавые столкновения, и обмен высокими культурными ценностями, и обмен предрассудками. Задача историка прежде всего в реконструкции прошлого без всяких прикрас. Но использовать знание прошлого надо для того, чтобы поддержать взлеты человеческого духа, закрепить то, что народы объединяло и объединяет.

ПОРЯДОК И ХАОС

В славянской культуре, как и во всех архаичных культурах, космос как мир порядка противопоставлен хаосу как миру беспорядка. В существе своем это сопоставление соответствует сопоставлению «свой мир — чужой мир», «мир культуры — мир враждебной и неосвоенной природы», хотя, как будет показано дальше, термин «мир» относился первоначально именно к упорядоченному, освоенному миру. Если говорить более точно, то беспорядок может быть и в своем доме. Но «свой мир» отличается от хаоса тем, что он упорядочиваем, в нем должно и можно навести порядок. Связь этой оппозиции с универсальной оппозицией «культура // натура», способы мифологического или, лучше сказать, мифопоэтического «упорядочения» мира в архаичных культурах показаны К. Леви-Строссом в многочисленных работах 50—60-х годов. Однако, прежде чем говорить о конкретных представлениях о порядке, необходимо сделать несколько предварительных замечаний относительно свойственных архаичному сознанию представлений о тождестве и различии.

Ж. Пиаже показал очень важную особенность детского восприятия и механизма действия в нем отождествления и различения. Ребенок до определенного возраста узнает и называет луну, показавшуюся на небосводе, улитку, увиденную на дорожке в саду. Вот он опять увидел улитку и узнал ее. Знает ли он, что луна, увиденная только что, — это та же луна, которую он видел вчера, а улитка, которая проползла через дорожку, — это не та улитка, которую он видел несколько минут назад в другом месте? Оказывается, в определенном возрасте ребенок не в состоянии поставить для себя этот вопрос.

Поражает сходство мифопоэтических отождествлений с охарактеризованным выше детским восприятием даже в недавних пережиточных верованиях. «Так, болгарские или русские женщины в разговорах с малыми детьми употребляют выражение «бог» (обычно в уменьшительных формах) не только в обычном понимании: бог, святой образ, крест, но также в смысле: солнце, луна и огонь. Мать-русинка, показывая, например, ребенку огонь, объясняет, что это бог; или когда ее спрашивают, где бог, показывает на солнце, и т. п.», — писал по другому по-

воду К. Мошынський (1967, с. 443). По отношению к сакральному объекту славянин не спрашивал себя, один и тот же это объект в разных случаях или солнце вчера и сегодня, огонь в его доме и соседском доме — это каждый раз другой бог.

Надо думать, подобные вопросы славянин отлично мог ставить и решать, когда речь шла, к примеру, о том, тот же деревянный брусок ему попался, который он только что брал в руки и забраковал, или другой. По-видимому, такая архаичная система отождествления объектов остается достоянием лишь сферы сакрального в отличие от сферы мирского, где человек мыслит по вполне современным образцам. Более того, отождествление производится в сфере сакрального не на основании тождества внешнего облика (хотя и внешние аналогии могут в частном случае использоваться), а на основании внутреннего, социального, культурного смысла (значения) объектов. Впрочем, если бы нас попросили показать, что такое масса или стоимость, мы тоже указывали бы на разные предметы в разных ситуациях. Не всегда бы мы устояли против соблазна указать не на свойство, проявляющееся в некотором процессе, а на вещь — так, стоимостью можно назвать деньги, отданные за товар, не увидев в стоимости общественного отношения.

Рациональное, научное мышление различает рациональную реконструкцию окружающей среды «в голове» и реальное, подлинное ее упорядочивание в результате человеческого вмешательства. Архаичному сознанию это не свойственно. Упорядочение мира «в голове» оно правильно считает предпосылкой упорядочения мира на практике, но осознание всей глубины этой противоположности происходит лишь тогда, когда воздействие физическое отличается от воздействия магического. Архаичное сознание чуждо четкому различию силы дела и силы слова, и именно поэтому его неточно было бы называть магическим: магия и на практике, и в сознании не отделена от действия.

«Порядок» в славянском языке назывался «ряд». Среди значений слова «ряд» в древнерусских текстах И. И. Срезневский выделяет 'строй, ряд, расположение предметов один подле другого', 'ряд, строй, хоровод', 'строй, боевой порядок', 'ряд лавок', 'порядок', 'черед, число, раз', 'степень', 'разряд', 'управление', 'благоустройство', 'устав, правило', 'распоряжение', 'дело', 'суд', 'приговор суда', 'договор', 'условие, уговор' (Срезневский, 3, с. 231—235). Таким образом, представление о порядке

охватывает как физические его проявления в количестве и качестве ('степень'), пространственный и числовой порядок, так и социальный порядок, в частности, обмен, притом, конечно, эквивалентный обмен.

В эпоху, когда писались летописи, «ряд» как обмен был прежде всего товарообменом, мирской сделкой. Но не менее, если не более древний вид обмена — ритуальный «ряд». Таким «рядом», в частности, был обмен угощениями и брак. Когда сваты приходили в дом невесты с хлебом и в знак согласия невеста принимала хлеб, это, конечно, не значило, что эквивалентом обмена, стоимостью невесты был хлеб, что девушку продавали за кусок хлеба. Сущностью, социальной субстанцией «обмениваемых объектов», эквивалентом обмена был «ряд», договор между родами и семьями, социальный союз, заключаемый при помощи «сделки», определенная форма общественного порядка. Такой же характер носил обмен угощениями, совместное принятие пищи.

В связи с этим общий интерес представляет собой жертва и прежде всего человеческая жертва.

Долго еще после христианизации славяне приносили в жертву различным духам, домовым, вилам и т. д. разные предметы. Кровавые жертвы в прошлом — петух или курица, скот, конь — уже были редкостью, но все же зафиксированы. В особенности интересна с этой точки зрения «строительная жертва», освящавшая закладку дома. В качестве «строительной жертвы» у восточных славян зафиксированы конь, петух и курица. Многочисленные данные привели Д. К. Зеленина к выводу о том, что первоначально «строительная жертва» была человеческой (Зеленин, 1937). (Сводку и обобщение материалов см.: Байбурин, 1979). Вяч. Вс. Иванов показал наличие упорядочения по ритуальной ценности животных в индоевропейских текстах, причем ценность возрастает от петуха до коня, за которым следует уже человек (Иванов, 1979, с. 150—151). Можно полагать, что «строительная жертва» первоначально и у славян была человеческой, а затем она заменялась все менее ритуально ценными жертвами вплоть до курицы // петуха (в наше время отголоском ее является бросание монетки при закладке дома). Прямым доказательством бытования человеческих «строительных жертв» является цитируемый Д. К. Зелениным отрывок из христианского номоканона: «...при постройке домов имеют обыкновение класть человеческое тело в качестве фундамента. Кто положит человека в фундамент, тому наказание — 12 лет церковного покаяния и 300 по-

клонов. Клади в фундамент кабана или быка или козла» (Зеленин, 1937, с. 12). О человеческих жертвах язычников-славян говорят в X в. «Повесть временных лет» (правда, в форме христианской легенды о мучениках — сыновьях варяга-христианина, недостоверной в деталях) и болгарский писатель Косма Пресвитер (о принесении болгарами-язычниками в жертву своих сыновей и дочерей).

Жертва в условиях вырождения языческой религии, когда живы лишь ее смутные пережитки, воспринимается рядовыми жертвователями как простая торговая сделка с богом. Болгарские старцы в прошлом столетии, стоя перед жертвенным ягненком, молились: «Святой Георгий! (или «Святой Димитрий», или «Самодиво», или «Вампир»). Я тебе приношу эту жертву, а ты дай счастье» (или «не сделай зла», или «уволь от такого-то и такого-то несчастья») (Мошынський, 1967, с. 244).

Однако при всей практичности отношений человека со своими богами сакральный обмен — не мирской обмен. Как хлеб не является мерой стоимости невесты, так «обмен услугами» не является существом «ряда» между человеком и богом. В обоих случаях общественным эквивалентом «обмена» должно было быть нечто большее, чем сиюминутная выгода. Это особенно явно демонстрируют человеческие жертвы.

Конечно, возможны различные истолкования человеческих жертв. Когда топили в купальские праздники девушек, можно истолковывать это как трагическую «свадьбу» с потусторонними силами, когда убивали врагов и отрезали им головы или поедали какие-то органы — как присвоение себе каких-то сил противника. Все это, действительно, имело место. Но приносили в жертву и детей. Х. Ловмянский считает, что в отличие от убийств военнопленных жертвоприношение детей имело целью «обеспечение стране с помощью насыщенного кровью человеческой божества хорошего урожая, не обязательно побед» (Ловмянский, 1979, с. 162). Но откуда берется представление о ненасытной потребности божества — покровителя плодородия в человеческой, да еще детской крови? И какой смысл отдавать богу своих детей во имя благополучия детей же?

Казалось бы, все объяснения подобного рода заранее обречены на неудачу, так как, следуя традиции вырожденного, ущербного бытования реликтов жертвоприношения, представляют его в виде мирской, а не сакральной «сделки». Между тем даже в Библии сохранены следы не

просто детских жертвоприношений, но и принесения в жертву первенца. Обнаруживается иерархия ритуальной ценности предметов жертвоприношения (осел — ягненок) и возможность замещения или «выкупа» жертвы. Судя по распространенности обычая жертвоприношения первого ягненка и у южных славян, это могло быть «выкупом» детских жертвоприношений, оставивших далекие и страшные воспоминания в сказочном фольклоре.

Никакие утилитарные соображения не могут объяснить человеческих жертвоприношений подобного рода. Между тем обращение к архаичным текстам подсказывает иной мотив, естественный для сакрального обмена между людьми и богами. Так, согласно Ведам, вселенная возникла из тела первозданного человека Пуруши, которого боги в начале мира принесли в жертву. Его рассекли на части. «Из уст его возникли брахманы — жрецы, руки его стали кшатриями — воинами, из бедер его созданы были вайшьи — земледельцы, а из ног родились шудры — низшее сословие. Из разума Пуруши возник месяц, из ока — солнце, огонь родился из его рта, а из дыхания — ветер.

Воздух произошел из его пупа, из головы — небо, а из ушей создались страны света, ноги же его стали землею. Так из великой жертвы сотворили мир вечные боги» (Эрман, Темкин, 1975, с. 28—29).

Здесь обращает на себя внимание несколько обстоятельств.

Во-первых, жертву приносят боги, а не богам. Жертва явно не предназначена для «обмена». Ценой жизни Первозданного человека является не какое-либо конкретное «счастье». Цель жертвы — воссоздание, упорядочение Вселенной.

Во-вторых, на первый взгляд, в характере преобразований человека в Космос есть противоречия: из ног происходят то шудры, то земля. Противоречий можно избежать, если усматривать здесь несколько параллельных рядов отождествлений: Космос как социальный организм (брахманы — кшатрии — вайшьи — шудры), Космос как элементы небесного мира (месяц — солнце — огонь — ветер), Космос как земной мир (воздух — страны света — земля).

В-третьих, главные элементы мироздания уподобляются социальным группам: голова (уста) мира — брахманы, руки мира — кшатрии-воины, чресла мира — земледельцы-вайшьи. Порядок социума эквивалентен порядку природы и самому организованному объекту Вселенной — человеку.

Мы до сих пор употребляем аналогичные выражения, не задумываясь об этом: такой-то стоит во главе всего дела, такой-то — его правая рука и т. д. В славянском фольклоре постоянно элементы мира отождествляются с частями человеческого тела: волосы — растительность, глаз — солнце, гора — голова и т. д.

В связи с этим представляется вполне убедительной интерпретация «строительной жертвы» А. К. Байбуриным: «Как мир в мифологическое время был «развернут» из тела жертвы, так и дом «выводится» из жертвы» (Байбурин, 1979, с. 159). Автор отмечает большое количество терминов, общих для описания человека и жилища («лоб», «лицо», «окно» от «око», «усы», «устье» (уста), «чело», «ноги», «зад» и т. д.). Дело, очевидно, не в том, что скромная древнеславянская полужемлянка или наземная изба отождествлялись с человеком, а в том, что через отождествление с человеком, символизировавшееся в глубокой древности человеческой жертвой, сооружение дома осмысливалось как воспроизведение акта упорядочивания изначального хаоса.

К. Мошынський отметил, что у крестьян (глухих деревенек, которые этот этнограф исследовал в начале века) всегда есть ощущение опасности «чужих» территорий. Наименее опасен свой дом и усадьба, да и то обжитый дом, не новый. Более опасно — у чужих во дворе или в доме, особенно у нехороших людей. Совсем плохо — в чужом селе, поле, на дороге. Обычно, впрочем, тревоги человек не чувствовал. Но стоило какому-то событию нарушить обычный ход вещей, порядок — например, кто-то из односельчан умер слишком скоро после последних похорон, или прошла весть о море на скот, или наступила сушь, или появился в селе чужой человек страшного вида, или кто-то заболел, или на чью-то свадьбу набралось много почти совсем незнакомого народу, — как неравноценность территорий с точки зрения опасности сразу сказывается на поведении (Мошынський, 1967, с. 305—306).

Какими действиями — реальными и магическими — преодолевалась эта опасность окружающей враждебной стихии?

Огромный этнографический материал показывает, что у славян — и не только славян — защита от внешней стихии осмысливалась с помощью символа круга, которым обводили себя или жилище так, как Хома Брут при отпевании ведьмы в гоголевском «Вие». Вспомним, что гроб, в котором летала ведьма по церкви, никак не мог про-

никнуть в пространство внутри круга: «Философ видел его почти над головою, но вместе с тем видел, что он не мог зацепить круга, им очерченного, и усилил свои заклинания» (Гоголь, 2, с. 183). Очерченное сакральным кругом пространство — иное пространство, чем то, которое вне. Это как бы два вложенных друг в друга пространства, и те, кто вне, не видят тех, кто живет в замкнутом кругу.

«Вне» происходит от индоевропейского *vanat* — 'лес'. На севере славянского и балтского мира, у финнов 'вне дома' передается как «в лесу», на юге — как «в поле» (с этим связано «лесовать» = 'охотиться' на севере и «полювати» на Украине, «полевой» = 'дикий', например, «полевая мышь», «полевой цветок») (Непокупный, 1976, с. 80). Полешуки, работавшие в глухих местах, на нивах, окруженных лесом, очерчивали себя кругом, нацарапанным ножом (Мошынський, 1967, 322). Рисовали круг и головней. Разнообразие способов начертания круга привело этнографа к выводу, что главным была фигура, а не способ (Там же, с. 321). Характерно, что у Гоголя опущен способ, которым Хома оградился от злых сил, — просто «в страхе очертил он около себя круг». «Усадьба» польски (*obejście*) и по-украински (*обійстя*) значит дословно 'место, которое обходят кругом' (польск. *obejść*, укр. *обійти* — 'обойти кругом', 'окружить'). Обычай опашивания поселения магическим кругом для борьбы с эпидемиями зафиксирован у всех славян. Археологические данные и реконструкция древних значений праславянского **obъ-tjo* 'общий', старославянского «*объшь*» 'Космос', *ob(ъ)-lъ*, чеш. *oblý* 'круглый' говорят о древних круглых поселениях, отражавших черты социальной структуры (Иванов, 1976, с. 32). В связи с магическим смыслом круга аналогичная роль приписывалась поясу, перевязи, цепи, перстню, венку и т. д. (Мошынський, 1967, с. 319).

Семантика замыкания, закрывания у всех видов магического круга очевидна. Интересна связь идеи окруженного, освоенного пространства с идеей единства, целостности. Отмечая семантическую неравноценность чисел в архаичном сознании, В. Н. Топоров указывает на связь идеи целостности с понятием единицы, цитируя при этом пример русской песни: «Убил-то он силы за цело сто, И убил-то он силы за другое сто, Убил-то он силы за третье сто» (Топоров, 1980, с. 18). Единица — единство осмыслена здесь как целостность в противоположность хаотичному множеству, начало счета, неравноценное по смыслу любому другому числу, так как оно является мерой. Древ-

негреческая математика вслед за пифагорейцами и элеатами единицу рассматривала именно так — не как число, а как меру, как некую монаду.

Если круг символизирует единицу-целостность, то в соответствии с древней индоевропейской традицией четырехугольное строение, четыре стороны вообще обозначали упорядоченную бесконечность мира — ветры дуют «на все четыре стороны». Наиболее полно эта символика выражалась в строении погребальных сооружений.

В погребальных сооружениях ариев и их иранских и индийских потомков всегда обнаруживается двойной символ — круг и квадрат с общим для них центром. При этом тексты Шатапатхи Брахманы объясняют смысл квадрата, в форме которого строился деревянный сруб, где сжигался покойник: квадрат связывался с четырьмя сторонами света (см.: Лелеков, 1976, с. 7—9). Отсюда и представления о «квадратной Варе», которую первопредок отгородил от Хаоса (Там же, с. 12—13). «Квадратная Вара» находит аналогии и в представлениях скифов об их «четырёхугольной стране» (Раевский, 1977), и в представлениях германцев о священном городе Асгарде (Там же). Обряд сожжения тела Патрокла, описанный в «Илиаде», соответствует основной символике ариев, которую, таким образом, можно считать отражающей общиндоевропейские представления. Следы такого же обряда хранит славянская Черная Могила X в. в Чернигове. Покойника сжигали в квадратной деревянной «домовине» («краде великой») с деревянным перекрытием, над пепелищем возводили огромный круглый курган — вероятно, с помощью веревки, закрепленной в центре пепелища (см.: Рыбаков, 1949).

В этом смысле древнеславянские курганы представляют собой загадку для исследователя. Курганный обряд, с такой точностью воспроизводивший индоевропейскую символику, возник у славян поздно. Ранние курганы пока не датированы, но преобладающим этот обряд стал лишь в IX в. н. э., что говорит о каких-то сдвигах в религиозно-мифологическом сознании. Каково бы ни было происхождение курганного обряда захоронения, он должен был опираться на традиции раннего миропонимания, и следует искать следы соответствующей символики в «докурганном» периоде. О наличии подобной символики могут говорить такие элементы раннеславянских захоронений, как круглые ограды вокруг погребений, иногда — квадратные, из колод, а также круглые неглубокие ямы, в которые клались урны-оссуарии и земля с углями (см.:

Русанова, 1976). С появлением курганного обряда круглые ямы с урнами постепенно исчезают, что может свидетельствовать об эквивалентности семантики круглой погребальной ямы и круглого в плане кургана.

Погребение в архаичных культурах рассматривалось, с одной стороны, как дом («домовина»), с другой — как символическая ипостась Космоса. Поскольку и сооружение обычного дома сопровождалось освящением, в этом мирском акте творения можно также искать следы воспроизведения космического акта организации-творения. В связи с этим надо отметить, что на территории Украины ранние славянские землянки, четырехугольные в плане, ориентированы по сторонам света либо своими сторонами, либо углами (см.: Баран, 1972; Русанова, 1979). Возможно и чисто практическое, функциональное объяснение такой ориентации по солнцу, но оно кажется сомнительным, так как нет таких исключительных климатических условий, которые в этом отношении выделяли бы Украину из остальных славянских территорий как севера, так и юга.

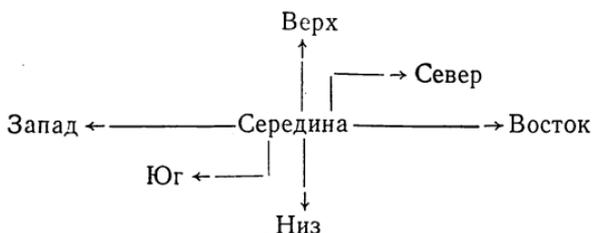
Вход в такую землянку делался с южной стороны, а у противоположной входу стенки жилища находилась печь-каменка, в большинстве случаев — самый характерный древнеславянский очаг. Домашний очаг у древних славян, бесспорно, всегда был в какой-то степени сакрализован, о чем говорят и многие этнографические данные, и обилие антропоморфных терминов для обозначения деталей печи.

Как бы там ни было, бесспорным и существенным является не только выделение четырех главных сторон света, но и представление о неравноценности каждого направления в пространстве у древних народов, в частности славян. Семантическое уравнение направлений «вверх» и «вниз» — достижение науки, книжной культуры, во времена Коперника оно встречало яростное сопротивление. Люди давно забыли, что когда-то не менее важным различием было направление на восток и на запад, на юг и на север.

Анализируя известное сказочное выражение «избушка, избушка, повернись к лесу задом, ко мне передом», В. Я. Пропп отмечал: «В объяснение образа вращающейся избы можно напомнить, что в древней Скандинавии двери никогда не делались на север. Эта сторона считалась «несчастной» стороной. Наоборот, жилище смерти в Эдде (Наstrand) имеет дверь с северной стороны. Этой необычностью расположения дверей наша избушка вы-

дает себя за вход в иное царство. Жилище смерти имеет вход со стороны смерти» (Пропп, 1946, с. 48).

Выделение и маркировка направлений в пространстве в архаичных культурах охватывала в единой системе оппозиции «верх — низ», «верх — низ — центр», «восток — юг — запад — север». Это, в свою очередь, находило выражение в универсальном символе мирового дерева, обнаруживаемом у самых отдаленных, генетически не связанных между собой культурах. Сейчас не может быть сомнений, что в целом образ мирового дерева при всей его специфичности у различных народов является общечеловеческим и стадиальным признаком для определенной эпохи становления культуры. Он характеризует ту стадию развития категориальных структур, когда для характеристики мира важно зафиксировать явления в семи координатах, которые можно изобразить схемой:



Анализ идеи мирового дерева и соответствующих числовых констант представлен у В. Н. Топорова (см., в частности: Топоров, 1971, 1972, 1980). Образ дерева, возможно, имеет и какие-то глубинные корни в психологии восприятия. Так или иначе, его универсальность связана с тем, что «вверх» — направление роста дерева и большинства растений — символизирует жизнь и развитие, «вниз» — угасание, смерть. Поэтому, кстати, земля как символ может иметь различный смысл в зависимости от оппозиции, в которой он выступает: земля как «от земли вверх» символизирует жизнь, плодородие, земля как «сверху вниз» в оппозиции к небу символизирует темные, хтонические и акватические начала. То же относится к символу женского начала, выражающего в одних оппозициях идею плодородия и жизни, в противопоставлении же мужскому, «верхнему» и «светлому» началу — темные нижние силы. Еще А. А. Потебня высказал догадку о том, что в «растекашеся мыслию по древу» из «Слова о полку Игореве» речь идет об образе мирового дерева.

Значение образа дерева в славянских фольклорно-этнографических материалах показал В. А. Городцов,

и с тех пор эта проблема многократно обсуждалась в литературе. В последнее время место образа мирового дерева на материалах русской вышивки убедительно проанализировано Г. С. Масловой (Маслова, 1978; см. также: Рыбаков, 1981, с. 471 и дальше). Давно отмечено наличие алломорфов образа мирового дерева, т. е. образов, ему семантически эквивалентных, в частности, образов «мировой горы» и «мирового столба». Различие между этими алломорфами отражает некоторые смысловые стороны: гора как естественное образование символизирует космос как природу, природу в ее организованности на верх — низ, в то время как столб (по идее, вероятнее всего, — жертвенный столб) — культуру. «Обыкновенное» дерево можно рассматривать как единство природы и культуры, — космос представляется не как мертвая, а как живая организация хаоса.

Частое замещение образа дерева образом женщины, выступающей здесь, несомненно, не как символ «темного начала», а как символ жизни и плодородия, наводит на мысль о «генеалогическом древе». Возможно, счет предков, обязательный в культурах, построенных на родовых отношениях, с незапамятных времен ассоциировался с образом дерева (ср. «боковая ветвь рода» и т. д.).

Наиболее существенно с обсуждаемой точки зрения то, что дерево символизирует не только организацию мира в пространстве, но и организацию мира во времени. Это наглядно иллюстрируют славянские загадки.

Во многих архаичных загадках закодированы представления о структуре пространства и времени. «В саду царском растет дерево райско; на одном боку цветы расцветают, на другом листья опадают, на третьем плоды созревают, на четвертом сучья подсыхают» (Афанасьев, 1865, 1, с. 517). Здесь с мировым деревом связаны четыре стороны света, ассоциируемые с четырьмя временами года в поочередной оппозиции: весна—осень, лето—зима.

В ряде загадок с использованием универсального образа яйца — символа рождения, соотношенного с течением времени, — мировое дерево непосредственно символизирует временную структуру космоса: «Стоит дуб о двенадцати ветвях, на каждой ветви по четыре гнезда, в каждом гнезде по шесть простых яиц, а седьмое — красное» (год, месяц — ветвь, неделя — гнездо, день — яйцо, в том числе «красное яйцо» — воскресенье) (Афанасьев, 1865, 1, с. 517). Вариант — «по семи яиц беленьких, по семи черненьких» — день и ночь (см.: Там же). Аналогична украинская загадка: «Дуб-дуб-довговік, на йому дванад-

цять гілляв, на кожному гіллі по чотири гнізді, а у кожному гнізді по сім яець, кожному ім'я є» (Номис, 1864, с. 292).
Здесь интересно имя дуба-космоса — «довговік», временная ипостась мирового дерева.

Выделенность направлений в пространстве — явление того же порядка, что и выделенность направлений во времени. В связи с этим можно поставить вопрос о начале и направлении отсчета.

Направление отсчета вне всякого сомнения: у всех народов «хорошим» направлением считается круг слева направо, если говорить в пространственной терминологии, или от утра — востока к полудню и далее к вечеру — западу, если говорить в терминологии временной. Можно спорить о том, что изначально — представление о «хорошей» правой стороне или представление о ходе солнца («по часовой стрелке»), но архаичное сознание, думается, не различало бы этого, так как отождествляло пространственные и временные координаты Космоса.

Может показаться, что тем самым решен и другой вопрос: о начале отсчета, о «первом», самом привилегированном направлении пространства. Если направление «посолонь» (рус.), т. е. по солнцу, есть «правильное» движение, то началом отсчета должен быть восход солнца, утро, восток. Во многих культурах «главной», привилегированной стороной был юг (китайцы, монголы в отличие от тюрков).

Юг, вообще говоря, сторона «правая» и «хорошая», у индийцев стал «стороной смерти» — вероятно, потому, что арии двигались в Индостан с севера, на юге же находилась чужая земля, а еще дальше — океан. Можно привести много аргументов в пользу того, что индоевропейское наследие исходило из выделенности восточного направления. В частности, забегая наперед, можно сказать, что утерянный многими индоевропейцами бог — Небо Дьяус ассоциировался с востоком и днем, причем «день» как дневной свет относится именно к началу дня. В славянских языках «юг» — не день, а полудень, север — не ночь, а полуночь, т. е. день ассоциирован с востоком и югом до запада исключительно, ночь — с западом и севером до восхода.

В славянском материале много данных о том, что выделенным направлением является прежде всего «восток — запад» по сравнению с оппозицией «юг — север». Приводя в пользу такого предположения множество данных о молении к востоку, К. Мошынський обращает внимание также на выразительность этимологии «восток» и «запад»

(пол. *wschód, zachod*, болг. *изток, запад*, сербо-хорв. *исток, запад*, и т. д.), прямо выражающей ориентировку по солнцу, и невыразительность меридиональной ориентации, где у всех славян «полудень» // «полночь» чередуются с непонятным «юг» // «север» (ст.-сл. *jugъ, ŝeverъ*, что означало также соответствующие ветры).

Рассмотрим другую систему маркировки мировых координат — цветовую.

Исследованию семантики цветов у разных народов посвящена огромная литература, однако славянский мир в этом отношении исследован крайне недостаточно (см.: Иванов, Топоров, 1979; Иванов, 1980; Михайлова, 1981). Использование типологических параллелей позволяет тем не менее выдвинуть обоснованные гипотезы.

Основные цвета, используемые в обрядовых одеждах славян, — зеленый, золотой, белый, красный, черный (см.: Михайлова, 1981, с. 76—80). Зеленый цвет ассоциируется с мировым деревом, золотой — с идеей сакрального, нетленного, с блеском и славой (см.: Пропп, 1946, с. 275); в христианское время золото становится «абсолютной метафорой бога» (Аверинцев, 1973, с. 47). Белый ассоциирован с золотым как его смысловой нюанс (Там же).

Значение остальных цветов зависит от их места в оппозиции.

В дуальной оппозиции могут выступать «белый — красный» и «белый — черный (темный)». В таком случае белый символизирует верх или мужское начало, темный и красный — низ и женское начало (см.: Иванов, Топоров, 1979, с. 138—140). Красный цвет может быть закреплен за женским началом в качестве символа плодородия и даже наделен магической жизнедающей силой (см.: Михайлова, 1981, на болгарском материале).

В символическом «треугольнике», соответствующем вертикальным координатам мирового дерева, наиболее архаична для всех народов система «белый — красный — темный» (чаще черный, но возможен синий или голубой). У индоевропейских народов эта система соотносится со жреческими (белый), военными (красный) и земледельчески-скотоводческими (темный, синий) функциями (см.: Иванов, 1980). Отметим странное совпадение женского с воинским в символике красного.

Имеется маркировка четырех сторон света и в горизонтальной плоскости.

Считается общеевразийской символизацией востока синим, запада белым, юга красным, севера черным (см.:

Иванов, 1980). Здесь непонятно обозначение востока синим, запада белым: кажется естественным обозначать все наоборот (ср. «белый свет» как символ востока, восхода). Запад всегда считался «плохой», «темной» стороной.

Ответ, видимо, заключается в том, что «евразийская символика» — это, собственно, символика евразийских кочевников. В Центральную Европу цветовая символика была перенесена именно ими во времена переселения народов. Исходно же индоевропейской (и китайской) считается система «центр — желтый, золотой; восток — белый; юг — красный; запад — синий, голубой, зеленый; север — черный» (см.: Кононов, 1975). Азиатские кочевники заимствовали эту систему, зеркально отобразив левое в правое. Вероятно, это обстоятельство — того же порядка, что и превращение злого Афрасиаба мифологии ираноязычных земледельческих оазисов в положительного героя мифологии кочевников: кочевой Туран, поначалу ираноязычный, затем тюркоязычный, всегда осознавал себя как противоположность оседлому Ирану.

Таким образом, для славян может быть предположительно реконструирована как архаичная система, так и производная от нее, позаимствованная от кочевников, отличающаяся только заменой символики востока с белой на синюю, а запада — наоборот, с синей на белую. В географических названиях, вероятно, цветовая символика отразилась в терминах «Белая, Красная, Черная Русь» и многочисленных названиях городов типа «Белгород», «Белая Церковь», где белый цвет осмысливается как ассоциируемый с востоком смысловой оттенок золотого.

Отметим, что поскольку верх может ассоциироваться с востоком, а низ — с севером или западом, то возможны эквивалентности «белый — золотой» для обозначения верха, «синий — черный» для обозначения низа.

А как славяне представляли себе основные стихии?

Первоначально стихии, вероятно, были такими же символами основных координат мира, как цвета. Так, в древнекитайской традиции восток ассоциировался с весной, деревом, кислым вкусом, козлиным запахом, тигром, зайцем. В числе этих символов, закрепленных за координатами мирового дерева, — пять «элементов мира»: огонь (центр), дерево (восток), металл (юг), земля (запад), вода (север). Символические ряды отождествлений не так уж бессмысленны и условны. Как пишется в книге «Шу цзин» (в главе, датируемой VIII в. до н. э.), природа воды — «быть мокрой и течь вниз», а «то, что мокрое и течет вниз, создает соленое»; природа огня — гореть

и подниматься вверх, что «создает горькое»; дерево поддается сгибанию и выправлению и «создает кислое»; металл подчиняется и изменяется, «создает острое»; земля принимает посев и дает урожай, создавая сладкое.

В древнеиндийских «Упанишадах» — сложная космология без прямых соответствий координатам мира. В греческой традиции, напротив, космология упрощена. У Гераклита Вселенная состоит из трех элементов: воздуха, земли и воды (ср. верхний, средний и нижний миры). Есть еще и огонь, при этом, как и в «Упанишадах» и в китайской традиции, существует упорядоченность элементов: «огонь живет смертью воздуха, а земля — смертью воды» (см.: Топоров, 1980, с. 13—16). «Где же тогда «огонь»? Если бы мы спросили об этом Гераклита, то он изрек бы нам в ответ фр. 8: φυσικῶν κρυπτεσθαι ψυλῆς 'природа любит прятаться' или что-нибудь вроде «Огонь нигде, ибо он везде, а везде, ибо нигде». В устах Аристотеля этот же ответ потерял бы всякую парадоксальность: «Огонь *δυναμῆς* — везде, а *ἐνεργεία* — нигде» (Лебедев, 1980, с. 141).

По сообщению Феофилакта Симокатты, тюрки почитали пять стихий: огонь, воду, землю, небо и воздух. Учитывая китайские параллели, можно предположить наличие таких ассоциаций: огонь — центр, вода — север, земля — запад. Небо, естественно, ассоциируется с востоком, тогда воздух соответствует югу.

Этнографические материалы свидетельствуют о почитании славянами ветра, воды, огня и земли (Мошынский, 1967, с. 247). Здесь не хватает неба, но, как мы знаем, почитание неба в форме поклонения восходу, дневному свету пережиточно оставалось до XX в. Особая роль огня засвидетельствована как традиционно-славянским обрядом трупосожжения, так и фольклорно-этнографическими материалами. Воплощениями, аватарами огня могли выступать птицы: «Летела сова из красного села, села сова на четыре кола». Разгадка, записанная Афанасьевым, свидетельствует о том, что древний смысл был основательно подзабыт: «Горящие лучины или огонь в светце с четырьмя ушками» (Афанасьев, 1865, 1, с. 502). Конечно, в древности речь шла не о «светце с четырьмя ушками», а о четырех сторонах света, в которых скрыт — реализован Мировой огонь. Сакральный огонь, добывавшийся в ритуальных целях из дерева трением, в мировом дереве был «везде и нигде».

Идеологема Огня-Птицы позднее сливается с представлениями о птице Феникс: «Та убо птица одногнездица

есть, не имеет ни подружия своего, ни чад, но сама токмо в своем гнезде пребывает... Но егда состарелась, възлетит на высоту и взывает огня небесного, и тако съходящи зажигает гнездо свое, и тут и сама съгорает, но и паки в пепеле гнезда своего опять нарождается» (цит. по: Афанасьев, 1865, 1, с. 514).

Таким образом, можно предположить, что славянскому мировоззрению соответствует следующая категориальная структура с символическими обозначениями ее координат:

	Север	
	Влево (вниз)	
	Ночь	
	Зима	
	Черное	
	Вода	
Запад	Центр	Восток
Назад	Верх	Вперед
Вечер	Желтое, золотое	Утро
Осень	Огонь	Весна
Синее (зеленое)		Белое
Земля		Небо (свет)
	Юг	
	Вправо (вверх)	
	День	
	Лето	
	Красное	
	Воздух (ветер)	

Схема может быть упрощена до трехмерной путем отождествления «восток—юг» и «запад—север».

Отсутствие временных обозначений для центра и связь его с символикой огня означают, по-видимому, вневременной характер огненной субстанции, ее вечность в каком-то понимании. Если учесть эквивалентность хода слева направо ходу сверху вниз, то последовательность элементов мира окажется удивительно естественной для характеристики мироздания: небо — воздух — земля — вода и огонь как их скрытая сущность.

Теперь можно прочесть и понять старинную украинскую колядку:

Ой pozwоль нам, пан-хазяїн,
та й колядочку сказати,
Навкруги твого двора
Та й залізній тина.
Посеред твого двора
Стоїть стовп золотий,
А на тім на стовпі
Сидить птиця орел.

Эта коротенькая колядка заслуживает вознаграждения со стороны хозяина уже потому, что она поднимает его скромную усадьбу до уровня Космоса, символически осмысливает дом как Космос и Космос как дом. Это подтверждает неоднократно высказываемое в литературе предположение, что сооружение жилища осмысливалось как космический акт, воспроизводящий творение Мира.

Однако столь далеко идущее предположение нуждается в уточнении, так как неясно, существовало ли в древнеславянском мировоззрении понятие творения мира. В свою очередь, идея творения требует определенного понимания соотношения духа и тела. Анализ древнеславянских представлений о духе и теле должен быть, таким образом, предпосылкой исследования идеи творения и развития.

ТЕЛО И ДУХ



Неверно или неточно поставленный вопрос нередко дезориентирует исследователя. Так случилось со многими этнографами, изучавшими представления о душе у народов Севера. Ученые, особенно дореволюционные, не замечали, что привычное христианское представление о дуализме души и тела они уже в программе опроса навязывали ненцам, нганасанам, селькупам, алтайским тюркам. Оказалось, что у народов Севера и тюркоязычных народов сохранились реликтовые представления о нескольких «душах» у каждого человека. Если слово «душа» понимать в духе христианской традиции как некую духовную субстанцию, противоположную материи тела, то совершенно непонятно, чем эти «души» друг от друга отличаются и зачем их столько.

А между тем прежде чем христианское учение о душе и теле победило в самом христианстве, потребовалось длительное развитие его предпосылок, в том числе абстрактно-философских. Противопоставление двух субстанций пришло в христианство из неоплатонизма, а в неоплатонизм — от Платона, прежде всего из диалога «Тимей». Идея души как самосущего бытия, могущего существовать и без своей противоположности и своей «тюрьмы», тела, разрабатывалась Августином Блажен-

ным, Скоттом Эриугеной, Шартрской школой XII в., мистиками XIV—XV вв., Йоганном Эккертом, Николаем Кузанским и др. И все же она конкурировала в христианстве с представлением о душе как форме организации тела, способного к жизни (см.: Ничик, 1982). В христианской литературе разрабатывалась и аристотелевская концепция о трех душах — рациональной, чувственной и вегетативной.

В какой-то мере эта последняя концепция перекликается с идеей о духах трех основных частей тела (голова и руки, грудь, живот и ноги), принятой даосизмом и отражавшей все тот же тройной принцип организации бытия. Впрочем, в китайской философии можно встретить также «три легкие души и семь тяжелых» и вообще огромное количество «духов тела», на которые предполагалось по-разному воздействовать. Такое множество «душ», как отметил В. В. Малявин, отражало неразвитость противопоставления «душа — тело». «Поскольку в Китае не знали противопоставления духовного начала телесному, речь в данном случае шла о преобразовании, улучшении единого субстрата тела, завершавшемся мистическим актом его полной дематериализации и вознесения на небо...» (Крюков, 1979, с. 170).

Впрочем, если речь идет о Китае, то, как показал известный этнограф-китаевед В. Эбергард, китайская философия, основывавшаяся на народных верованиях, включала в себя обязательное представление о двух как минимум душах.

«Народные поверья еще более сложны. Философы показали, что у человека не одна душа, а две: одна дает жизнь, другая — личность. Последняя представляет собой душу моего «я», которая продолжает жить после смерти, тогда как дающая жизнь душа, животная душа, умирает вскоре после захоронения трупа» (Эбергард, 1958, рус. пер. 1977, с. 120).

При всем разнообразии представлений о «душах» человека эти две «души» наличествуют в каждом представлении. Впрочем, надо бы говорить не о «душах», а пользоваться более точными переводами соответствующих терминов из других культур.

Г. Н. Грачева, поставившая вопрос о разработке методики изучения ранних представлений о человеке вне зависимости от христианского «классического» дуализма, показала многообразие таких представлений у потомков древних уральцев, самоедоязычных ингансан, до недавнего времени сохранявших чрезвычайно архаичные воззрения

в довольно целостном виде. Центральной категорией является понятие нилу, нилумыты, что наиболее точно можно перевести как 'жизнь продолжающаяся, когда-то установленная, ставшая'. У человека «жизнь держат» сердце, глаза, дыхание, мозг, тень, кровь, уши — все это нередко переводилось на русский язык термином «душа», включая самое нилу. Частицу своего нилу человек оставляет на всем, с чем имеет дело: сшила женщина одежду — оставила в ней часть нилу, сделал мужчина нарты — оставил часть нилу (Грачева, 1975). Свое нилу имеет и дерево и олень.

Может показаться, что у нганасан вообще нет различия между живым и неживым. Так, Земле-матери больно, когда в нее забивают кол. В нганасанских космогонических легендах действуют «существа с горлом», живые, которых нганасане выделяли из мира неживого. Великолепный по своей выразительности термин «существа с горлом» прямо указывает на свою графическую параллель — универсальный «рисунок в рентгеновском стиле», распространенный на огромной территории и указывающий при изображении живых существ линию горла — пищевода как важнейший признак живого. Таким образом, архаичному мировоззрению понятен вопрос, является ли данный объект живым или неживым, человеком или животным. Но осмысливали они это различие иначе, чем развитые культуры, приписывая и неживым объектам некую внутреннюю сущность по аналогии с «сущностными силами» человека. Эти «сущностные силы», как видим на примере недавних воззрений нганасан, переходят на объекты, в которых человек, выражаясь современным философским языком, «опредмечивается».

Наряду с нилу у нганасан важную роль играло понятие «дыхание», которое нередко мыслилось как нить, брошенная Солнцем-матерью или Луной-матерью человеку после его рождения. В других случаях эта нить, называемая также 'веревка', попадает в рот ребенка, открытый для первого вдоха, от Луны или Солнца, и обрыв «нити» означает смерть. Если 'дыхание' находится в сердце, то 'тень', сызэнкэ, «в голове сидит» (Грачева, 1975, с. 56).

Нганасанский материал не дает возможности систематизировать все случаи, переводившиеся на русский язык термином «душа». В. Н. Чернецов, исследовавший представления о «душе» у обских угров, выделял пять «душ», хотя считал, что фактически «душ» четыре, пятая вводится только для мужчин и поэтому невыразительна. Здесь имелись представления о «душе» lili, семантика названия

которой восходит к 'жизнь' — 'дыхание'; «душе» is-xog, т. е. 'тень—облик'; «душе», название которой переводится как 'уходящая вниз (по реке) тень'; наконец, о мало-понятной 'сон—тень' (Чернецов, 1959).

Большой материал по представлениям о «душе» накоплен тюркологами. Реликты каких-то ранних представлений остались и у тех тюркоязычных народов, которые сохраняли до недавнего времени шаманизм, и у тех, которые были поверхностно исламизированы. На русский язык как «душа» переводились термины «кут», «тын» ('дыхание'), «сюнэ», «сюнезин», «*üzüt*» ('душа—покойник'), «джула» и др. Представления древних тюрков о душе систематизировал Н. А. Басков (1973). Результаты его исследований можно представить в виде таких двух схем.

Души живого человека

	Отторжимые	Неотторжимые
Материальные	sün	qut
Нематериальные	djula jula	tyп

Души умерших

	Добрые	Злые
Материальные	djel salqyn	üzüt
Нематериальные	arau körmös	djaman körmös

Отторжимая душа может на время покидать человека, если же человека покинет душа неотторжимая, человек умирает.

Эта классификация представляется самой интересной, но и в нее, по-видимому, могут быть внесены поправки и совершенствования.

Прежде всего в нее, вероятно, вошли поздние, шаманистские представления, которые можно устранить. Несомненно шаманистскими по происхождению являются «көрмөсы» — добрый и злой. Учитывая исследования Л. П. Потапова о жрецах — дьелбичи (Потапов, 1978а), «душу» дьел салгын, понимаемую Н. А. Баскаковым как 'легкий ветерок', можно также связать со жреческим культом (ветер-колдовство, связанный с деятельностью жреца-дьелбичи). Наиболее древними, таким образом, оказались бы четыре «живые» и одна «мертвая» «души».

Говоря о «душах» у древних тюрков, следует прежде всего отметить представление о «сущностной силе» каждо-

го предмета, аналогичной нганасанскому нилу. Эту аналогию можно усмотреть в понятии, оставившем следы у всех тюркоязычных народов и у якутов, например, выражаемом словом «иччи». «Иччи» означает 'содержимое', 'сущность', 'внутренняя таинственная сила, имеющаяся в каком-либо предмете', а также 'божества — творцы мира', 'духи — хозяева гор, лесов и т. д.' (Пекарский, 1958, с. 989). Слова «божество», «хозяин», «таинственный», «духи» и т. п. надо воспринимать с поправкой на психологию не только говорящего — якута, но и воспринимающего — русского. Речь идет о скрытой, невидимой сущности объектов, проявляющейся как то, что остается неизменным во всех их превращениях, в том числе символических отождествлениях-превращениях, и дает объекту некоторые «права» или, лучше сказать, возможности.

Центральным представлением этого круга, получившим наибольшее развитие в древнетюркской идеологии, было представление о кут. Если у нганасан нилу — это и сущность-сила любого объекта, и жизненная сила человека, то у тюрков сущность-сила (якут. иччи) является источником кут, но не тождественна ей. Кут человек получает от матери-Умай, божества огня, покровительницы детей. Понимается кут не только как жизненная сила, потеря которой ведет к болезни и смерти, но и как счастье, а во времена каганата — и как харизма власти (существовал даже титул «кут», аналогичный арабскому «султан» — 'власть').

Столь же неотторжимой, как и кут, однако, в отличие от нее, нематериальной «сущностной силой» человека является тын — 'дыхание'. Вызывает, правда, удивление, что эта «нематериальная» субстанция, по представлениям тувинцев, крепится в аорте. Чтобы прекратить тын у барана, делают на груди разрез и рукой рвут аорту (Дьяконова, 1975, с. 89—90). Это вполне физическое действие плохо связывается с представлением о «нематериальности». Да и сама классификация на «материальное — нематериальное» воспроизводит более развитые представления: ведь «нематериальное» и значит «духовное», следовательно, уже в принцип классификации заложен результат, подвергаемый сомнению.

Здесь мы, возможно, сталкиваемся с важнейшей чертой архаичного мировоззрения. Все станет на свои места, если мы оппозицию «материальное — нематериальное» будем понимать как оппозицию «видимое — невидимое». Тын — не нематериальная в нашем понимании суб-

станция человека и животного, а невидимое, которое может быть и «принципиально ненаблюдаемым», и невидимым просто потому, что «находится внутри». Впрочем, архаичное сознание, вероятно, этих двух случаев не различало.

«Невидимое» дыхание — тын как жизненная сила, таким образом, менее абстрактна, чем «видимая» жизнь — сила — счастье кут, явным образом проявляющаяся в здоровье и удаче. Поляризацию подобного рода, по-видимому, можно усматривать и в нганасанском «жизнь — ни-лу // дыхание».

Аналогию «душе» — личности можно усматривать во всех тех «душах», название которых связано со словом «тьень» или «образ», «облик». Вероятно, у тюрков суне (сунези, монг. *süns(en)*) и была этой «душой» — личностью (по другому звучанию — сурну, возможно, то же, что кирг. сур) (см.: Дьяконова, 1978, с. 46, 47, 90, 91; Абрамзон, 1971, с. 327; Алексеев, 1980, с. 133).

Смерть человека, по представлениям тюрков, не сразу означала исчезновение его личности — образ — суне превращался в *үзүт*, античеловека из антимира, постепенно, вследствие серии обрядовых действий. Сроки и характер превращения варьировал и у разных тюркоязычных народов. Семантика термина *үзүт* связана с 'рвать', 'обрывать'.

Что касается души-юла (джула), то о ней действительно можно сказать очень мало, в частности то, что юла кама-шамана связывалась с вихрем. Это, в свою очередь, навеивает на мысль о принципах систематизации: кут ассоциирована с Умай — Матерью огня, центральной силой; суне, облик-личность, посылается Небом, т. е. связан с востоком и богом Тенгри; *үзүт*, несомненно, «северная» сущность, ассоциируемая с водой, черным цветом, нижним миром. Если юла символизирует ветер-вихрь, то ее можно связать с «южными», «красными» силами, и тогда жизненную силу тын естественно соотнести с «плотским» миром запада. Если это предположение верно, классификация «жизненных сил», «сущностей» человека в древнетюркской идеологии производилась по тем же принципам, что и классификация «элементов мира».

Столь длительный экскурс в область воззрений народов, культурно-генетически со славянами не связанных и воздействие на славянское мировоззрение в самом существенном не оказавших, может показаться чем-то похожим на поиски потерянного кошелька не там, где он

лежит, а в освещенном месте. Действительно, примеры из исторической этнографии народов Сибири более ярки, чем невыразительные черты архаичных воззрений в европейских культурах, но не проще ли, не надежнее ли обратиться к индийскому, иранскому, древнегреческому наследию? Наверное, не один путь поиска правилен. Параллели не опасны, если они проводятся с нужными оговорками. Яркая, образная мифология той части индоевропейцев, которые контактировали с культурами Средиземноморья, по крайней мере не может быть прямо сопоставлена с древнеславянской по стадияльному принципу.

Предположение, что у славян были представления о множественности «душ», высказано Н. Н. Велецкой (Велецкая, 1978, с. 19). Она приводит данные о том, что народные верования существенно отличаются от христианских представлений о духе и теле, считает возможным ставить вопрос о славянском языческом понимании «души» по аналогии с подходом, сформировавшимся в последнее время в советской этнографической литературе применительно к народам Севера и тюркоязычным народам.

Можно сформулировать вполне определенные гипотезы относительно «множественности душ» в славянском язычестве. Основаниями для таких предположений могут служить, во-первых, материалы о «нечистых» покойниках, собранные и обобщенные прежде всего Д. К. Зелениным, во-вторых, данные о похоронной обрядовости, в-третьих, этнографические материалы о народных представлениях относительно функционирования человеческого тела.

Физическая смерть человека, лишение его жизни не означало еще, согласно народным поверьям, окончательного его исчезновения. Человек после смерти мог превратиться в упыря, фигуру, известную всем славянским демонологиям. Упирь мертв, но не в христианском представлении. Его тело не лишено известной жизненной силы — он способен есть, пить, двигаться. Эта сила делала лицо упыря-мертвеца живым и румяным после смерти (см.: Токарев, 1957, с. 41—42). Д. К. Зеленин отметил, что упирь объединяется в один класс со скотиной и домовым. Это существенно потому, что домовый *невидим*, но его можно увидеть сквозь зубья борозы (Там же, с. 96).

Мотив крещения связан с «душой», свойственной «заложным покойникам» иного рода — русалкам, «потерчатам» и мавкам украинского фольклора и их параллелям в фольклоре других славян.

Этот вид «навья», «нечисти» не связан с символикой невидимого: напротив, они вполне похожи на живых лю-

дей, но не могут получить смерти, так как умерли некрещенными. Ясно, что в языческое время речь шла не о крещении, а об инициации, об обряде перевоплощения в нормального члена общества, связанном с получением имени. Характерно, что в Белоруссии существовало следующее поверье. Чтобы успокоить некрещенное дитя, «надо тогда сказать, если мужского пола: «будь Иван, или Сцепан», а если женского, то «будь Анна, или Мария» (Зеленин, 1916, с. 37). Это подтверждает связь «нормального» человеческого облика с именем.

В. Я. Пропп убедительно показал следы древнего обряда инициации в мотивах сказок. Инициация воспринималась у всех народов как смерть и второе рождение. Обряд, несомненно связанный с мучительными испытаниями, возможно, с потерей сознания, проходил, надо думать, в особом «домике смерти», отразившемся в сказках в виде «избушки на курьих ножках». Что касается леса, к которому «избушка» славянских сказок неизменно обращена передом, то, надо полагать, дело здесь не только и не столько в роли действительного леса, сколько в том представлении о лесе как мире чужого, которое отразилось в индоевропейском *vanap*, славянском «вне» и у более южных славянских народов было вытеснено «полем». Сказочным отражением «множественности душ» является и мотив воскрешения с помощью мертвой и живой воды. Мертвая вода возвращает человеку жизненные функции, сказочный герой срастается, дышит, но мертв, как упырь. Живая вода возвращает ему «человеческий облик». Вероятно, в результате «возвращения к жизни» в процессе инициации получение «человеческого облика» ассоциировалось с получением имени.

Известны многие примеры колдовских действий над именем, над тенью и особенно над следом человека. След человека русские крестьяне иногда выкапывали и сжигали, закапывали в стенку печи, вешали в дымоходе и т. п., чтобы сгубить прообраз. Девушки выкапывали след и ворожили над ним, чтобы причаровать парня. Южные славяне выкопанную землю со следом укладывали в горшок и сажали там цветы, чтобы возбудить к себе любовь. Что это — отголоски отождествления личности с её образом (тенью, следом и т. д.) или остатки веры в то, что человек во всем оставляет часть своего «я», своего «нилу»? Вероятнее всего, и то и другое. Правила отождествления-превращения, действовавшие в сакральной сфере, позволяли переносить действие с человека на его имя и на его след или тень. Но существенно, что имя отождествлялось

с той стороной человека, которую мы называем его личностью или человеческим обликом.

Итак, можно предположить, что в славянском язычестве не было единого представления о духовной субстанции человека в противоположность его телесной субстанции. Идея духовной субстанции заменена в нем совокупностью различных представлений о сущности человека, а именно: человек как жизнь, как живая чувствующая и действующая сущность в ее видимых проявлениях; человек как неповторимая личность, как «человеческий облик», как существо социальное, что отождествляется с именем, внешним образом, тенью, следом и т. п.; человек как органическая, животная сила, отождествляемая с невидимым «духом», «дыханием»; то, что остается после человека, после его смерти — ухода «на тот свет» при выполнении всех ритуалов его проводов-похорон.

Сопоставление этого предположения с ритуалом проводов «на тот свет» хорошо его подтверждает.

Традиционными элементами славянского (и литовского) погребального обряда являются три поминальных дня — третины, девятины, сорочины. Смысл траура первого дня, дня смерти, понятен: это — прощание с жизнью человека. Объяснения остальных поминальных дней давно, конечно, забыты. Но в очень старом полухристианском объяснении, дававшемся святым Макарием, возможно, сохранились реликты старого, языческого осмысления поминального обряда. По Макарию, в третий день изменяется образ покойника, в девятый «распадается тело», в сороковый «истлевет сердце» (Забылин, 1880). Это соответствовало бы такой последовательности исчезновения человека: уход жизни, исчезновение «образа» — личности, исчезновение животной силы — «духа» (распад тела, который можно предотвратить, если побрызгать покойника «мертвой водой», вследствие чего он стал бы упырем), уход того, что от человека осталось, «на тот свет» после сорокового дня, надлежаще отмеченного. Надо сказать, что существуют и другие объяснения, живущие доныне.

«Вопрос о соответствии ритуального оплакивания покойника и ритуальной оргии в древнеславянской погребальной обрядности еще не вполне ясен. Для выяснения его существенно установление хорватского обычного права: со второго дня после смерти до выноса на кладбище причитание прекращается. В этот период происходят ритуальные оргии. Сравнительный анализ данных, зафиксированных в народной традиции карпатских горцев, хорва-

тов, украинцев Подолии, сербов, сопоставление их с данными о пережиточных формах общественных собраний возле покойников у западных славян, неславянских народов Европы и свидетельствами средневековых письменных источников позволяет установить основные элементы языческих оргиастических действий: смех, хмельное питье, музыка, песнопения, танцы, игры, сексуальная свобода. Все они имели форму, строго определенную ритуалом» (Велецкая, 1978, с. 145—146).

Это значит, что как раз к третьему дню, дню «изменения образа» покойного, последовательность строгих правил устанавливала ход асоциальных действий, жизни в «обществе навыворот» с «запретами навыворот». Травестийный характер подготовки к прощанию на третий день подтверждает предположение о том, что третий день был днем ухода личности — имени, личности, понимаемой не только как внешний облик, соответственно «тень», но и как социально определенный посредством инициации индивид. Инициация была важнейшим средством социальной подготовки личности. Без инициации (позже замененной крещением) человек не мог покинуть «этот мир», превращался в «потерча», «мавку» и т. д. Оргиастические действия накануне третьего дня как бы освобождали покойного от имени и тем самым от социальных связей.

Характерным отличием христианского поминовения от языческого является то, что по христианским представлениям «душа» после смерти сохраняет все личностные характеристики, в том числе имя, тогда как для язычников, не только славянских, мир покойников был безликим. «Безымянность умерших, представление их как анонимного множества (*pluralia tantum*) так же существенны для народных поминок, как имя в церковном поминовении» (Седакова, 1979, с. 127). Очевидно, такое сознание предполагало особое языческое представление о получении «души» — личности от общества и освобождении обществом покойного от этой «души» — личности.

Материал о народных представлениях относительно различных психических функций человека и их связи с телесными органами, собранный К. Мошыньским, хорошо согласуется с изложенными выше предположениями.

К. Мошыньский отмечает, что у всех славян «слышать» означает также 'чувствовать', 'предчувствовать', а «видеть» — 'понимать' и этимологически связано с «ведать» (Мошыньский, 1967, с. 84). Существо дела, по Мошыньскому, хорошо отражает русская пословица: «Душа ви-

дит, а сердце слышит». Представление о «видении — указании — понимании» находилось в основе развития идеи абстрактного мышления и доказательства в Древней Греции (см.: Попович, 1979, с. 46—47). Конечно, у древних славян речь шла не об абстрактном мышлении, а о синкретической идее «видения — понимания». Однако эта идея отличалась от идеи «слышания» (ср. «я ведь слышу в себе силушку великую» — Илья Муромец, пол. «szuję pieszczęście, śmierć»). «Душа, которая «видит» — 'понимает', отождествима с головой и прежде всего глазом. Точнее, в древнеславянском мировоззрении видение — ведение является свойством человека как личности, по закону архаичного отождествления ассоциируемой с головой и оком. Отсюда, вероятно, древнейший общеиндоевропейский обычай культового отсечения головы (см.: Иванов, 1979, с. 13—14).

Видеть — свойство «души»-личности, «лица», которое не только видит, но, действуя в мире видимого, само видимо. Напротив, «слышать» ('чувять', 'чувствовать') — действие в мире невидимого, откуда связь «слышания» с сердцем, т. е. 'серединой' человека (ср., как отмечает Мошынський, «иметь сердце» — 'сердиться').

У славян сердце терминологически отличается от других внутренностей (сл. *otroba*), хотя у поляков *wątroba*, *wątroba* может означать 'внутренности вообще, включая сердце'. Однако у сербохорватов «утробица црна» — 'печень', «утробица бијела» — 'легкие', аналогично у поляков Сувалок *wątroba ciężka* и *wątroba lekka*, у болгар и русских «утроба» означает 'внутренности и матка' (см.: Мошынський, 1967, с. 65). Иными словами, если «душа» — 'жизнь' ассоциируется с сердцем, то «душа» — 'дух — дыхание', 'животная сила' ассоциируется с «утробой», внутренностями вообще.

Обнаруживается, таким образом, поразительное совпадение древнеславянских представлений с основными положениями учения Аристотеля о душе, согласно которому существуют души разумная, чувственная и вегетативная. Это говорит об общеиндоевропейском характере рассмотренных представлений о душе и теле, хотя нельзя не отметить и удивительных совпадений с тюркским материалом («душа» — 'жизнь' — кут, «душа» — 'личность' — суне, «душа» — 'дыхание' — тын, «душа» — покойник «на том свете» — *йзёт*). Это может говорить как о тюркских заимствованиях из индоевропейских представлений, так и о стадильном характере основных представлений о человеке.

Что же такое в мировоззрении славянина-язычника «тот свет», мир, в котором после выполнения всех похоронных обрядов оказываются предки? Что такое «душа», которая остается после всех смертных превращений и отправляется «на тот свет»?

Существует множество фольклорных материалов, прежде всего — похоронных плачей, где говорится о проходах покойного «на тот свет», так или иначе описывается дорога, но все эти характеристики крайне неопределенны. Может быть, наиболее яркой из них является характеристикой из северно-русских плачей: «иное безвестное живленьице», «второе, вековое, безвестное живленьице» (см.: Барсов, 1882, с. 116). Два мира связываются дорогой, в характеристике которой, кроме мотива дальности, можно усмотреть разве что отголосок понимания пути «на тот свет» как пути на север.

Если для живого характерен отведенный ему «свой век», то мир предков — мертвых мыслится как «вековое живленьице», что следует понимать как противопоставление определенному и конечному человеческому «веку», хотя совершенно неясна связь этого представления с идеей вечности в нашем понимании. Словом, это «живленьице» иное, и покойник — это античеловек в антимире. Покойник характеризуется как гость, т. е. как чужой, который становится своим, «осваивается», или свой, который стал чужим (ср.: Бенвенист, 1970, а также Невская, 1980). И в этом единстве «своего как чужого — чужого как своего», заключенном в слове «гость», отражается и единство представлений о видимом и невидимом.

В. В. Иванов в работах, посвященных теме гоголевского «Вия» (см.: Иванов, 1971, 1973, а также Иванов, Топоров, 1965), показал приближенность отождествления «глаз — видимое», «слепота — невидимое». Есть слепой глаз, который не видит, есть слепота, равная высшему, внутреннему видению. Мир, в котором действует «нечисть» гоголевского «Вия», противоположен человеческому миру, как бы вложен в него без соприкосновения. Мертвец не видит, хотя и слышит. Вий рядом с Хомой Брутом, но не видит его. Однако архаичная культура не столь прямолинейно противопоставляет видимое невидимому. Вию свойственно и видение в отмеченные моменты, и способность к обоюдному видению, приносящему смерть Хоме, и особый глаз, и особое зрение.

Представляется, что архаичное мировоззрение пытается дать характеристику «невидимому» через отрицание черт, присущих «видимому», подобно тому, как мы опре-

деляем нечто через его противоположность, отрицательным способом. Тем самым характеристика невидимого включает в себя черты видимого, как бы с добавлением: «это не так, а наоборот». Отсюда кажущиеся непоследовательности, которые надо отнести к способам описания через свою противоположность. Мотив попадания человека в «нижний мир», к предкам, невидения покойными предками «гостя», отсутствия контактов сочетается с мотивом ужасного прозрения, заканчивающегося для живого трагически, как бы аннигиляцией.

Более ясное представление о полярности мира живых и мира мертвых как мира «своего-видимого — чужого-невидимого» требует учета других древнеславянских мифологем, связанных с понятием вечного и бесконечного. Не следует забывать, что путь в «тот мир» для древнего славянина лежал через огонь, через ритуальное всеожжение, которое в чем-то воспроизводило судьбы Космоса.

Но, заканчивая этот обзор, нельзя не сказать об общем понимании связи жизни и смерти древним славянством. Уход «на тот свет» так же не был для славянина противоположностью бытию, как тело не было для него противоположностью душе. Поэтому и естественный для всякого живого существа страх смерти подавлялся более сильно, чем в последующем, идеей «инога живленьица», а ритуальное убийство было некогда обычным делом. Н. Н. Велецкая убедительно показала, что на определенном этапе развития славяне убивали своих стариков с ритуальными целями, отнюдь не из соображений экономии пищи и т. п. Этот обычай может быть отнесен к начальному периоду истории славянства, так как уже в средневековых письменных источниках фигурируют лишь трансформированные и деградированные формы ритуала (Велецкая, 1978, с. 204). Можно добавить к этому, что наличие у славянских народов пережитков жертвоприношения первых плодов, первородных ягнят и т. д., представлений о том, что первородный ребенок принадлежит богу («оно первородное, значит, может, бог хочет его забрать?» — Мошынский, 1967, с. 245), говорит и о принесении в жертву первородных детей на каком-то этапе. Круг замыкался: и первые дети, и последние представители живых — старики уходили некогда «в иное живленьице» по воле сообщества, чтобы поддержать круговорот бытия.

МИР ЛЮДЕЙ И МИР БОГОВ



Отношения славян с миром их богов — узел сплошных загадок. Загадок так много, что уныние охватывает при одной лишь характеристике проблемы. Упоминаний в славянской религии в средневековых письменных источниках ничтожно мало по сравнению с той огромной литературой, которая посвящена этому вопросу хотя бы за последние двадцать лет. В сущности мы располагаем лишь отрывочными сведениями из древнерусских летописей и «Слова о полку Игореве», отдельными глоссами* переводчиков-славян, отразившими языческие верования косвенным образом, и очень краткими данными германских миссионеров, касающимися полабских славян. Материалы этнографии, истории искусства, лингвистики и других дисциплин слишком обильны по сравнению с маловыразительными данными документальных источников, что и позволяет исследователям строить одну фантастическую реконструкцию славянских пантеонов за другой.

И тем не менее прогресс в изучении религии древних славян очень существен. Дело не в недостатке фактов — отдельных данных, сохранившихся в народной памяти, в явлениях культуры, немало, — а в разработке надежной теории, которая позволяла бы связывать в целое данные различных наук, отбрасывать гипотезы, искать способы подтверждения.

Вопросы о том, каковы были формы религии славян на разных этапах их социального развития, каково отношение полидоксии и политеизма, когда появляется многобожие, каковы функции каждого из известных персонажей славянских верований, — все это специальные вопросы, важные для историков и специалистов по теории религии. Не будем пытаться здесь восстанавливать древнеславянский пантеон, следить за его генезисом. Нас будет интересовать мир богов как «ряд», порядок, внесившийся древними славянами в их хаотические представления о силах,

* При сравнении переводов с оригиналами иногда обнаруживаются куски текста, отсутствующие в оригиналах. Их вставлял переводчик, чтобы объяснить читателям места, которые они, по его мнению, не поймут, или просто прокомментировать текст. Такие вставки называются глоссами, а автор их — глоссатором.

управляющих Космосом, порядок, воспроизводивший в отчужденной форме «ряд» человеческого микрокосма. Иными словами, речь будет идти все о тех же славянских богах, но с точки зрения структуры, строения того отчужденного мира человеческих сущностных сил, которые мы называем «мир богов».

Самым архаичным противопоставлением, сохранившимся в славянском мировоззрении от индоевропейской эпохи, было противопоставление «небо — земля». Поэтически это представление выражено строками, которыми начинаются «Вечера на хуторе близ Диканьки». «Как упоителен, как роскошен летний день в Малороссии! Как томительно-жарки те часы, когда полдень блещет в тишине и зное и голубой неизмеримый океан, сладострастным куполом нагнувшийся над землю, кажется заснул, весь потонувши в неге, обнимая и сжимая прекрасную в воздушных объятиях своих!» (Гоголь, 1, с. 10). Великий писатель, конечно, не имел представления о культуре безликого, абстрактного бога, отождествляемого с небом, и его «жены» — Матери-Земли, культе, угасшем невероятно давно. Но языческие легенды, народное видение мира позволило ему с удивительной точностью воспроизвести древнейшие особенности славянского мироощущения.

Гоголевское «полдень блещет» как будто списано с самых архаических образцов. В нескольких ранних гимнах «Ригведы» вместе с богиней земли Притхиви воспеваются Дьяус-питар, Дьяус-отец, арийский аналог «Зевса-патера» ('отца') и Юпитера (Diespiter, Ju-piter), бога неба и небесного света, ассоциируемого с днем («полдень»). Полной аналогией индоевропейскому Дейвосу (deus) является тюркский Тенгри, возможно, позаимствованный у сакков-иранцев.

Но уже в «Ригведе» культ Дьяуса находится на стадии угасания. Его вытесняет Варуна, о котором речь пойдет ниже, а затем — бог-громовержец Индра, аналог славянского Перуна. Бог-небо переосмысливался в сознании всех индоевропейских народов. Но лишь у древних иранцев произошло не только переосмысливание Дейва-неба, не только наслаивание на его культ культов новых богов, а и десакрализация старого бога, превращение его в демона. Это проявилось, во-первых, в десакрализации неба, что нашло выражение в переименовании неба словом, производным от старого 'туча' (nabah) (Якобсон, 1970). (Ср. также скифское abra, осетинское agv 'небо' и др.-инд. abhṛa 'облако' — Абаев, 1979, с. 276). Во-вторых, Дьяус и «благие боги» — дэвы индийцев были противопо-

ставлены в иранской традиции асурам: если арии-индийцы были противниками асуров и почитали дэвов, то иранцы почитали асуров и были противниками дэвов. Это отразилось и в погребальном ритуале — индийцы строили квадратные гробницы, иранцы — поклонники асуров — подчеркивали в плане круг и отделяли его от земли подобием фундамента (см.: Лелеков, 1976, с. 8).

Наконец, термин для верховного существа *deiva* был замещен в иранском термином, в старой мифологии обозначавшим одного из богов — *bhaga*. Р. Якобсон считает, что именем бога стало имя бога-подателя Бхага, существовавшего наряду с богом-распределителем Атса (паре Бхага-Атса индийской мифологии соответствуют Порос и Атса греческой). Возможно, речь идет не о «карьер» одного из богов, а о приписывании верховному существу в качестве главной функции распределения участи (ст.-инд. *bhāgah* — добро, счастье; податель; авест. *baça* — удел, счастье, бог).

«Религиозная революция» в иранском мире (Р. Якобсон) отразилась на огромных соседних территориях. Тунгусы термины, обозначающие мир как целое и как объект человеческой активности, позаимствовали у ираноязычных соседей: «буга» (от иран. *bhaga*, *baça*) и «дуннэ» (от иран. *don*). Характерно, что в иранском *don* ассоциируется с темными, хтоническими и акватическими силами в отличие от светлого *baça*, но в тунгусской мифологии это различие не было уловлено, хотя некоторая тенденция к преимущественному связыванию дуннэ с нижним миром может быть обнаружена (см.: Василевич, 1959, с. 161). Отражение термина *baça* можно обнаружить даже у корейцев и айнов («па» — 'место') и китайцев («бан», «бянь» — 'страна') (см.: Там же). Иранского же происхождения мордовское «паз», «пас» — 'бог' от «павас».

Славяне — единственный индоевропейский народ, отразивший в терминологии иранскую «религиозную революцию». Все остальные народы, включая балтов и германцев, при переосмысливании функций верховного бога — неба, дня, света, блеска — и наделении его новыми чертами либо «низведении с престола» сохранили в той или иной форме старый термин, связанный с арийским «Деус».

В славянском мировоззрении Дейвос превратился в чужое божество «див» (ср.: «кличет див верху древа» в «Слове о полку Игореве»). Имя Зевса в славянских текстах иногда переводится как Дый. Возможно, это норманское заимствование — у Снорри Стурлусона упомина-

ются «дии», окружавшие Одина. Слово это в германском — кельтского происхождения и обозначало языческих богов.

Тем не менее полярность «небо — земля» в религиозном сознании славян остается и, как и в самых архаичных культурах, несет на себе следы той глубокой древности, когда оно закрепляло дуально-родовую организацию общества. Мужское начало безоговорочно ассоциируется со «своим» миром, в то время как отношение к женскому началу так же двойственно, как отношение к роду, из которого брали жен: это «свое», но «свое чужое» (ср. семантику слова «гость» и отношение к миру покойных предков). В связи с этим женское начало — «Мать сыра-земля» и такие божества, как Мокошь, являются, с одной стороны, подателями жизни, создателями «нити судьбы», с другой — силы смерти также ассоциируются с женским и «нижним», земным — водным миром (сказочная Баба-Яга).

В славянском мировоззрении есть и другие реликты того древнего времени, когда табу на брак с представительницами своего рода, указание на род, из которого обязательно брать жен, были важнейшими социальными регуляторами. Один из таких реликтов у индоевропейских народов — близнечный культ (см.: Иванов, 1972). Сыновья — воплощения бога Неба — Солнца, спутники богини-матери Земли и заступники людей, Ашвины индийской мифологии, Диоскуры греческой, Насатьи индоарийского пантеона, божьи сыновья из литовской сказки и т. д. — неизменный элемент индоевропейских мифов. Солярный * характер этих персонажей подчеркивается их отождествлением с лошадьми. В славянском материале отражением близнечного культа являются симметричные всадники рядом с мировым деревом и его алломорфами (женщиной-деревом, мировым столбом), симметричные конские головы, симметричные птицы (небесный конь — не просто конь, а конь-птица!).

Другое проявление мотива инцеста в индоевропейской мифологии — мотив «жена — дочь», мотив женитьбы бога на собственной дочери и в связи с этим специфическая форма близнечного культа — «близнецы» мать и дочь. Антропоморфные «близнечные» женские образы, возможно, фигурируют уже в древностях Чатал-Гуюка (см.: Иванов, 1979, с. 22—23). Их сближают с парой Деметра — Кора (Персефона) древнегреческой мифологии.

* Солярный — от лат. sol 'солнце' — связанный с символикой небесных светил.

«Деметра» по-гречески значило примерно 'Мать сыра-земля' (Δη — μητηρ), «Кора» — 'дочь'. Б. А. Рыбаков говорит об общеславянском характере культа богини Лады и ее дочери Лели и близости его культу Деметры и Коры-Персефоны.

Стойкость представлений и обрядов, отражавших дуально-родовую организацию общества, может быть объяснена бытованием строжайшего табу на браки в своем роду, браки с матерью, сестрой и дочерью, расширившегося на круг двоюродных и т. д. родственников после исчезновения обязательного предписания брать жен в роду матери, т. е. кросс-кузенного брака. Но отношение к женскому, материнскому началу как «своему», началу жизни и одновременно как началу опасному и лишь «освоенному» чужому оказалось чрезвычайно стойким. Гораздо больше изменялось отношение к верховным «мужским» богам.

В мифологии всех народов индоевропейской семьи нашел отражение древнейший космогонический миф о борьбе громовержца со змеем, похищающим скот, свет, воду. Змеборец персонифицирует силы «верха», змей — сил «низа». Меч, молнии, гром, дождь («верхняя» вода) обычные атрибуты змеборца. Бесспорно, этот основной миф лег в основу многих славянских верований, в разное время и в разных районах сильно различавшихся.

Исследователь славянского эпоса Б. Н. Путилов, сравнивая змеборческие сюжеты восточных и южных славян, показал, что в русском эпосе объединены темы, распределяющиеся в песнях южных славян между разными сюжетами: борьба со змеем — хозяином воды и уничтожение змея — насильника и похитителя. С другой стороны, этнографы отмечают, что у восточных славян змей превратился исключительно в отрицательного персонажа, в то время как у южных славян он имеет и положительную ипостась. Так, в мифологии южных славян многоголового змея — ламию побеждает человек-змеборец, но с драконом (болг. «хала») борется огненный змей (Георгиева, 1981, с. 106). Такое представление о змее может быть хорошей иллюстрацией к тому, что К. Леви-Стросс назвал *bricolage* (набор средств «на всякий случай»). Образ змея не обязательно символизирует зло в дуальной оппозиции «верх — низ»: он имеет отношение к этой оппозиции и может быть использован в качестве символа, когда в понятиях «верх — низ» осмысливается какая-то ситуация, наряду с другими символами, которые тоже «находятся под рукой».

Можно полагать, что до расселения, в середине I тыс. н. э., славянскому мировоззрению не свойственно было закрепление образа змея за «нижним миром» и злыми силами. Змей сам выступал как воплощение мирового дерева. Черты птицы, пресмыкающегося и человека объединяли в образе змея верхний, средний и нижний мир. Сам хтонический, водный мир выступает и как начало, организующее хаос в порядок (вода, омывающая мир, как пояс или магический круг).

На землях Подунавья и Балкан сильна была греко-фракийская традиция — змеи в мифологии греков и фракийцев занимали исключительно большое место. Главным фактором эволюции образа змея в восточнославянском мире, по-видимому, был фактор социальный: приобретение змеем исключительно отрицательных черт связано с превращением основной части эпоса в киевский государственный эпос.

Во всем мире существует известная эквивалентность семантики образов змея и медведя. Змей — хозяин воды, «нижнего мира», медведь — хозяин леса, мира «чужого». Культ медведя широко распространен на лесных территориях Евразии, в частности, в Европе и в особенности у германцев, балтов и славян. Основные моменты мифов, сказок и обрядов «медвежьего» цикла совпадают: устроитель космоса в образе медведя встречается с женщиной (встреча приурочивается в обрядах к весне). У них рождается сын, впоследствии освобождающий себя и мать от власти отца (иногда убивающий его). Сын становится устроителем социального космоса. Ребенок бывает зачат в «нижнем мире» (в пещере, в лесу и т. д.), встречается со своей будущей женой тоже в «нижнем мире», т. е. дублирует действия отца (см.: Серов, 1983).

Исследовавший эти сюжеты на европейском материале С. Я. Серов убедительно показывает связь «медвежьего цикла» с идеей плодородия, циклического воспроизводства природы. Ярко выступает связь образа медведя с идеей плодородия, образом гибнущего и воскресающего бога и в греко-фракийской мифологии. Тема похищения змеем женщины, рождения у них сына, освобождения от змея и убийства его сыном широко распространена у славян (Георгиева, 1981).

Смена богов («религиозная революция») мифологически осмысливается по той же схеме: так свергает Кронос своего отца Урана, Кроноса — его сын Зевс (Серов, 1983, с. 185). Но идея дублирования действий отца, устроения социума по образцу космоса — схема и для сюжетов

о первочеловеке, культурном герое, связь которого с образами змея и медведя, таким образом, возможна.

Обратимся теперь к тройственным структурам. Как уже говорилось, они соответствуют трем «этажам» мироздания, трем вертикальным пространственным координатам мирового дерева (верх, середина, низ) и трем временным координатам (прошлое, настоящее, будущее).

Во всем славянском мире предметом культа были солнце, луна и звезды. Анализируя пережитки древних верований у славян на этнографических материалах, К. Мошынський особо отметил огромную роль солнечных культов.

«Народный культ солнца смешивается у славян с культом христианского бога в столь значительной степени и так глубоко, как ни один из культов, продолжающих языческую религию» (Мошынський, 1967, с. 438). У всех славян остались следы почитания луны: ей молились о молодости и здоровье, просили, чтобы сбылось задуманное (Георгиева, 1981, с. 25). Звезды ассоциировались с судьбой, рождением и смертью.

Не останавливаясь на деталях, попытаемся классифицировать функции светил, их связь с координатами мира. Удобным материалом для исследования могут быть зимние ритуальные песни, у украинцев, белорусов и южных русских известные под названием «колядки». Центрально-великорусский «овсень» не выделяет в отличие от колядок элементов семейного микрокосма, в колядках же поющие обращались отдельно к мужу, жене и детям.

Естественно было бы предположить, что отец будет отождествлен с солнцем, мать — с луной, дети — со звездами (идея множественности). Отождествление «луна — мать, женщина» знакомо многим народам, в частности угро-финнам. В менее архаичных славянских поэтических формулах мужчина ассоциируется с «красным солнышком». Таков поздний эпитет князя Владимира («Владимир красно солнышко»). Однако в колядках устойчиво и строго проводится другой принцип: «ясен місяць — пан господар, красне сонце — жінка його, дрібні зірки — його діти».

Некоторый намек на различие функций луны и солнца, лунного и солнечного света содержится в самих колядках: функция солнечного света — в его животворности («вогрю ж бо я гори й долини», все «возрадується»), функция лунного света — осветить путь (взойдет луна и «возрадується чумак у дорозі», «гість у дорозі», «військо в залозі, гості в дорозі»). Если вспомнить о роли месяца в

гаданиях (см.: Потенбя, 1887), то намечается какая-то связь этого символа с функцией ясновидения.

Речь идет о трех «этажах мироздания», трех координатах мирового дерева — верхнем, среднем и нижнем мире — в их ипостаси, символизированной месяцем, солнцем и звездами. Четыре координаты по горизонтали тоже неравноправны. «Лучшая» из них — восточная, и далее ценность их убывает по круговому движению направо, так что север совпадает с «нижним миром».

В колядках на тему о строительстве церкви, воспеваемом как некий космический акт творения, «церков мурують з штирма углами, з штирма углами, з трома верхами» (Гнатюк, 1914, с. 189). Координаты мирового дерева указаны точно по традиции, но двери в церкви три: «єдні дверенька до схід соненька, другі дверенька до полудненька, треті дверенька до західненька» (Там же). Это понятно: вход с северной стороны может быть только в жилище смерти. Если же речь идет о четырех окошечках, то оказывается возможным, кроме трех солярных символов, уже упоминавшихся, выделить четвертый: «в одно виконце вой місяць сьвіти, в друге виконце зірничка чяє, в трете виконце зоря зоряє, я в то читверте сонце сияє» (Там же, с. 192).

Чередование «три — четыре» характерно для архаичной поэтики колядок: «кладе ж воли та у три плуги, а молодчики та у чотири; кладе ж клячи у три борони, а жеребчики та у чотири; кладе стоженьки у три шопоньки, кладе шопоньки та у чотири» и т. д. (Там же, с. 142) — ср. позднее «ішли ляхи на три шляхи, а татари на чотири, шведи вражі поле вкрили». Все, что раскладывается на три, может быть разложено и на четыре. Важно, что преобладающему во всех вариантах «сонце, місяць, зорі» соответствует при раскладке на четыре «сонце, місяць, зорі, ясна зірниця» (Там же, с. 112), или «світаннячко ранне» (Колядки, с. 45), или «ясная зоря» (Там же, с. 149).

Если располагать «світаннячко ранне» по горизонтальным координатам, то, конечно, его место — восток, утро, там, где у тюрков локализован безликий холодный Тенгри, там, где должен быть древнеиндоевропейский Дейвос, бог-День, бог-Свет. В колядках вход в упомянутую церковь, предназначенный для бога, — именно с востока (Гнатюк, 1914, с. 189, 190). Одна из колядок прямо отождествляет божью «доленьку» с утренним светом, рассветной зарей:

Господар вийшов, богу ся вклонив,
Щоб нині господь доленьку дав!

Обозри ся, господареньку,
 Чи світит зора на подвіроньку?
 Вже зора вийшла та й розсвітила,
 Всю челядоньку розвеселила,
 А за зіронькою доленька іде.

(Гнатюк, 1914, с. 149).

Хронист Херборд описал святыню полабского бога Триглава следующим образом. Святыня состояла из четырех помещений. В одном, главном, находилось изображение Триглава, в трех остальных стояли лавы и столы, там происходили собрания и жертвенные пиры (см.: Ловмянский, 1979, с. 175). Три полусакральных и одно сакральное помещение — нет ли здесь символического смысла, не отражает ли санктуарий особый характер восхода, ассоциируемого с богом Белого Света?

Итак, три небесных символа — солнце, месяц, звезды — могут быть упорядочены по схеме «верх — середина — низ», могут быть расположены по «четырем сторонам света» с добавлением «ясной зірниці», «світаннячка раннього» (света как такового). Место последнего — на восходе. Но как разнести остальных? Что означает маркировка женщины символом солнца, мужчины — символом луны? То, что в доме женщина выше мужчины, или то, что луна «выше» солнца?

Мы уже видели при анализе цветовой символики странные совпадения: красный цвет символизирует одновременно и военную функцию, и функцию женщины. Теперь можно установить параллели: верх — белое — луна — мужчина, середина — красное — солнце — женщина. Отождествление низ — темное — звезды — дети имеет семантику плодородия, рождения (= свадьбы, смерти), что не вызывает проблем. Но появление мужчины и женщины в ряду параллелей труднообъяснимо.

Вспомним классификацию «душ» и органов тела человека и сведем все представления в одну схему:

<i>Координаты мирового дерева</i>	<i>Верх</i>	<i>Середина</i>	<i>Низ</i>
Цветовой символ	Белое	Красное	Черное / синее
Небесный символ	Луна	Солнце	Звезды
Семейный микрокосм	Муж	Жена	Дети
Органы тела	Голова	Сердце	«Утроба»
Органы «души»	Разум — личность	Чувствующая душа	Животная сила
Их функции	Видение — понимание	«Слышание»	Вегетативная сила

Схема как будто объясняет и символику, и имеет внутренний смысл. Если добавить к ней социальный макрокосм, она получит вид:

жрецы воины трудовая часть

Нелогичным здесь представляется отнесение к одной категории женщин и воинов, мужчин и жрецов. Казалось бы, естественнее совмещать занятия женщины со жречеством, мужчины — с войной. Что представляли собой славянские жрецы? Существовал ли вообще у славян особый слой, хранивший тайные знания и ритуалы?

К сожалению, материалов и о славянском, и о балтском жречестве явно недостаточно, чтобы судить об этом. Применительно к германцам на этот вопрос отвечает А. Я. Гуревич, длинную выдержку из работы которого о норвежском раннесредневековом обществе стоит привести полностью: «...культурная функция у германцев не выделялась в монополию особой части общества и сопряженные с нею занятия еще не осознавались как качественно отличимые от занятий и навыков физических. У скандинавов не существовало профессионального жречества, его функции выполняли наиболее авторитетные и знатные лица; исландский годи сочетал в себе предводителя бондов (хозяев земельных наделов. — *М. П.*), судью и жреца. Не было и профессиональных поэтов. Скальд — это человек, обладающий даром слагать песни, но поэтическое творчество не было его основным занятием, и скальдами могли быть кто угодно — король, рыбак, крестьянин, воин.

Многие наиболее известные скальды были королевскими дружинниками, и их социальное положение определялось принадлежностью к дружине, а не способностью сочинять песни. Не существовало самого понятия духовной способности в противоположность физическому умению. «Термин *iþrott* — «ловкость», «способность», «удаль» — одинаково применялся и к умению метко стрелять из лука, ездить верхом, плавать, лазать по горам, и к способности слагать стихи или хранить в памяти саги и легенды» (Гуревич, 1977, с. 301—302).

В этой точной и образной характеристике настораживает только слово «еще». Потому что вполне обоснованно и предположение, что жреческое сословие существовало еще у древних индоевропейцев. Если это предположение верно, то у германцев в силу каких-то причин особой замкнутой группы жрецов не было. Но вот социальная структура кельтов времен Цезаря поразительно аналогична тройственной структуре ариев. У кельтов было три

сословия: жрецы, воины и крестьяне. Жрецы составляли особую касту и имели собственную тройную иерархию. На нижней ее ступени находились барды, т. е. певцы-сказители, хранители мифологизированной исторической традиции. Выше находились прорицатели — *filid*, наблюдатели природы, исполнители жертвенных ритуалов. Самую высокую ступень занимали друиды, пользовавшиеся у кельтов огромным авторитетом.

Надо полагать, на древнегерманское социальное самосознание наложило печать, с одной стороны, широкое и постоянное участие земледельческого населения в военной деятельности, с другой — превращение высших жреческих функций (культ, суд в определенной мере) в прерогативу военной верхушки, вождя-военного предводителя. В результате война на некотором этапе развития германцев превратилась в главное дело, достойное настоящего мужчины. В мифологическом осмыслении истории можно найти следы того времени, когда жречество было более влиятельной силой. Так, Снорри Стурлусон (рубеж XII—XIII вв.), изображающий в «Саге об Инглингах» бога Одина правителем древней страны Асов с вполне земными характеристиками, то подчеркивает, что «Один был великий воин» (Стурлусон, 1980, с. 12), то характеризует его как жреца — «Один владел и тем искусством, которое всего могущественнее. Оно называется колдовство».

В городе Асгарде, рассказывает Стурлусон, было большое капище. «По древнему обычаю в нем было двенадцать верховных жрецов. Они должны были совершать жертвоприношения и судить народ. Они назывались диями, или владыками. Все люди должны были им служить и их почитать» (Там же, с. 11). После описания колдовского могущества Одина Стурлусон делает любопытное замечание: «Мужам считалось зазорным заниматься этим колдовством, так что ему обучались жрицы» (Там же, с. 14). Активное участие женщин в выполнении жреческих функций — факт известный для самых архаичных культур, и приведенную фразу можно истолковывать как свидетельство того, что по мере роста престижа военной деятельности и концентрации духовной и судебной власти в руках нобилей-ярлов жречество как сословие исчезало, превращалось в занятие женщин и — в низшей по понятиям того времени своей части, части песенно-сказительской деятельности — в занятие любителей-скальдов, главной своей профессией считавших войну.

Не исключено, что в славянском мире, для которого активная военная деятельность характерна лишь на исто-

рически непродолжительный период великого переселения, жрецы — «волхвы» представляли собой замкнутый влиятельный круг хранителей верований и духовной культуры. Богатая терминология, относящаяся к магии и к людям, ее практикующим, рассматривается как свидетельство наличия в славянском мире «профессиональных» чародеев (см.: Слупский, 1975).

Летописная легенда о «вещем» Олеге, использованная А. С. Пушкиным, говорит о том, что какие-то жреческие функции выполняли и князья, но Х. Ловмянский тонко подметил, что все же ясновидец-князь потерпел неудачу. «Представляется, что русская традиция (наивно повторенная летописцем) выше ценила профессиональное искусство прорицателя, чем личный дар ясновидения» (Ловмянский, 1979, с. 161). Существуют и прямые свидетельства о наличии у славян влиятельного жреческого сословия. Так, Ибн Русте пишет, что власть царя у русов ограничена, так как у русов «есть знахари, из которых иные повелевают царем, как будто они их (русов) начальники» (цит. по: Новосильцев, 1965, с. 396). Фольклорные источники позволяют даже наглядно представить картину «жрания», сохранившуюся в песне, которую в России пели при опаживании села против падежа скота:

На крутой горе высокой	Про живот, про смерть,
Кипят котлы кипучие,	Про весь род человек...
Во тех котлах кипучих	Сулят старцы старые
Горит огнем негасимым	Всему миру животы долги,
Всяк живот поднебесный;	Как на ту ли злую смерть
Вокруг котлов кипучих	Кладут старцы старые
Стоят старцы старые;	Проклятьице великое!
Поют старцы старые	(Афанасьев. 1865, I, с. 566—567)

Цель анализа «мира богов» с точки зрения тройственной структуры общества заключается не в том, чтобы распределить богов по полочкам тройной классификации. Речь идет о преобладающей функции религиозно-мифологических персонажей. Так, Ж. Дюмезиль относит к воинской сфере индийской мифологии Индру, к жреческой — двух богов: Варуну и Митру. Варуна — жрец-правитель, воин и царь; Митра — жрец в его мирной функции устроителя порядка в социальном мире. Он наделяется способностью дарить молодость, красоту, здоровье, определяет судьбу. Опираясь на эти признаки Митры, А. Греймас пришел к выводу, что аналогичные жреческие функции в литовской мифологии выполняет Мянуплис, символизируемый Луной (лит. Menulis — месяц, луна). Это подтверждает правильность отнесения Луны к кругу символов, связанных со жреческой функцией.

Какие аналогии тройственным структурам мы можем найти у близких славянам народов?

У кельтов находим триаду Таранис (громовой бог с титулом 'наивысший', 'носящий мощный удар', 'бог дуба') — Эсус ('добрый', 'гений', 'господин') — Теутатес ('племя', 'народ', 'свои люди', 'бог плодородия и смерти') (см.: Гонсовский, 1979). Правда, Эсус как выражение жреческой власти слишком невыразителен. Аналогию можно найти и в троице германских богов: Тор — военный бог, Один — царь-маг, Фрейр — бог плодородия (у скандинавов — Упсальская троица: Тор, Водан, Фрикко). В мифологии балтов наличествует военный бог Перкунас (у пруссов, литовцев), с Варуной отождествляются прус. Патулас, лит. Калвелис, с Митрой — прус. Патримпас, лит. Мянулис.

Так как на славян скифский миф оказал большое влияние, представляет значительный интерес реконструкция скифских верований (Раевский, 1977). Согласно этой реконструкции, скифские боги делятся на три уровня:

1) Табити («Гестия» в изложении Геродота) — богиня домашнего очага. Роль Табити примерно такова, как роль огня в иранской космогонии. Ближайшей ее параллелью является, по-видимому, тюркская Умай.

2) Папай и Апи («Зевс» и «Гея» Геродота) — боги, соотносимые с небом и землей, верхом и низом.

3) Гойтосир («Аполлон»), Аргимпаса («Афродита»), Таргитай («Геракл») и военный бог, имя которого не сохранилось и которого Геродот называет по-гречески Ареем (см.: Раевский, 1977, с. 121).

Таргитай занимает в этой схеме особое положение, он — полубог, Первопредок. В другой классификации, тройственной, Таргитай находится между Папаем («верхом») и Апи («низом») как представитель среднего мира. На третьем уровне, таким образом, помещены хозяева четырех сторон мира. В тройной структуре модель мира скифов реконструируется следующим образом:

<i>Верх</i>	<i>Середина</i>	<i>Низ</i>
Верхний мир	Мир людей (смертный, телесный)	Нижний мир
Папай	Таргитай	Апи
Небо	Гора	Земля / вода
Колаксай	Липоксай	Арпоксай
Секира (лук и пояс)	Чаша	Плуг с ярмом
Цари-воины (паралаты, палы)	Жрецы (авхаты)	Земледельцы и скотоводы (катиары и траспии, напы)

Если «вычесть» Таргитая из системы хозяев четырех сторон света, то оставшихся троих можно закрепить за функциями «жрецы — воины — трудовая часть»: богиня любви плодородия Аргимпаса — выразитель третьей функции, неизвестный военный бог — воин, Гойтосир — «Аполлон» — носитель жреческих функций. Характерно, что Геродот отождествил Гойтосира с Аполлоном: последний был связан с важнейшими оракулами, в первую очередь с Дельфийским, прорицание будущего являлось такой же важной функцией Аполлона, как и покровительство искусствам.

С тремя функциями в иранском мире, в частности у скифов, связаны три важнейших полурелигиозных понятия: скиф. *arta*, др.-перс. *arta*, осет. *ard* — первоначально 'божество, которым клянутся', затем 'божество', 'олицетворение света, правды', 'клятва'; скиф. *xšavra*, др.-перс. *xšassa-*, авест. *xšavra* — 'власть', 'сила', 'победа', 'доблесть', 'отвага', от *xšau* 'блистать'; скиф., др.-перс. *farna*, авест. *hvarana-* — 'небесная благодать, благоденствие'. Связь понятия *xšavra* с военными функциями несомненна; с жреческими добродетелями связана *arta*, и *farna*, таким образом, относится к «третьему миру».

Теперь рассмотрим славянских богов под углом зрения тройной структуры, трех социальных функций.

Перун. Не подлежит сомнению и общеиндоевропейский характер этого персонажа, и его общеславянское распространение. К символам Перуна относился конь, солнечный знак, громовой знак. Культ Перуна связан с культом дубовых деревьев на возвышенности. Параллели славянскому Перуну — Индра индийской мифологии (в славянском его имя отразилось в слове *једгъ* — см.: Зализняк, 1962, с. 43), германский Тор, балтский Перкунас, «фракийский всадник» Хэрос, Зевс-громовержец. В Зевсе болгарские писатели и переводчики узнавали Перуна. Поскольку Зевс на фракийских землях изображался на колеснице, а христианский святой-дожденосец Илья совместился у славян с образом Перуна, в иконографии и массовом сознании сначала болгар, потом всех православных славян образ Ильи-громовержца связался с колесницей (Георгиева, 1981, с. 186). Другой христианский святой, отождествленный с Перуном (на почве функции змеборства), — Георгий. Возможны и другие отождествления (св. Михаил, Андрей Первозванный и т. д.).

Перун — наименее загадочен. Исследование его культа поучительно в том отношении, что, будучи военным богом, Перун имел вместе с тем прямое отношение к пло-

дородию (как хозяин «верхних» вод — дождя). Яркая иллюстрация этому — обряд вызывания дождя «пеперуда» у болгар. В крестьянском сознании, где сохранились многие реликты древних верований, с функцией плодородия связаны все боги.

Существенно здесь другое обстоятельство. Закономерностью религий индоевропейских народов, отражающей социальное развитие, являлось вытеснение культов верховных небесно-солярных богов культурами военного бога. Так, в Индии Варуну вытеснил Индра; черты военного бога-громовержца приобрел бог Неба у греков, у римлян, хоть и сохранил старое имя (при этом им потребовался особый бог войны — Марс был позаимствован римлянами у сабелов, Арей греками — у фракийцев). Произошел ли аналогичный процесс у славян?

В хронике Гельмольда, относящейся к славянам-ободритам (1156), говорится: «Не сомневаются, что между различными божествами, которыми они считают поля и леса, печали и радости, существует один бог в небе, приказывающий остальным (богам), что он могуч, имеет в своей опеке небесные дела, эти же (боги), послушно исполняющие свои обязанности, происходят от его крови, и каждый из них тем значительнее, чем ближе он к этому богу богов» (цит. по: Ловмянский, 1979, с. 186). Что это — переосмысливание иерархии богов на христианской почве (либо поздним «венедским» мировоззрением, либо самим Гельмольдом) или отражение подлинных элементов монотеизма в славянской религии? Относится ли сказанное к Перуну или иному богу? Некоторые самые ранние свидетельства хронистов позволяют предположить, что речь идет о Перуне: так, Прокопий Кесарийский говорит, что славяне «бога молнии считают единственным господином всего» (Прокопий, гл. 14, с. 23—24).

Мнение Е. В. Аничкова (1913), поддерживаемое Б. А. Рыбаковым, заключается в том, что лишь к эпохе Владимира может быть отнесена попытка сделать княжеского, дружинного бога Перуна верховным богом. В дополнение к аргументации Б. А. Рыбакова можно сказать, что этому мнению не противоречит свидетельство Прокопия: византийский хронист имел дело, как показали историки, со славянами-военнопленными либо военными наемниками, в славянских же землях, находившихся тогда за Дунаем, Прокопий не бывал и культа мирных славян знать не мог.

Согласно Дюмезилю и Викандеру, индоевропейские боги имели наряду с сакральными также «мирские» ипо-

стаси; так, воинскому богу Индре соответствовало воплощение грубой силы Вайю, относимое к той же сфере, но наделенное отрицательными чертами. В литовской мифологии ему соответствует Вейяс, Вейяспатс (Греймас, 1979), ассоциируемый с бурями, ветрами. Украинский фольклор сохранил отражения такого «двойника» Перуна в виде образа Вия, наиболее полным описанием которого стала одноименная повесть Гоголя. Возможно, это уже результат возрождения старого персонажа под иранскими влияниями, которые прослеживаются в имени этого чудовища (см.: Абаев, 1965).

Первоначально в индоевропейских религиях Вайю играл очень значительную роль, но затем образ был низведен до уровня сказочного великана (Дюмезиль, 1976, с. 150). Как ни далек украинский Вий XIX в. от грубого, глупого великана иаејуг осетинского нартовского эпоса, германского Старкада, от Бхимы и Геракла, черты опасного мощного насильника в нем можно узнать. Но, как и литовский Вейяс, более близкий к индоевропейскому прообразу, Вий оказывается связанным с «нижним миром», миром «нечисти».

Велес—Волос. Что Волос был у славян религиозно-мифологическим персонажем, однопорядковым по своей роли с Перуном, трудно сомневаться. Правда, он не вошел в состав пантеона, введенного Владимиром: среди богов, которым князь велел поставить «идолы», Волос не упоминается. Но идол Волоса в Киеве все же был. В «Обычном житии» Владимира упоминается, что после возвращения из Корсуня князь приказал уничтожить идолы, «а Волоса идола, его же именоваху яко бога (в другой редакции: скотьего бога), повеле в Почайну реку възврещи» (Соболевский, 1888, с. 26). Таким образом, идол Волоса стоял не на горе, не в княжеском городе, а на Подоле, около реки Почайны. Исключение Волоса из пантеона было явлением того же порядка, что и попытка утверждения Перуна в качестве главного бога, что только подтверждает версию о принадлежности Волоса к иной сфере, чем Перун. Но какой?

Кроме невыразительного определения «скотий бог», мы мало чем здесь располагаем. Однако поскольку лингвистически корни «вол-» и «вел-» в древнеславянском неразличимы, один является вариантом другого, можно исследовать семантику всех слов, связанных с этим корнем. Такое исследование, проведенное Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым на широком индоевропейском фоне, привело их к выводу, что этимология слов с корнем

«вол-», «вел-» близка к имени демона Вала индийской мифологии. Этот демон — главный противник змеборца Индры. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров реконструировали общиндоевропейский миф о солнечном боге-змеборце, поражающем хтонические силы, и нашли ему убедительные славянские и балтийский соответствия. Как символ хтонических сил змей Велес может быть сопоставлен с идеей плодородия, жизненных сил земли. Подтверждение такого взгляда на функцию Велеса можно усматривать в обычае оставлять на убранном поле пук колосьев «Волосу на бородку», представления некоторых славян об особой плодovitости зерна из последнего снопа и т. п. Связь Велеса с землей, «нижним миром» послужила основанием для В. Н. Топорова отождествить этого бога с покровителем плодородия (Топоров, 1961).

Исследование Б. А. Успенского (1982) как будто подытоживает дискуссии. В нем убедительно показано, что за русским «национальным святым» Николаем Мирликийским («Угодником») скрывается языческий Велес (до сих пор считалось, что наследником Велеса является только или главным образом покровитель скота святой Власий). В облике Велеса, как показывают многочисленные фольклорно-этнографические материалы, воплотился образ противника змеборца. Происхождение функций «скотьего бога» может быть объяснено тем, что змей Велес, владыка «нижнего мира», похищает скот, освобождаямый впоследствии громовержцем. В качестве владыки «нижнего мира» Велес получает также функции покровителя плодородия вообще. Ипостасями Велеса являются также леший и медведь — «хозяин скота».

Неясности тем не менее остаются. Трудно представить, как уживались культ солнечного героя-змеборца с культом его противника. И дело не только в несовместимости двух богов — поклонение и тому и другому, каждому в его функции, не удивительно. Но Николай, а следовательно, и Велес выступают как защитник людей перед своим партнером. Карающий сверху вниз Илья-Перун противопоставляется защищающему снизу вверх Николаю-Велесу (см.: Успенский, 1982, с. 34). Добрый змий-Велес — это совершенно не вяжется с тем однозначным отношением к змею, которое возобладало у восточных славян.

В литовском фольклоре представляющие мир земли — воды существа кауки, связанные с властителем «нижнего мира» Вялнисом (лит. Vėlnis), — существа не опасные. Наличие в мифологии балтов Велеса-Вялниса, хозяина под-

земного мира, связанного с идеей смерти и плодородия, не мешает окрашивать в симпатичные тона представителей его царства. Опасны как раз огненные змеи — айтвары, властители огня и воздуха. Но отличие от славянского Велеса как раз в том, что он символизирует также и культуру в оппозиции «культура — натура», а именно: Велес — «змеи-деньгоносец» (Успенский, 1982, с. 72). У литовцев же змеями-деньгоносцами являются именно айтвары, представляющие (в противоположность каукам) культуру в оппозиции «натура — культура».

По многим признакам культ Велеса имеет аналогии с культом фрако-эллинского Гермеса: тот противостоит Аполлону-змееборцу в качестве владыки нижнего мира, похищающего скот, покровительствует скоту и богатству, является, как и Велес-Никола, «психопомпом» — проводником душ покойников на «тот свет». Но Гермес не случайно становится покровителем ремесла и торговли: он воплощает не просто плодородие, как Дионис, а силы культуры.

Надо полагать, Велес вобрал в себя чьи-то «чужие» черты.

Характерно, что следы Велеса — хтонического существа можно найти во всем славянском мире (особенно ясно у чехов, где он отождествлялся со змием и дьяволом), а параллели — в балтском мире. Но бог Велес с функциями представителя «нижнего мира», защищающего людей от грозного Перуна, покровительствующего скоту и богатству, плодородию, владыки мира мертвых, «врачевателя и покровителя искусств (ср.: «Бояне, Велесов внуче» в «Слове о полку Игореве») — такой Велес, видимо, существовал лишь в восточнославянском мире. Культ Велеса был особенно распространен на севере, в исконно великорусских областях. На Украине, вероятно, сильнее был культ Перуна — судя по тому, что Георгий был здесь «сильнее» Николы (см.: Успенский, 1982, с. 32). Но оппозиция «Перун — Велес» была и на землях Киевского княжества, о чем свидетельствует отношение Владимира к Велесу.

Все совпадает со схемой «громовержец — змееборец», пока мы рассматриваем двойственную оппозицию «верх — низ». Но возможны и иные схемы, в частности тройственная. Между прочим, многочисленные примеры таких структур с участием персонажей «господь, богородица, Никола» приводит Б. А. Успенский (Там же, с. 9). Особенно интересна белорусская народная молитва: «Господу богу помолюся и святой прачистой поклонюся, святому Мико-

ли, Троицы и Покрови, и ясному месяцу, правядному сонийку и частым звяздом, усей святой сили нябесной» (Там же). Здесь идея плодородия, символизируемая «частыми звяздами», относится наверняка к Мокоши — языческой предшественнице Покровы-богородицы. Какой же небесный символ относится к Николе?

Представляется, что восточнославянский Волос-Велес воплотил в себе черты по крайней мере трех персонажей.

Противник змеборца — змей, похищающий скот, запирающий потоки, уносящий свет под воды. Возможно, он унаследовал имя от корня *vel- / *vol- еще с общеиндоевропейских времен; однако В. В. Мартынов показал, что volъ в значении 'волос человека на голове' является иранским ингредиентом в праславянском и имел синоним „kosa“, восходящий к балто-славянскому времени (Мартынов, 1981, с. 23).

Если слово «волос» заимствовано от скифов, то не заимствованы ли какие-то наслоения на образ змея-медведя Волоса-Велеса?

Носитель жреческих функций и достоинств. Этимологическая связь слов «Велес» и «волхв» показана Р. Якобсоном, а также Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым (о связи волхвов с культом Волоса см.: Успенский, 1982, с. 64—65). В образе Волоса это проявляется в его функциях врачевателя, в связи его с сакральным «живым» огнем. Поскольку волхование также является связью с «нижним миром», с миром покойников, то связь Волоса с «нижним миром» может быть показателем как принадлежности к «низу» в оппозиции «верх — низ», так и принадлежности к жреческим функциям в оппозиции «верх — середина — низ», где жреческие функции относятся к верху.

Как и Аполлон, и скифский Гойтосир, Волос-волхв в этом случае выступает в роли покровителя искусств. Характерно, что день Волоса восстанавливается на 6 января и 11 февраля ст. ст. (Рыбаков, 1981, с. 428—429) — время кульминации песенно-танцевального творчества.

Жреческие функции и связь с искусством можно выводить из роли покровителя скота. Но можно усматривать и другую линию связи жреческих функций с символикой быка. Символическая связь быка и луны, коня и солнца — факт, хорошо известный историкам культуры. В глубокой древности различался солнечный год с 12 месяцами и 10-месячный лунный год. Поскольку период беременности лошади — 12 месяцев, коровы 10 месяцев, тема «лунного быка» и «солнечного коня» получает общечеловеческое

распространение и обнаруживается уже в графике палеолита (Фролов, 1974, с. 145).

Связь «жреческой сферы» с символикой быка обнаруживается уже в авестийском материале: бык входит в один лексический ряд со жрецом, конь — со всадником, сома (священный напиток) — с земледельцем (см.: Герценберг, 1972, с. 58). В иранской традиции связь символов «скот», «бык», «правая рука» со жреческими достоинствами постоянна. В индийской мифологии бог луны — сын Атри, породившего «великих богов и божественных жрецов». Существует в индоевропейской мифологии, следовательно, символический ряд «бык — луна», относимый к жреческой сфере.

Первопредок. Поклонение первопредку — культурному герою, воспроизводящему акт космического творения в масштабе социума, упорядочивающему мир человека так, как его «отец» упорядочил космос, — являлось важным элементом верований древних. Структура мифов, сказок и обрядов «медвежьего» цикла была вполне приемлемой и для вечно умирающего и воскресающего божества природы, и для мифов о культурном герое — первопредке. Это бы объясняло соединение в Волосе черт «натуры» (медведь, змей) и «культуры» (деньгоносец, покровитель «обилья», аналогии с Гермесом).

Поскольку в сакральной сфере иранское влияние на славян было значительным, обратимся к иранским параллелям.

В осетинском фольклоре есть эпизод с приобретением волшебного войска, вызвавший большой интерес у Ж. Дюмезиля. Личность дающего войско Дюмезиль называет туманной, судить о ней можно лишь по расшифровке его имени *Каefty saer Хижаendon aeldar* — 'владыка пролива, глава (вождь) рыб'. Функция Кафты сар Хуандона — увеличивать силу социальной страты путем отправки ей волшебного войска и тем самым компенсировать ее численную неравноценность противнику. По поводу генезиса этого образа Дюмезиль замечает: «Возможно также, что он — фольклорный преемник морского бога, скифского Посейдона, местное имя которого, приводимое Геродотом, неясно в своей первой части — Тхагимасадаc или Тхамисадаc» (Дюмезиль, 1976, с. 220).

Хотелось бы обратить внимание на связь загадочного «Князя рыб» из алано-осетинского эпоса с потусторонним миром, очень напоминающую владычество над путем на «тот свет». Кафты сар Хуандон говорит: «Ступайте к железным воротам Черной скалы и заговорите с ними на

языке хати. Они откроются, и, покуда вы не оглянетесь назад, из них будет идти рать. Только скажите мне число ратников, чтобы мне знать, кто будет убит, а кто останется в живых» (цит. по: Дюмезиль, 1976, с. 200). Здесь и хтоническое начало, и Черная скала, и ворота в ней, и «антиязык», и запрет оборачиваться, знакомый по путешествиям в «нижнем мире», — все говорит о каком-то отношении к царству умерших. Но Кафты сар Хуандон осетинского эпоса — это отнюдь не владыка царства мертвых. Это место в эпосе занимает Барастыр. Кто же такой «Князь рыб»?

Расшифровку имени упомянутого Геродотом Тагимасада предложил Д. С. Раевский (1969, с. 273—275). Он читает это имя как Така Јима хшаева — 'быстрый Йима хшаэта'. «Морской бог» царских скифов оказывается в таком случае мифологическим потомком образа Первочеловека индо-иранской мифологии.

Мотив первого человека и связанный с ним мотив «первородного греха» — инцеста и смерти как утери «золотого века» и кары за инцест имеет, вероятно, общечеловеческое распространение и возраст, сравнимый с возрастом экзогамных запретов. Этот мотив ясно виден в описании отношений Ямы и его сестры Ями в «Ригведе». История развития образа Первочеловека в индо-иранском мире обнаруживает две тенденции. Индийский Яма, как и иранский Йима, — культурный герой, он в человеческом мире делает то же, что Варуна в небесном — отгораживает от зла с четырех сторон «небесную Вару», Мир-Дом человека. Тенденция превращения Первочеловека в светлый персонаж сильнее в иранском мире: здесь Йима — первый царь людей золотого века, он принес им огонь, он владыка «вечной жизни», но не мрачного подземного царства, а небесного царства вечного огня. В Индии со свойственной ей значительностью темы смерти на первый план выступает другая тенденция: как первый смертный Яма — владыка мира умерших, он превращается в бога смерти и лишается черт культурного героя (огонь людям, согласно индийской мифологии, принес не он, а связанное с молнией божество Матаристван).

В иранской религиозно-мифологической системе изменить отношение к Йиме попытался Заратуштра. Резкая критика культа Йимы сопровождается в учении Заратуштры отделением культа огня от культа предков, что отразилось на погребальном обряде зороастрийцев. Однако культ Йимы у ираноязычных народов оказался столь стойким, что впоследствии он был возрожден.

Сармато-аланы не были зороастрийцами, но и они покойников не сжигали, а хоронили по обряду труположения. Таким образом, культ огня и у них не сливался с культом предков, что не характерно для индоевропейцев. Можно думать, что с отделением культа огня от культа предков связано и отделение образа первопредка — культурного героя от образа хозяина подземного мира. Если «Князь рыб» осетинского эпоса — «потомок» Йимы, то понятно, что не он стал царем мира мертвых, хотя имел прямое отношение к этому миру.

В греческой мифологии образ первопредка находит, вероятно, не одно отражение, в частности, в мотиве, связанном с мифологическим царем Лаем ('левый'), где обнаруживается двусмысленность образа первопредка: принадлежность его к сфере сакрального, покровительствующего роду и связь его с миром смерти, миром «левого», «кривого» (неправедного). Еще более очевидна эта архаическая двусмысленность образа первопредка на литовском материале, где корень *kgeiv- относится как к обозначению верховного жреца и его атрибута — искривленной палки, так и к сфере всего отрицательного (см.: Иванов, 1976, с. 127).

У германцев, где жреческая деятельность либо выродилась в деятельность военного вождя, окруженного колдунами и колдуньями, либо растворилась в песенном творчестве скальдов, индоевропейский Яма-Йима превратился в совсем уже сказочный образ великана Хюмира, владеющего уже не морем, а большим котлом, который у него и отнимает военный бог Тор для весеннего пира богов.

Какова же была судьба образа первопредка в славянском мире? Вяч. Вс. Иванов отмечает, что в мифологизированной традиции этноним кривичей связывался с родоначальником этого «племени» Кривом (Иванов, 1976, с. 127). Поскольку из кривичской области шли колонизационные потоки и в область словен новгородских, псковских, и в междуречье Волги и Оки, и — в значительной мере — на весь русский север, можно было бы искать следы Крива-первопредка на всей этой территории. Но именно здесь мы находим не Крива, а особое поклонение Волосу-Велесу.

Исследование эволюции образов древнеславянской мифологии — задача фантастически сложная. Нам достаточно констатировать, что в определенном отношении Велес или какой-то его предшественник был представителем жреческих функций, включаемых в систему трой-

ственных структур и в глубокой древности символизируемых луной и быком.

Род и рожаницы. Что символика звезд, звездного неба связана с образами Рода и рожаниц, — это не подлежит сомнению. Культ рожаниц распространен на всей славянской территории и хорошо исследован. Рожаницы в славянской мифологии эквивалентны греческим мойрам, римским паркам, германским норнам, балтским лаймам. Не только славяне, но и другие индоевропейские народы верили, что судьбы новорожденного определяются рожаницами-мойрами, в связи с чем существовали обряды, которые должны были повлиять на решения рожаниц. Судьба ассоциировалась со звездой каждого человека, «падение звезд» истолковывалось как признак чьей-то смерти. Связь звезд с судьбой отразилась в гаданиях по звездам, которое называлось «родопочитанием» («и по звездам смотри и строити рождение и житие человеческое» у Иосифа Волоцкого; см.: Рыбаков, 1981, с. 441). «Род» означало 'судьба', 'предназначение' (см. о фарисеях в «Изборнике Святослава», которые верят в «родъ и лучай» — 'предназначение и случай').

Однако семантика образа звезд отнюдь не сводится к судьбе и смерти, к культу предков. В колядках образ звезд сопоставляется с детьми, зерном-урожаем («тай наставим стіг, як у небі звід»); со скотом на пастбище ассоциируют звездный мир загадки («поле не зміряне, бидло не злічене, пастух рогатий» — Номис, 1864, с. 291). Появляется и сопоставление звезд с козлятами (козел — символ фертильности и плодородия): «Цап, цап по полю басуе, з цапенятами гарцюе, поти буде гарцювати, поки вовк не стане спати» — там же). Это и понятно, так как тема жизни и смерти в мифологическом сознании неотделима. Рожаницы — не только владельницы судьбы, века человеческого, не только определяют, что кому «на роду написано», но и дают жизнь.

Сложнее обстоит дело с Родом как особым богом. Историки славянских верований склонны были рассматривать его как что-то вроде домового, так как исходили из этимологии слова «род» и отождествляли Рода со множеством предков. Ясно, однако, что «множество предков» — это тоже символ, представляющий некую силу-сущность. Б. А. Рыбаков убедительно показал, какое большое место в пантеоне славянских богов занимал Род. То обстоятельство, что Род не вошел в пантеон Владимира, как и в случае с Велесом, может говорить лишь о том, что воинский бог Перун принадлежал к иной

сфере. Вполне правильно Б. А. Рыбаков определил и эту сферу — сферу аграрно-производительную.

Красноречиво характеризует функцию Рода и характер пожертвований ему: на трапезах в честь Рода и рожаниц «краютъ хлебы и сыры и мед» («Вопрошание Кириково» — см.: Рыбаков, 1981, с. 444). Хлеб, сыр и мед — обрядовая символическая пища, фигурирующая и на пасху, и на свадебных пирах и имеющая семантику плодородия. В «Слове об идолах» говорится: «се же словене начали трапезу ставити Роду и рожаницам переже Перуна, бога их...» (см.: Там же, с. 444). Б. А. Рыбаков понимает это как указание на то, что до Перуна Род был у восточных славян верховным богом. Так он истолковывает и место из текста, опубликованного Н. М. Гальковским под условным названием «О вдуновении духа в человека»: «Всем бо творец бог, а не Род» (Там же, с. 449). Эти истолкования не бесспорны: древний славянский род не мог быть таким же «творцом всего», как христианский бог, но ответственным за «вдуновение духа в человека» и жизненного начала во все живое он, видимо, был. То обстоятельство, что славяне ставили Роду и рожаницам трапезу «переже Перуна», непосредственно говорит лишь о том, что культ Рода в широкой славянской среде, очевидно земледельческой, а не военной, был значительнее, чем культ Перуна, что рядовые славяне предпочитали Рода Перуну.

Был ли Род только восточнославянским богом? Об этом будто говорит близость внутренней формы славянского «Род» и сармато-аланского «Наф», означавшего буквально то же самое (см.: Абаев, 1965). Однако слово с той же семантикой стало именем и одного из трех кельтских богов — бога плодородия и смерти Теутатеса. Правда, О. Н. Трубачев (1959) отмечает, что старославянское «родъ» было чисто славянским новшеством, построенном, возможно, на метатезе иранскому «арт» — шире, индоевропейскому «ард», «арт» — и имело более абстрактное значение, чем позднее «родство». Возможна метатеза иранскому «арт», имеющему культовое значение. Но, даже если старославянское «родъ» возникло как метатеза иранскому, широкий и культовый смысл слова принадлежит общеславянской стадии. Короче говоря, культ Рода мог быть старше периода контактов славян с сармато-аланами и отражать символизируемую звездным небом идею множественности и плодородия, а равно смерти и судьбы до великого расселения славянства.

Характерно, что пережитки культа рожаниц, по К. Мо-

шыньскому, гораздо слабее на территории Польши и восточнославянских землях, чем у остальных западных и особенно южных славян. Это может говорить как об утрате первоначального культа Рода в результате длительной борьбы против него церкви на этих территориях, так и о том, что Род как религиозный персонаж дополнил рожаниц только на восточнославянских землях под иранским влиянием.

Б. А. Рыбаков выдвинул гипотезу о происхождении образа рожаниц от небесной матери и дочери, символизированных лосихами. Это как будто подтверждается употреблением двойственного числа в упоминании о рожаницах в ряде текстов (хотя имеются и случаи употребления множественного числа). Сложные проблемы генезиса культа здесь обсуждать не место. Материал, используемый Б. А. Рыбаковым, относится к представлениям народов уральского круга и при всей стадиальной близости к соответствующим славянским представлениям должен быть сопоставлен с широким кругом индоевропейских мифологем, на основе которых славянские мифологические образцы развивались. Здесь существенно другое: в славянском материале число рожаниц часто — три, что вполне естественно в сопоставлении с другими индоевропейскими мифологиями (три лаймы у балтов, три парки и т. д.). Возможно, финские мифологемы влияли на представления северных русских, что отразилось в соответствующей христианской литературе.

Отмечая моления Роду в период зимних праздников, Б. А. Рыбаков выделяет в качестве главного праздника Рода и рожаниц осень, праздник урожая, — вероятно, 9 сентября совершалась «беззаконная трапеза именная Роду и рожаницам» (Рыбаков, 1981, с. 469). Перерос ли культ Рода в поклонение Верховному Существу, стал ли Род богом Белого света, как считает Б. А. Рыбаков, — на этот вопрос должны ответить конкретные исследования. Но несомненно, что первоначальный смысл культа Рода и рожаниц связывался с рождением и смертью, жизнью и судьбой, плодородием и достатком, что символизировалось образами звезд на небе.

Б. А. Рыбаков отметил, что в традиционных росписях-резьбе на прялках солярная символика состоит из двух частей или ярусов — более близкой к реалиям и более абстрактной. «...В них почти всегда наряду с условными солнечными знаками, отмечающими дневной и ночной путь солнца, присутствует огромный «солярный знак», возвышающийся над «землей» и занимающий почти все про-

странство верхнее широкой лопатки прялки» (Рыбаков, 1981, с. 246).

Не отражает ли также композиция рисунков сложную структуру верований и мифов? Ведь формы поклонения солнцу явно не исчерпывались мифом о борьбе громовержца со змеем. В славянском мире существовали боги, связанные с Солнцем, — Варуна-Сварог, Дажьбог и др. Не образовывали эти солярные культы какой-то особый слой более абстрактных «старых богов», имевший подобную структуру?

Здесь мы вступаем уже в область весьма зыбких гипотез. Но можно сделать попытку выдвинуть ряд предположений, не противоречащих установленным фактам и принятым гипотезам.

Не только в иранской, но и в индийской, армянской, греческой мифологии на смену культа Дейвоса пришел культ общеиндоевропейского божества, у индийцев именованного Варуной, у греков — Ураном, в иранском мире известного по эпитету Ахура Мазда. Позже этот культ был вытеснен у греков и индийцев культом военного бога-громовика, аналога Перуна. Характеристика Варуны в «Ригведах» довольно фрагментарна, но из нее видны черты грозного и жестокого царя-мага, воителя и судьи, обладающего и властью, и таинственной сверхъестественной силой. Он — блюститель великого космического и морального закона рита, параллели которому в иранском мире — «арта». Это религиозное понятие характеризует сакральную, жреческую сферу деятельности, в то время как к воинской сфере относится понятие «хшасра». И. Митра и Варуна (= Ахура Мазда) относятся к жреческой сфере деятельности, причем Митра воплощает в себе функцию носителя «общественного договора», Варуна — функцию царя-жреца, обладателя не только управляющей силы природы и общества, но и сверхъестественной космической силы майя.

Следы божества, соответствующего индоевропейскому Митре, в славянском мире непосредственно не обнаружены. Однако лингвистические данные говорят об идее, связанной с иранским образом Митры. Имя Митры происходит от индоевропейского корня *mei-, обозначавшего процесс символического дарения, требовавшего ответного акта. В отличие от этого корня слова, производные от корня *dō-, относились к дарению как акту, не требующему обратного дарения. В славянских языках есть производные как от первого, так и от второго индоевропейского корня (например, др.-рус. дача — 'дарованная

князем земля', мѣна — 'сношение, договор, сделка'; см.: Иванов, 1975, с. 52). Слово же «мир» (migrъ) происходит, как показал В. Н. Топоров, от mitra- (ведич.), miθga (авест.), miθga (Топоров, 1969, с. 110). В древнеславянском слова *dagъ, *migъ, *pigъ (от pitъ) и žigъ (от žitъ) образовывали особую группу с обрядово-культурной семантикой; *migъ- так же соответствует ведийскому *mitr-, как *dagъ — ведийскому *datrъ (Иванов, 1975, с. 64). Это послужило основанием для гипотезы о наличии в славянском мировоззрении образа божества Миръ, соответствующего индоевропейскому Митре (см.: Лелеков, 1971, 1973). С одной стороны, оно воплощало представления о тех социальных связях, которые поддерживал человек в своем мире — общине. С другой стороны, по образу и подобию этого социального мира мыслился Космос как Миропорядок, ассоциируемый с временем и со светом в противоположность тьме («Що світа, то й мира», «Мири вічністю ся здавна називають» — Номис, 1864, с. 9). Это указывает на прямую связь образа Мира — Митры с представлением о «Белом свете».

Существовал ли в славянской мифологии образ, аналогичный образу Варуны? Наиболее смелое предположение выдвинуто в этом отношении Р. Якобсоном (1950). По его мнению, Svarogъ, Tvarogъ, Rarogъ — синонимические имена одного и того же персонажа, а Svetovitъ, Jarovitъ, Ruevitъ, Porovitъ — его эпитеты. Поскольку Световит изображался четырехликим, можно было бы отождествить его с Варуной: как создатель четырех стран света, разделивший небо и землю, Варуна изображался четырехликим. Это укладывалось бы в схему, близкую к схеме индоиранского пантеона эпохи, когда культ Индры еще не вытеснил Варуну, а абстрактная проповедь Заратустры не заменила архаичных верований иранцев.

В славянских культурных памятниках многократно упоминается Сварожич, но крайне редко и без характеристик — Сварог. Сварожичем называли огонь, Дажьбогом — Солнце. В пантеоне Владимира был Дажьбог, Стрибог, но Сварога не было. В древнерусских источниках Сварог упоминается лишь в глоссах к «Хронике Иоанна Малалы». Автор этих вставных комментариев отождествлял Сварога с греческим Гефестом и называл Солнце-Гелиоса Дажьбогом, сыном Сварога (Оболенский, 1851). Отсутствие упоминаний о Свароге и утверждение глоссатора XII в., что Сварог — египетский, т. е. чужеземный, бог, рассматривалось как свидетельство того, что Сварог был забыт до христианизации Руси. Литовский

миф о кузнеце, выковавшем солнце, дал повод предположить, что Сварог имел балтское происхождение, но общеславянский характер как имени «Сварожич», так и Дажьбога-Сварожича свидетельствует против этого предположения (не говоря об аргументах в пользу болгарского происхождения глосс).

Отражений архаичного мифа о «небесном ковале» — змеборце в славянском фольклоре достаточно много, и в главных чертах этот «основной миф» на славянском материале конструирован (см.: Иванов, Топоров, 1974). В. Махек установил связь со Сварогом представлений о Рароге, демоническом соколе или карлике, способном превращаться в различных зверей, злом духе. Р. Якобсон (1950, 1970) показал также, что фольклорный Рарог, украинский Папир, имеет явные черты огня — щедрый, мстительный дух, подвижный, способный превращаться в животных, птиц, драконов, искрящийся, извергающий сияние изо рта. Но, принимая отождествление «Сварог — Рарог», В. Махек производил «божественного сокола» Рарога также от *Väga-gna* 'божественный сокол', одно из превращений *vægøthgagna*, эпитета Индры.

Индра-Перун или Варуна-Сварог? Вопрос очень важный, ибо боги эти в индоиранском мире принадлежали к разным сферам. Реконструируемый «основной миф» о змеборце солнечной природы не позволяет ответить на этот вопрос, так как схема змеборческого сюжета относилась в разное время и к одному и к другому божеству. Черты Сварога, восстанавливаемые Р. Якобсоном, — воинственный дух, сообщающий мужество и мужскую силу, дух, культ которого связан с годовыми циклами природы, — больше напоминает Индру-Перуна, чем «жреческого» бога.

Представляется, однако, что именно ошибка глоссатора — отождествление им Сварога с «египетским Гефестом» — больше всего говорит в пользу «жреческой», а не воинской сферы деятельности Сварога. Славянские языки потеряли изначальный смысл слова **kovati*, сохранив за ним лишь техническое значение из области кузнечного производства, но первоначально праславянское **kovati* обозначало искусство вообще, в частности магическое (см.: Иванов, Топоров, 1974, с. 158 и далее; Гиндин, 1976, с. 60—62).

Чешское *kuzlo* 'колдовская сила', древнерусское *кудесъ* 'чары, колдовство', старославянское *чудо* — явления того же порядка, что и древнеиндийское *kavih*, 'жрец, мудрец, поэт'.

Поскольку «сын» в архаичном мировоззрении понимался как «реализация», «воплощение», можно полагать, что Солнце-Дажьбог как реальность Небесного Огня воспринимался древними славянами в качестве реализации, воплощения некоторого огненного принципа, силы-сущности Сварога, связанного с колдовской магической деятельностью. И вместе с тем Сварог, как и Варуна, вероятно, более похож на воина, чем на жреца. Но не значит ли это, что и высший уровень богов «жреческого» характера распадался на три ипостаси, как и более близкие к земному миру?

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что и в индийской мифологии рядом с Митрой и Варуной находится третий бог — Арьяман, тоже связанный с солнцем, но определенно — с брачным ритуалом. Как предполагает Вяч. Вс. Иванов, Арьяман — «друг-гость», «чужой», становящийся «своим» (Иванов, 1975, с. 69), что связывает его с идеей рождения и смерти (ср. выше: предки как «гости»).

Если усложнить подобным образом исходную гипотезу Ж. Дюмезиля, то представляется правдоподобным, что отражающий сакральные, жреческие функции бог, заместивший первоначальное сакрализованное небо, и у славян имел три персонификации. Наиболее правдоподобно, что Сварог аналогичен в таком случае Варуне — Ахуре Мазде и как персонификация не только магической, но и светской власти жреческого слоя имел черты, общие с Перуном-Индрой, в частности связь с солнцем. Поскольку Дажьбог прямо называется предком (русины, согласно «Слову о полку Игореве», — «Дажьбожьи внуки»), можно полагать, что с ним связывалась житнетворная сила солнца и одновременно культ предков, т. е. третья функция в ее солярной ипостаси.

Р. Якобсон отметил, что там, где древний *Bhaga* не превратился в ирано-славянского «бога», он выступал в паре с *Atsa*; если Бхага — бог-податель, то Атса — бог-распределитель. По мнению Якобсона, славянским богом-подателем был именно Дажьбог, а его парой — Стрибог (от стерти 'распространять'). Можно добавить к этому, что образ добрых, теплых ветров характерен для символики колядок: «Ой місяць, сонце, зірниці з неба, ой дощик дрібний тай вітри з неба, тай і водиці, що всім нам треба...» (Гнатюк, 1914, с. 18).

Реконструкции высшего солярного уровня мифопоэтических персонажей («богов») относятся, конечно, к области гипотез. Менялись в истории и конкретные черты

«богов», и их функции. Однако весьма правдоподобна общая схема:

<i>Верх</i>	<i>Середина</i>	<i>Низ</i>
Белое	Красное	Черное / синее
Луна	Солнце	Звезды
Муж	Жена	Дети
Голова	Сердце	«Утроба»
Разум-личность	Чувствующая душа	Животная сила
Жрецы-вождь	Воины	Земледельцы
Велес	Перун	Род
Мудрость, ясно-видение, исцеление	Сила, власть	Плодородие, рождение и смерть, судьба
Мир?	Сварог?	Даждьбог / Стрибог?

Существовало ли в славянском мире представление об особых достоинствах и силах, присущих каждой функции, аналогичных иранским арте, хшасе и фарну?

Данные лингвистики говорят о том, что в праславянском в качестве синонимов употреблялись «слава» и «хвала», причем последнее является иранизмом и заимствовано из „hvaǵǫp“ (Мартынов, 1981, с. 25). Таким образом, «слава» — это то же, что и иранский «фарн», нечто близкое тюркскому «кут», некая субстанция удачи и счастья, которой обладает вождь. Славянское «власть» этимологически связано с «Велес — Волос», что согласуется с представлением об особой харизме, принадлежащей жреческой сфере в ее воинской функции. Первому подразделению должна бы соответствовать «правда» в некоем абстрактном значении как противоположность «кривде». Велес имеет отношение к оппозиции «правда — кривда» и, будучи «правдой» в жреческой функции, является «кривдой» в функции представителя «нижнего мира».

Тот факт, что ни Велес, ни предположительно «жреческий» Сварог-Варуна в пантеон Владимира не попадают, что Сварог как будто не оставляет следа в легендах и поверьях, кроме примитивного культа огня, пережившего столетия христианства в широкой крестьянской среде, согласуется с предположением о наличии у славян мощного жреческого сословия, связанного с традициями ираноязычных культур. С гибелью этого сословия, с возвышением княжеской власти, а затем с принятием христианства тайные экзотерические учения угасают почти бесследно, оставляя лишь невыразительные отблески в сознании трудящихся-земледельцев. Благодаря «Слову

о полку Игореве» можно предполагать, что память о разветвленной мифологической системе, созданной волхвами, долго держалась и в образованных кругах.

На этом можно было бы закончить характеристику славянского пантеона в ее статике. Но есть один персонаж, который как будто нарушает сложную систему солярных божеств. Это Хорс, вошедший в пантеон Владимира и упоминаемый в «Слове», следовательно, по крайней мере в южном кругу Руси, божество весьма почитаемое.

Все исследователи славянского язычества приняли истолкование слова «Хорс» как производного от иранского *hwaǵ- 'солнце', и Хорс безоговорочно стал богом солнца.

Между тем еще в 20-х годах С. П. Обнорский предложил другую этимологию, а вслед за ним В. И. Абаев показал, что имя загадочного киевского бога произошло вовсе не от названия солнца. В скифском наряде с hvar 'солнце' было hvarǵ- 'хороший', вытеснившее первоначальное иранское vañu с тем же значением (Абаев, 1965; 1979, с. 292, 320). Так как у осетин эпитет хогз 'добрый' имеет Николай Угодник, В. И. Абаев высказал следующую мысль: «Можно быть уверенным, что до «Доброго Николая» у осетин существовал также «добрый» языческий бог. И вот этот старый аланский бог, которого звали хогз 'добрый', и был позаимствован в древнерусский, причем эпитет хогз был воспринят как собственное имя божества» (Абаев, 1965, с. 116).

В 1848 г. в Поднестровье, вблизи города Гусятин, был найден каменный четырехликий идол, получивший в литературе название «Збручский Святovit». Количество посвященных ему исследований столь велико, что трудно даже выделить принципы классификации предложенных расшифровок изображений на этой каменной энциклопедии славянского язычества (датируется статуя IX в.).

Казалось бы, анализ структуры религиозно-мифологического сознания древних славян дает простой ключ к расшифровке. В самом деле, каменный идол построен по принципу «3×4»: четыре лика по четырем сторонам света, три ряда изображений по трем уровням мироздания. Не вызывает сомнений смысл изображений на среднем уровне: это — человеческий мир, здесь со всех сторон статую охватывают взявшиеся за руки мужские и женские фигуры.

В принципе понятен и характер изображения в нижней части: бородатый мужчина, поддерживающий все миро-

здание снизу, наверняка имеет отношение к миру предков. Сложнее обстоит дело с изображениями в верхней части. Перед нами, несомненно, антропоморфные фигуры каких-то богов. Но каких? Одно из изображений, на левой стороне статуи, не вызывает сомнений у исследователей: конь и меч — знаки военного бога, т. е. Перуна. Значит, можно «расписать» за остальными богами все четыре стороны в соответствии с тем, что говорилось выше, и все целое отнести к «хозяину четырех сторон света», скорее всего Сварогу?

Увы, это оказывается невозможным уже потому, что на «верхнем этаже» изображены два бога с мужскими и два — с женскими признаками, что путает все карты. И попытка такого прямолинейного чтения (в частности, предпринятая и автором этих строк — см.: Попович, 1980) неверна по сути.

Ведь предложенная реконструкция — всего лишь абстрактная модель, отражающая только тенденцию, самые общие черты. Но архаичное мировоззрение славян принадлежит чрезвычайно длительной и сложной истории, в течение которой происходили разные события в духовной жизни общества. Так, мы видим, что образ «жреческого» бога каким-то путем сблизился с представлениями о нижнем мире, с именем «Велес», а в конечном итоге символ лунного быка превратился в функцию «скотьего бога».

Когда и как это происходило? Б. А. Рыбаков (1981) расшифровывает изображение на нижнем ярусе как Велеса. Возможно ли это? Да, возможно. Но это может быть и Род, которого Б. А. Рыбаков рассматривает как верховное божество, — может быть, потому, что и Род когда-то символизировал связи с предками, родом. Сам четырехликий «Хозяин космоса» мог на разных этапах ассоциироваться с разными антропоморфными божествами, не говоря уже о том, что «Белый свет» мог быть и не антропоморфизирован, любой его конкретный образ-воплощение должен стать каким-то конкретным «Сварожичем». Далее, каменный идол, как отметил Б. А. Рыбаков, может быть отнесен к фаллическим изображениям, к культу плодородия, что подтверждает рог изобилия на лицевой части (у Мокоши, по Рыбакову).

Следовательно, это — не абстрактное воплощение в камне системы верований, а целенаправленное изображение тех сил, поклонение которым должно было максимально обеспечить благополучие общины, урожай, плодovitость скота, многочисленность рода.

Наконец, славянский Збручский идол принадлежит к ряду каменных памятников подобного типа, распространенных на Среднем Поднестровье и в некоторых чертах продолжающих традиции культур, славянская принадлежность которых проблематична. Доказано, что славяне продолжили некоторые традиции так называемой черняховской культуры, но сама эта культура скорее всего иноэтнична. Быть может, идол связан с традициями фракийских герм не менее, чем славянских трех- и четырехликих богов? Кстати, греческие гермы имели фракийское происхождение, были связаны с культом нижнего мира и фаллической символикой плодородия и лишь позже существенно переосмыслены в духе древнегреческой мифологии. Что же происходило на территории Подолии в I тыс. н. э. в результате расселения славянства и ассимиляции им местного населения вместе с его культурами и верованиями?

Все это — конкретные вопросы, требующие конкретных исследований. Абстрактная схема, теоретическая модель структуры религиозно-мифологического мировоззрения может быть в них использована, но нельзя ее непосредственно переносить на действительность, ибо она отражает лишь статику и структуру.

АРХАИЧНАЯ ОНТОЛОГИЯ И ВРЕМЯ



Еще в XVII в. русские иллюстраторы византийской книги «Христианская топография» Козьмы Индикоплова дополняли картину Вселенной, описанную там, своими собственными представлениями: над Землей, изображаемой в виде города на острове среди моря, ходит Солнце (оно рисовалось на востоке, в зените и на западе), но затем Солнце же изображалось в двух позициях и под землей, в «нижнем мире», и над ночным морем. Архаичный характер этого представления, его пережитки в народном сознании и изобразительном искусстве показаны Б. А. Рыбаковым (см.: Рыбаков, 1981, с. 237—239). Здесь существенно другое: почему и для византийца Козьмы Индикоплова, и для древнего славянина, и для русского книжника XVII в. Космос так мал? Ведь уже система счета, арифметика, казалось бы, диктует представление

о бесконечности. Почему исходным оказывается образ «края земли», хоть, конечно, и не близкого, но по сравнению с современными географическими масштабами и не столь далекого, обязательно края — в виде горы, за которую солнце заходит и из-за другого конца которой оно встает?

Неграмотные крестьяне в глухих уголках славянских земель еще в начале века нередко вынуждены были разуться, чтобы сосчитать до двадцати. Впрочем, существовал и старинный способ счета по фалангам пальцев, к тому же по их внутренней и внешней стороне, так что по пальцам древние славяне могли, вероятно, считать до шестидесяти, а с помощью зарубок — и гораздо больше (см.: Мошынський, 1967, с. 102—104). Но этнографов удивляла и способность неграмотных рыбаков и пастухов производить в уме самые сложные подсчеты, если им было это нужно. Славянские языки доказывают нам, что счет и сотнями, и «большими сотнями» — тысячами был доступен не только славянам, но и их индоевропейским предкам. Если от десяти можно перейти к двадцати, а от двадцати — к двадцати одному, то что мешает построить абстракцию сколь угодно большого числа, сколь угодно протяженного пространства и времени?

Среди колядок христианского содержания были колядки о споре бога с апостолом Петром о том, что больше — небо или земля? Судя по форме загадки, эти колядки представляли собой реликт далекой древности — архаичным культурам свойственны состязания в мудрости в виде загадки и ответов. Вероятно, и первые шаги древнегреческой философии совершались в такой форме (см.: Лебедев, 1979). Аргумент бога против Петра всюду один — ангелы меряют небо и землю, и оказывается, что небо «всюди рівненьке», а земля — «гори і долини, всі верховини, темні ліски, жовті піски» и т. д. Но характерно, что вывод отсюда в разных вариантах колядок следует противоположный — то «небо більшеньке, всюди рівненьке», то «небо меншеньке, всюди рівненьке» (Гнатюк, 1914, с. 64 и дальше). Народное сознание не сохранило ответа, который в архаичном мировоззрении считался правильным — а может быть, ответа и не было, вопрос считался неразрешимым? Но важно, что вопрос о размерах Космоса в форме сопоставления величины неба и земли в архаичной славянской культуре ставился. Земля, безусловно, мыслилась конечной в своих размерах. А небо? Не означает ли наивная парадоксальность колядок, что они считались несоизмеримыми?

Чтобы уточнить смысл, в котором употребляются выражения «мир во времени и в пространстве», рассмотрим, что значит «измерять время», «измерять пространство».

Организация восприятия в пространственный и временной ряд свойственна человеческому индивиду всегда, на всех этапах истории развития человечества. Пространственно-временная организация опыта у человека существенно отличается от таковой у животных благодаря асимметрии левой и правой половины мозга (см.: Брагина, Доброхотова, 1977, 1978), но и животное по-своему ориентируется в вопросах «где» и «когда», т. е. различает события, происходившие раньше и позже, ближе и дальше и т. п. С появлением современного человека как биологического вида, т. е. с кроманьона, с верхнего палеолита, психобиологический механизм восприятия пространства и времени в принципе не меняется независимо от языковых форм выражения пространственно-временных отношений. Меняется, развивается социально-культурный статус этих категорий, их роль в понимании и объяснении мира. Он существенно зависит от того, какое бытие получают пространство и время в человеческой культуре.

Нам сейчас кажутся вполне естественными представления о том, что пространство и время «простираются» бесконечно, что события протекают в пространстве и во времени. Но для этого мало специфически человеческой организации событий во временном ряду с его настоящим, прошедшим, будущим, в пространственном ряду. Представление о пространстве и времени, «в которых» происходит все, классическая механика могла выработать лишь тогда, когда уже существовала вековая практика измерений.

Когда мы измеряем длину предмета, прикладывая к нему линейку, у нас имеются два существенно разных объекта. Измеряемый предмет — бревно, фундамент дома — предстает перед нами своей вещной, качественно определенной стороной. Линейка — тоже предмет из фанеры, пластмассы или металла, но нас это обстоятельство не интересует: для нас линейка — не предмет, а длина, точнее, эталон длины, эталон пространства. После того как практика измерений пространства закреплена, возможно возникновение абстракции пространства как такового. Пространство, таким образом, есть не то, что меряют, а то, чем меряют. Время мыслится аналогичным образом потому, что измерение течения времени производится через измерение пространственных величин — ча-

совая стрелка движется по пространству циферблата, в песочных часах ход времени измеряется высотой песочного столбика.

Рассмотрим в связи с этим, как и чем измеряли мир древние славяне.

Данные этнографии и лингвистики говорят о том, что славяне знали такие меры длины, как пядь (расстояние между растопыренными пальцами — большим и средним или большим и мизинцем, от «рас-пять»), локоть, стопа, шаг, сажень (расстояние между концами пальцев вытянутых рук) (см.: Мошынський, 1967, с. 118). Для измерения больших по сравнению с человеческим телом расстояний использовались длина полета стрелы или брошенного человеком топора, связанные с пахотой расстояния — гон, веретень, вероятно, слышимость человеческого голоса — верста.

Таким образом, специальных предметов, игравших роль эталона пространственного отрезка, не было. Главным «специальным предметом» было человеческое тело и в случаях плохой с ним соизмеримости — некоторые его действия. Формула греческого софиста Горгия «человек есть мера всех вещей» отражала, надо полагать, не столько абстрактную философскую истину, сколько очевидный факт. Важно при этом, что все взятые от человека эталоны независимы друг от друга. Правда, в силу естественной пропорциональности тела оказалось, что расстояние между кончиками пальцев вытянутых рук примерно равно шести длинам стопы человека, но тем не менее все эти отдельные эталоны не вкладываются друг в друга, как сантиметры в метры и десятки в сотни, не порождают друг друга.

Пока человек есть мера вещей, пока он не нашел другую вещь в качестве меры и в этой вещи как в эталоне не «угасли» все чувственные характеристики, пространство еще не предлежит человеку как некая особая сфера, в которой находится мир. Тем более, что меньшая мера не порождает большую, как число порождает число. Мир чисел не находится вне человеческой деятельности: множества вне нас всегда поэлементно могут быть соотнесены с пальцами, фалангами пальцев, зарубками, т. е. изоморфны множествам, находящимся в человеке или порождаемым его деятельностью.

Со временем дело обстоит иначе.

Внутреннее чувство времени у человека, конечно, не менее субъективно, чем чувство пространства. Но измеряется время не собственными жизненными ритмами че-

ловека — дыханием или сердцебиением, например. Для измерения времени служат прежде всего объективные ритмы природы, связанные с суточным и годовым вращением земли.

Казалось бы, как проста мысль измерять время суток по длине и направлению тени. Действительно, в славянских народных способах измерения времени дня есть использование для этого и длины тени от солнца (особенно у пастухов), и высоты солнца, измеряемой «в человеческих ростах», а все же самые примитивные гномоны (солнечные часы), устраивавшиеся чаще на пнях, имеют позднее происхождение, по авторитетному заключению К. Мошынського. Славяне довольно четко делили сутки на части (предрасветное время, заря или свет и заря, восход, утро, предполудень, полудень, послеполудень, подвечер, заход солнца, сумерки, вечер, ночь, полночь, глухая ночь), имели календарь, считали годы (но не имели летосчисления). Но во всех случаях «эталонном» служили прежде всего непосредственно положения солнца, луны, звезд, иногда — связанные со временем явления природы (пение петухов, поведение коней в полдень и т. д.). Не искусственно созданные предметы культуры, а включенные в человеческую культуру, «очеловеченные» небесные явления стали первыми культурными мерами, отличными от самого человека.

Рассмотрим конкретнее, что именно и как измерялось с помощью основных небесных явлений.

Звезды. К. Мошынський цитирует византийского автора Никифора Григора, жившего в первой половине XIV в.: «Прошла уже третья часть ночи, как мы могли заключить по некоторым звездам, стоявшим над нашими головами, когда до нашего слуха донесся лай собак». «Сегодня уже, наверное, никто из путешествующих интеллигентов не сумел бы определить часы или поры ночи по звездному небу, за исключением профессиональных астрономов», — отмечает по этому поводу польский этнограф (Мошынський, 1967, с. 137). Приводимые им далее материалы поражают. Крестьяне в разных местах славянского мира по взаимному расположению звезд, прежде всего Плеяд, Большой и Малой Медведицы, Ориона и Млечного Пути, а также по положению Венеры определяли не только ночное время, но и даты года. Звезды были и часами и календарем, позволявшим определить положение каждого индивидуального момента времени в общей системе. Напомним, что звезды определяли для славянина и его судьбу, каждому индивиду — «свое время».

Луна. Семидневная неделя пришла в славянский мир вместе с христианством и в глухих углах долго существовала со старинным способом членения времени — по фазам луны. Архаичный способ счета времени по лунным фазам был важен тогда, когда надо было обеспечить хороший рост растений или применить колдовство, ворожить и т. п., так как считалось крайне важным, во время молодого месяца все это будет совершаться, или старого, или в «пустые» дни и т. д.

Лунное время, таким образом, связано со «жреческими» функциями, о чем уже говорилось. Но на лунных месяцах основывался и славянский календарь. Он состоял из двенадцати месяцев, к которым периодически добавлялся тринадцатый для согласования с солнечным годом, который примерно на 11 суток длиннее лунного. В предложенной В. Е. Гусевым реконструкции соотношение юлианского, праславянского и древнерусского дохристианского календарей выглядит таким образом:

декабрь	январь	февраль	март	апрель
prosinьсь просинець	sěсьнь сѣчень	sūhyi сухий	berзьнь березозоль	travьнь květьнь травень
май	июнь	июль	август	сентябрь
izokъ изокъ	ěgvьнь lirьp червень	сьгрьнь заревь	vьгсьнь рюень	
октябрь	ноябрь	декабрь	январь	
gijьнь razdernik лнстопадъ	listopad грудень	grudьнь studьнь студеный	prosinьсь просинець	

Вверху — названия месяцев по юлианскому календарю, в следующем ряду — реконструированные названия месяцев праславянского календаря; если реконструированы два названия, то выше приводится то, которое восстановлено на основании старейших источников; внизу — древнерусские названия (см.: Гусев, 1978, с. 140).

Какова бы ни была точная этимология каждого названия, в целом обращает на себя внимание приземленный, бытовой характер имен месяцев, связанных с сезонными характеристиками природы и сельскохозяйственными работами. Календарь имеет бесспорно практическую направленность.

Солнце. О роли солнца как средства измерения времени говорить не приходится. Солнце — естественное мерило и времени дня, и сезона, и годового цикла. По сравнению с остальными светилами оно, несомненно, универсально как мера. Однако и здесь есть свои «но». Меряли, собственно, не временными мерами, абстрагированными от солнечных циклов, а сезонами. Мы до сих пор, не задумываясь, говорим: «ему столько-то лет», воспринимая слово «лет» как множественное число от «год». А на самом деле «лет» — от «лето», и мы настолько об этом забыли, что воспринимаем как курьез сочетание «сколько лет, сколько зим». Между тем В. И. Даль приводит в словаре примеры и иных проявлений этого же измерения: тулуп трех *зим*, соловей двух *зим*, борзая по другой *осени*, корова по четвертой *траве*, расшива по третьей *воде*, лошадь третью *соху пашет*, сокол трех *мытей* (линек).

Меряли, таким образом, не годом как солнечным циклом, а его приземленными, бытовыми проявлениями — как и в случае с лунным календарем.

Итак, были ли космические события, регистрируемые человеком как положения звезд, луны, солнца, для архаичного сознания своеобразными нерукотворными часами?

Вещь как совокупность полезных свойств, выделенных в процессе общественно-исторического развития человека, является, по К. Марксу, потребительной стоимостью. Но когда предмет выступает в процессе обмена как товар, «все чувственно воспринимаемые свойства погасли в нем... От них ничего не осталось, кроме одинаковой для всех призрачной предметности, простого сгустка лишнего различий человеческого труда, т. е. затраты человеческой рабочей силы безотносительно к форме этой затраты» (Маркс К., т. 23, с. 46).

Нечто аналогичное происходит и в случае измерения пространства и времени. Здесь явно нет еще «всеобщего эквивалента» этой призрачной предметности», каким в сфере экономической выступают деньги. Но крайне важно знать, имеет ли место обмен фактически, — если он есть, то реально существует, хоть и без особой формы

выражения, и «простой сгусток лишённого различий человеческого труда». В отношении человека ко времени нет реального обмена, как в экономической деятельности. Но есть определенные ряды эквивалентных с точки зрения времени событий, которым позже, в век технико-экономического развития, будут сопоставлены реальные эквиваленты.

В области технической — например, часы. В области экономической — отдача денег в рост, когда время выступит самостоятельным экономическим фактором.

Когда время станет подобной культурной реальностью, можно будет говорить о нем и метафорически. Можно будет, например, сказать: «Автор изобразил в своем произведении большой промежуток времени». Но это метафора, в строгом смысле слова просто неверная. Автор изобразил не время, а события, происшедшие, по современному понятию, в «большой промежуток времени». Время вообще нельзя изобразить. Время — это то, с помощью чего изображают. Поэтому, быть может, появление категории времени в мировоззрении, времени с его метрикой, которой меряют события с его отрезками, конечными и определенными, — появление этого времени имеет обратную сторону: появление представления о беспредельном и безначальном, находящемся «вне времени».

Рассмотрим, какие конкретные представления о мироздании скрывались за славянскими мифами, связанными с природными циклами. И здесь уже у нас будет возможность опираться на те сведения о модели мира древних славян, которые изложены выше.

По обрядам и праздникам, сохранившимся с глубокой древности за христианской вуалью, по мифопоэтическим мотивам можно восстановить общий характер тех сюжетов, которые связывались с циклами природы. Но мифопоэтическое творчество неотделимо от художественного освоения мира. Это значит, что, например, тема похищения «небесного огня» и его чудесного спасения может фигурировать и в песне, и в сказке, быть соотнесена с самыми различными персонажами, действующими по одной и той же сюжетной канве. В принципе индоевропейские солнечные мифы, в том числе славянские, достоверно реконструированы.

Несмотря на то что этнографы, описывающие календарные праздники и реконструирующие их наиболее архаичные формы, нередко удовлетворяются обнаружением и классификацией различных видов магий, можно

усмотреть и мифы, стоявшие за календарной обрядовостью. Нас интересует несколько иной вопрос: какие объективные события, процессы, явления внешнего мира находили отражение в архаичном сознании и какой смысл они в нем получали, как были поняты? С этой точки зрения как раз существенно не то общее, что можно усмотреть в действиях мифологического Перуна-змееборца, сказочного небесного коваля и Никиты Кожемяки, а то специфическое, что на каждом уровне сознания выражало понимание природных процессов. Внешние события с тем их смыслом, который они имели для людей данной культуры, будем называть онтологией этой культуры.

При рассмотрении славянской архаичной онтологии будем принимать во внимание следующие обстоятельства.

Во-первых, деление мира на три уровня — высший, средний и низший. В данном случае, когда речь пойдет о природных процессах, о солнечных циклах, будут иметься в виду три уровня рассмотрения: космический, человеческий и природный (земной).

Во-вторых, когда речь пойдет о космическом уровне, будем исходить из предположения (достаточно обоснованного), что космические силы представлялись архаичному славянскому сознанию и в природно-человеческой ипостаси, и в более абстрактном облике.

Схема мифологических сюжетов, отразивших общиндоевропейские представления о существовании годового цикла, примерно такова. Злые силы похищают с неба солнце или какой-либо объект солярной природы и погружаются с ним на дно океана. Солнечный герой вступает в поединок со злой силой, предлагает злему началу ряд испытаний, одно из которых заключается в погружении его на дно морское. В это время солнечный герой замораживает поверхность океана и, пока злая сила пытается выбраться из-под льда, спасает солнце. Характерно, что победителем в ряде индоевропейских мифов герой оказывается в полдень. При этом солнечный герой или погибает, или страдает иным образом от солнечного колеса (см.: Дюмезиль, 1976, с. 68—76).

Эта схема находит отражение и в представлениях о дневном цикле. В одном апокрифическом сочинении мы читаем: «Солнце течет в въздухе в день, а в ноши по окияну ниско летит не омочась, но токмо трижды омывается в окияне. Глаголет писание: ест кур, ему же глава до небеси, а море до колена: еда-же солнце омывается в кияне, тогда же акиян въсколебається и начнут волны

кура бити по перью; он же очютив волны и речет: коко-реку! Протолкуется: світодавче Господи! дай же свет миру. Еда-же то въспоет, и тогда вси кури воспоют в един год (час) во всей вселенней» (Афанасьев, 1, 1865, с. 514). Суточный цикл, таким образом, связывается с некой угрозой для мирового «кура», петуха, за которым нетрудно угадать солярный символ, представление о мировом огне, в чем-то эквивалентное солнечному объекту. В другом апокрифе идеологема Огня-Птицы сливается с представлениями о птице Феникс, сильно переделанными на народный лад.

Вспомним и детскую сказку о котике и петушке: лисичка трижды похищает петуха, кот прибегает и спасает его за первым криком, за вторым, а за третьим лисе удастся унести его к себе. Кот приходит к лисе домой, всю ее семью — «цок у лобок и в мешок» и спасает петуха.

Примеры такого развития сюжета с тем или иным воплощением солнечной силы, спасение которой соответствует суточному циклу (троекратное пение петуха) или годовому циклу (спасение солярного объекта и гибель врагов в море подо льдом, под камнем и т. п.), можно приводить сколько угодно.

Опираясь на исследования этнографов о календарных праздниках (см.: Календарные обычаи..., 1977; Календарные обычаи..., 1978; В. К. Соколова, 1979, и др.), выделим четыре важнейшие временные точки: весеннее и осеннее равноденствие, летнее и зимнее солнцестояние. Во время этих циклических поворотов, по представлениям древних славян, чрезвычайно активизируется всякая нечисть и все силы природы приходят в движение. На Купала даже, по поверьям, деревья и травы ходят с места на место и разговаривают. В эти периоды совершаются важнейшие гадания, вероятно, тогда решаются судьбы и мира и людей. Дни поминовения покойников примерно совпадают с важнейшими праздниками цикла (весной — Фомино воскресенье после пасхи, летом — троица, русалии, «навский великдень»; осенью — «задушный день» у всех славян; поминовение с кутьей и узваром на рождество), но по некоторым признакам поминовения различаются. Интересно, что у белорусов, вообще сохранявших очень архаичные черты верований, в терминологии поминок год уподобляется дню: весенние, летние, осенние и зимние поминовения соответственно — «снеданье», «обед», «вечера» и «палудзень на радзіцелях» (Седакова, 1979).

Характеризуя календарные праздники, обратим внимание на два обстоятельства: какие черты празднования преобладают — семейные или общественные, внесемейные; как соотносятся вегетативная сила природы и солярная сила, символизируемая огнем, — соединяются ли они вместе, или мыслятся разъединенными.

Весна. Собственно в день весеннего равноденствия праздника не было. Однако надо учитывать, что расселение славян на территориях со столь разнообразными природными условиями и сроками сезонных изменений климата сдвинуло с традиционных мест праздник весны. Нельзя не считаться и с деформирующей ролью христианской обрядовости, в частности центрального христианского праздника — пасхи.

Так или иначе, можно говорить не об одном празднике в день весеннего равноденствия, а о сходных по типу праздниках, примыкающих к нему. У русских, сербов и хорватов масленица — наиболее выразительный весенний праздник, но черты его обнаруживаются и у других славян. На весенние праздники зажигались солнечные костры — костры на возвышенностях. В катании с ледяных гор, катании на лошадях можно усмотреть солярную символику, сохранилось пережиточно и сжигание «солнечного колеса». Фарсовые похороны некоего женского божества (Marza, Marzana у поляков, Мара у украинцев, Масленица у русских) сопровождалась буйным весельем. Вообще масленица — пожалуй, самый веселый славянский праздник. К этому периоду бывали приурочены свадьбы, инициация девушек (см.: Календарные обычаи..., 1977, с. 286), и сам праздник принимал вид свадьбы. Там, где масленица не приобрела такого сложного и красочного вида, как у русских, остались обычаи высмеивания парней и девушек, не вступивших в брак (украинцы, в особенности закарпатские). Обрядовая пища связана с символикой плодородия. Распространен в разных местах обряд катания — качание подвешенного яйца или уголька у южных славян, катание на качелях, нередко с пением любовных песен, катание по земле, имеющее смысл отдачи земле силы для большего плодородия (Терновская, 1979). Поминовение покойников происходило днем и на кладбище, с буйным асоциальным поведением участников.

Лето. С летним солнцестоянием четко связан праздник Ивана Купала, архаичные черты которого наиболее сохранились. Ряд обрядов этого праздника явственно обнажает идею соединения в этот день вегетативной силы

мирового дерева и космической силы огня. Активизация сил тьмы здесь, по представлениям славян, была максимальной, но и победа над ними — полной. Так как Купала — праздник победы над хтоническими силами, то в это время вода наделяется целительными, здоровыми свойствами, откуда ритуальное купанье, гадание на воде и т. д. С этим праздником особенно были связаны преследуемые церковью «плясания», «скакания», «бесовские песни» и «ночное плещевание», хождение в рощи «бесовские потехи ради» и т. д. Такие же черты асоциальности сохранили поминальные традиции этого периода. «Троецкие дзяды» у белорусов совершались не дома, а на кладбище и днем. У некоторых индоевропейских народов сюда приурочивалось укрепление внесемейных социальных связей — побратимство, кумовство. Летний праздник также сопровождался травестийными похоронами Мары.

Осень. Как ни странно, следов праздника, который был бы для осени центральным, обнаружить не удастся. Представляется сомнительным объяснение Б. А. Рыбакова: он полагает, что крестьянин, убрав урожай, считает дело сделанным и к богам не обращается. Это тем более странно, что, по Рыбакову, на осень приходился праздник Рода и рожаниц, с его точки зрения — главного восточнославянского божества. Есть, правда, несколько христианских праздников, имеющих дохристианскую основу: святого Михаила, осеннего Георгия, Дмитрия Солунского. Последний — самый значительный осенний праздник, после которого отмечалась «задушная суббота».

Осенью заключались и расторгались все сделки. Поминовение покойников производилось дома и ночью. «Ужас, который испытывали домашние в «дедовую ночь», можно сравнить только с первой ночью при покойном, когда «сторожат тело» (Седакова, 1979, с. 126). С 1 сентября начинались работы при свечах («засидки» на Украине). Огонь зажигался обрядом: в подмосковных селах под 1 сентября тушили огонь в избах, а с восхождением солнца зажигали новый (Забылин, 1880, с. 102). Считалось, что осенний день святого Николая — день, когда «Микола замораживает». Осенью производилось обрядовое катание по земле, но не с целью отдать силу ей, а наоборот, с целью получить от нее силу для зимы.

Зима. Зимние праздники связаны с днем зимнего солнцестояния тоже более или менее четко. Праздники, близкие к этому дню, — семейные, семейная трапеза дополнялась трапезами на собранные от колядований пожертвования. Надо полагать, это — остаток инициации

мужчин, как и весь обряд колядных дружин. Огонь в ночь на 24 декабря зажигался в семье. Поминания покойников тоже семейные и ночные, полагалось не спать ночью. Однако зимние праздники отнюдь не пессимистичны: это праздники не поражения, а победы над силами тьмы. Колядки полны рассказов на космогонические темы, характерная их черта — возведение домашнего очага в ранг Космоса. Введение животных в дом, в частности козы, символизировавшей плодородие, говорит о воскресении вегетативной силы природы.

Итак, наиболее резко выраженные полярности, отчетливо сохранившие связь с солнцестояниями, — лето и зима, время тепла и света и время холода и тьмы. Праздника осеннего равноденствия нет по понятной причине — это страшные, трагические дни, тут праздновать нечего: равновесие сил между светом и мраком начинает склоняться в сторону мрака, день начинает убывать, солнце постепенно похищается хтоническими силами. Это время смерти — увядания, время, когда огонь переносится в семейный очаг, атомизируется, когда от земли берут силу для того, чтобы выдержать зиму, когда не люди хоронят Мару, а Мара того и гляди похоронит Солнце. Начинается отделение вегетативной силы мирового дерева от силы огня, и люди спасают огонь по домам. Тогда они оказываются лицом к лицу со своими покойниками.

Борьба огненного начала с мраком, в мифах осознаваемая как поединок солнечного героя с темной силой, похитившей Солнце, подходит к самому трудному рубежу, когда усилиями героя — возможно, Митры, если судить по сказкам, где фигурирует в этой роли Михаил, возможно, первопредка, — Нижний мир покрывается льдом. Это — максимальное отторжение огненной и вегетативной силы, грозящее крушением Порядка.

Но погружение темной силы подо льды — лишь преддверие победы. Наступает поворот Солнца к весне, как бы крик мирового петуха пробуждает силы света, и начинаются дни великого колдовства, дни подготовки мужских сообществ к инициации — зимние святки: Вселенная начинает стремиться к соединению сил древа с силами огня.

Наконец, наступает драматический момент — весеннее равноденствие, когда с помощью сил, отданных людьми земле путем кувыркания, Солнце устремляется к победе. Огонь выносятся из семейных очагов к Солнцу, на возвышенности.

Полное торжество солнечного начала, победа солярных сил происходит в день летнего солнцестояния: Солнце освобождено, вегетативные силы максимально объединены с огненными, даже вода становится оплодотворенной и очищенной победившим огнем. Человек наиболее свободен от социальных уз, травестийно хоронится Мара, травестийный характер приобретают встречи с предками... Но в этот чувственный гимн победе вплетается тревожный мотив: от солнечного колеса гибнет солярный герой, день начинает сокращаться, опять темные силы подкрадываются к солнцу, к мировому огню. Наступит осень, время, когда люди возьмут у земли то, что отдано ей весной, возьмут и силу, отданную ей весной. Тогда силы нижнего мира станут одолевать свет — но это будет и время упрочения социальных, семейно-родовых и договорных связей, общения с семейными духами-предками, время, когда огонь будет поддерживать семейные ячейки космоса, — и все дружными силами отстоят Солнце. Движение от максимального укрепления социальных уз осенью к перенесению центра действия с семейного очага на космическую солярную арену, к торжеству чувственности — некий контрапункт в симфонии циклического движения космоса: торжество чувственности есть смерть бога общественного договора Митра — Митры.

Примерно так переживалось и понималось древними славянами циклическое движение и обновление Космоса. Так видели они порядок, ряд бытия еще тысячелетие после того, как в греческих полисах возникли первые философские в собственном смысле слова осмысления этого порядка. Впрочем, поддаваясь авторитету античных мыслителей и прежде всего Аристотеля, видевших древних мудрецов такими же философами, какими были они сами, мы по традиции и сейчас склонны начинать историю философии с неких «первых философов», появляющихся в мировой человеческой мысли словно *deus ex machina*.

Исследования последних десятилетий показали, что не было такого большого расстояния между греческими мудрецами из малоазийских полисов и древней индоевропейской идеологией, обогащенной ближневосточными влияниями. И. Фалес, один из семи милетских мудрецов, не был столь оригинален, ответив на загадку о начале всего, что все происходит из воды. И Гераклит, учивший, что космос «был, есть и будет вечноживым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим», продолжал древние традиции, усиленные иранской космологией огня. И даже Анаксимандр с его беспредельным в чем-то по-

вторял учение о безначальном свете — быть может, оригинальнее всего формулируя мысль о порождающем все времени (Лебедев, 1978). Все эти учения создавались в эпоху, когда простые граждане полисов представляли себе вечное обновление космоса примерно так, как язычники-славяне. Но все же в древнегреческой философской традиции с ее самостоятельными авторскими решениями мировых проблем даже традиционные ответы — вода есть начало всего, огонь есть начало всего — выступают как альтернативы, как трудносовместимые друг с другом положения. Архаичное же мировоззрение совмещает эти принципы, присоединяя к ним наивное, неотрефлексированное сознание того, что человек есть мера всех вещей.

Как видим, победы и поражения огненного первопринципа немыслимы без активного участия в мировой драме самого человека. Не покатавшись весной по земле, не вынёся весной огонь на возвышенности для поддержки космического огня, не совершая круглый год обрядовых магических действий, нельзя было, в представлении древнего славянина, не только обеспечить плодородие почвы, здоровье скота и многодетность семей — нельзя было обеспечить также и победы космических сил света.

Библейский Адам живет в мире, созданном богом для людей. Индийский же Яма, иранский Йима повторяют деяния Варуны: «Деятельность асуров Варуны и Йимы по установлению организованного миропорядка, противостоящего хаосу и смерти, таким образом, аналогична: протекает она «в четырех сторонах света» (Лелеков, 1976, с. 15). Невозможно представить себе нечто подобное в Библии, хотя и там бог создал человека «по своему образу и подобию». Славянская мифология раскрывает содержание этого божественного и человеческого параллелизма: без активного участия человека в космическом цикле он не мог бы совершаться.

Осознание единства с космическим миропорядком природы проявляется в том, что первоначально практической деятельности человека придается символический смысл — она мыслится как повторение сакральной космической истории, воспроизведение мирового акта творения. Пережитки этого мировоззрения достаточно сильны и в историческую эпоху. Однако в архаическом славянском мировоззрении уже достаточно четко отделены не только космические циклы от циклов человеческой хозяйственной деятельности. И огонь — Сварожич, и солнце — Сварожич. Сварог-Варуна остается абстрактным эквивалентом всех этих циклических превращений, совершающихся не

с ним, а с его воплощениями. Мировой огонь, движения Солнца-Дажьбога не являются простыми часами Вселенной — они действительно суть мера, но что-то стоит и за ними.

Мы не можем вернуться к вопросу, поставленному в самом начале, — были ли космические циклы «часами», мерами человеческого времени, — пока не попытаемся заглянуть «за кулисы» видимых воплощений первопринципа, как условно будем называть ту сущность-силу, которая проявлялась в видимом, земном огне и видимом, небесном Солнце. Возможно, существовала тайная жреческая система учений о Свароге, которая изменялась и которая для нас безвозвратно утеряна. Но важен здесь, пожалуй, самый главный пункт этой системы — представление о творении мира.

Время в том «виде», в котором оно может стать мерой природных и жизненных циклов, как будто безначально и бесконечно. Хотя мировые циклы — не просто часы, они имеют собственную драматическую историю, тем не менее, «мерами загораясь и мерами потухая», мировой огонь именно потому может служить «линейкой Времени». Но свойственно ли религиозно-мифологическому сознанию древних славян представление о творении самих этих природных циклов?

Фольклорные материалы сохранили нам некоторые сюжеты о творении мира, имеющие, во всяком случае, дохристианское происхождение. Наиболее, пожалуй, выразительна одна украинская колядка:

Коли не било з нащада світа,
Подуй же, подуй, Господи, із святим
духом на землі!
Тогди не било ні неба, ні землі,
А но лем било синее море,
А серед моря зелений явір.

(Изначальное положение, таким образом, — даже не хаос, так как упоминается мировое дерево; но акт отделения неба от земли, совершенного, по индоевропейским представлениям, Варуной, еще предстоит. Впрочем, космические воды символизируют хаос.)

...На явороньку три голубоньки,
Три голубоньки радоньку радят,
Радоньку радят, як світ сновати.

(«Три голубоньки» имеют варианты «сив соколонько», «сива кунонька», «сив ластов'ята», что тут же расшифро-

ывається — «господар, господаронька, дитяточки». Через эти варианты можно перейти к основным солярным символам — месяц, солнце, звезды. Можно прочитать ссылку на «три голубоньки», таким образом, как ссылку на некие ипостаси творца: «ай бо мій синок все й изначненький, — говорит в другой колядке богородица; то праве личко — світле сонечко, а ліве личко — ясний місяцю, в грудях его зоречка сяе». Тремя птицами маркирован дохристианский бог, разделяющий небо и землю, предположительно Сварог-Варуна.)

Та спустемо ся на дно до моря,
Та дістанемо дрібного піску:
Дрібний пісочок посіємо ми:
Та нам ся стане чорна земляця.
Та дістанемо золотий камінь,
Золотий камінь посіємо ми:
Та нам ся стане ясне небонько,
Ясне небонько, світле сонінько,
Світле сонінько, ясен місячик,
Ясен місячик, ясна зірниця,
Ясна зірниця, дрібні звіздочки.

(Гнатюк, 1914, с. 112)

Несомненно дохристианским является сам мотив творения мира путем доставания птицей земли со дна моря — он общ широкому кругу мифологических представлений, в том числе уральских и сибирских. Здесь к нему добавлены, во-первых, раздельное создание земли и неба из «черного» и «золотого» субстрата, т. е. разделение света и тьмы или разделение неба и земли.

Вариант этой колядки рисует акт творения как результат спора Христа с «мирским царем». Христос велит «мирскому царю» достать землю со дна моря от божьего имени, произнеся слова: «Земля, я беру тебе, я тебе беру на божу волю!» Тот не слушается, берет землю от собственного имени и, поднявшись со дна, обнаруживает, что «ой нема землі у него й у жмені». Послушал он бога, конечно, лишь за третьим разом и принес земли лишь за ногтями. «Ой полягали на паляничку, ой полягали там ночувати, божая сила ся розростала, ой сині море тай заставала» (Гнатюк, 1914, с. 114).

Этот вариант тем интересен, что очень точно соответствует польской легенде. Правда, начальные условия творения в польском варианте не вполне точны: «До сотворения мира не было ничего, только небо и земля». Но поскольку дальше речь идет о сотворении земли, можно

думать, что эта неточность вызвана христианскими влияниями или просто забвением адекватного текста, лучше сохранившегося в песенном виде. Вместо «мирского царя» здесь действует дьявол, появившийся из пены в море, по которому бог плавал в лодке. Дальше все идет в соответствии с текстом колядки, но создание четырех сторон света описано любопытно: «Тогда легли они, бог на восток, дьявол на запад. Когда дьяволу показалось, что бог уснул, он начал сталкивать его, чтобы тот упал в море и утонул и пропал. Но напрасно, земли под богом прибывало и расширялось далеко на восток. Видя это, черт стал толкать бога на запад, дальше на юг и на север, и поэтому земля расширилась в разные стороны. Бог, проснувшись, встал и ушел на небеса. Черт побежал за ним, тогда бог кивнул, громы начали ударять, молнии заблестали, и дьявол оказался брошенным в пропасть».

Здесь мы видим тот же архаичнейший, даже не исключительно общендоевропейский, сюжет доставания земли со дна моря, т. е. разделения земли и неба, возникновение четырех сторон света как упорядочение мира. Новым элементом здесь является «помощник» бога — дьявол, воплощение темных сил. Что это — христианское влияние или дохристианское верование? Образ дьявола, конечно, христианский. Но в христианстве дьявол не имеет отношения к творению мира.

Основываясь на скурых сведениях о славянских «Белобоге» и «Чернобоге», Л. Нидерле и другие исследователи полагали, что иранские влияния сказались не только на обильной терминологии, но и на появлении у славян дуалистических представлений. Приведенные легенды как будто подтверждают это предположение. Но в таком случае пришлось бы признать иранское влияние и в тюркских шаманистских представлениях о борьбе Ульгена и Эрлика, очень напоминающих славянскую легенду. Не исключено, впрочем, иранское влияние и в алтайском мире. Однако возможно и другое: с развитием культа происходит закономерный процесс персонификации божеств, и персонификация темных сил может быть явлением стадийным. Как бы ни было, не исключено, что уже в дохристианское время персонифицированные темные силы были причастны к акту творения мира.

Наконец, материал из другого конца славянского мира — словенская легенда, приведенная Афанасьевым. «В давние времена земля была пустынна, ничего на ней не было — только камень. (Речь идет, таким образом, не о творении мира, ибо земля уже есть, но упоминание

о камне может быть отдаленным рефлексом легенд, лучше сохранившихся на севере.) Пожалел о том бог, и послал своего петуха, да оплодит он землю. Кочет сел в пещере и снес чудесное яйцо, из которого истекло семь рек ... (Мотив яйца как символ зарождения известен и из индийской мифологии, понятен и исконно славянский образ «мирового кура», символизирующего огонь. «Семь рек» могут быть навеяны библейскими представлениями о рае, но число «семь», соответствующее числу координат мирового дерева, с раем всегда ассоциированного, может оказаться не случайным.) ... Они наводнили, равнины, и вскоре все кругом зазеленело, запестрело цветами и преисполнилось всяких плодов; без забот, счастливо жили в том раю люди. Высоко на небе сидел божий кочет и каждый день возглашал смертным: когда они должны пробуждаться от сна, когда трудиться и когда приступать к трапезе. Непрестанный крик петуха, наконец, надоел народу: «Сами мы знаем, когда и что нам делать!», — говорили люди и стали молить бога, чтобы освободил их от беспокойной птицы. И вот божий кочет исчез с неба, и вместе с тем нарушился прежний порядок жизни, настали болезни и насилия. Безумие овладело людьми, они пошли к чудесному яйцу и стали бросать в него камнями. Громом разбилось яйцо, и столько воды из него ударило, что вскоре весь человеческий род погиб. Рай наполнился водой, стал одним большим озером» (Афанасьев, 1865, 1, с. 531).

Символический ряд в начале этой легенды по существу эквивалентен символике зимних святочных песен потомков «белых хорватов»: языческая сущность легенды о творении проявляется в том, что порядок в изначальный хаос вносит не бог, а огненная космическая сила-сущность, символизируемая солярной птицей. Только славянский вариант птицы Феникс — огненный мировой кур — здесь явно выступает как мера порядка, нарушение которой влечет необратимые последствия. И все же сюжет, кажется, прямо противоположен: словенская легенда повествует не столько о творении миропорядка, которое изображено слишком общим образом, сколько о его конце. Этот апокалиптический образ не похож на библейские пророчества по своей символике, и можно думать, что в основе своей он так же архаичен, как и образ огненной птицы, из яйца которой все произошло. Но непосредственно по образности лишь конец словенского сюжета — хаос в виде мирового океана — совпадает с началом украинских колядок.

А может быть, в этом суть дела? Может быть, поздняя индийская Махаяна — «большой год», заканчивающийся мировой катастрофой, и стоические циклы, заканчивающиеся мировым пожаром, имеют тот же источник, что и легенда о гибели яйца «мирового кура»?

Древность идеи великого мирового пожара, обновляющего бытие и возвращающего его к исходному пункту, засвидетельствована текстами германской Эдды, индийских Ригведы, Махабхараты и Рамаяны, иранскими авестийскими текстами (см.: Лелеков, 1976, с. 9). Космология огня была идейным обоснованием ритуального обряда, включавшего сооружение деревянных гробниц — подобия Космоса — и последующего их сожжения, в частности у славян.

Как ни невероятным кажется тот факт, что столь архаичные культуры обладали представлением, лежащим у историков поздних космологий, это все же факт, с которым приходится считаться.

Человек относительно свободен в пространстве, но подчинен объективному ходу времени. В сущности, пространственно-временные характеристики мира независимы от человека, и приходит человечество к познанию объективных свойств мира через себя, через свою практику, хоть и неодинаково для пространства и для времени. И изначально осознание временных параметров бытия связано с представлением человека о «своем» времени, с субъективным переживанием факта своей конечности, смертности, своей обреченности жить и умереть.

Космос как порядок мыслится архаичными культурами, в том числе славянской, как уподобление человеческому телу с его жизненными циклами, а поскольку человек — существо социальное, то порядок есть также уподобление человеческому социуму, мыслимому по уподоблению с человеческим телом. В этом миропорядке культура формирует двойственное отношение к времени. С одной стороны, время мчится сквозь меня, я живу всегда в настоящем, будущее и прошлое одинаково нереальны. С другой стороны, я — всегда часть какого-то социального целого, моя жизнь имеет смысл так же, как смысл имеют все предметы и явления для моей жизни, и я делаю свою жизнь так же, как я делаю мои предметы, делаю все, что принадлежит культуре в противоположность природе.

Все это — психологические характеристики, годные для всех времен и народов, а поэтому ничего не говорящие. В каждой конкретной культуре, в определенных социально-

экономических обстоятельствах они приобретают конкретный вид. В культурах, основой которых являются особо застойные социально-экономические условия, преобладает первая черта — ощущение бытия как времени, которое течет сквозь человека. В известной степени это характерно для всех обществ, основанных на традиции как главной форме восприятия социальности, для всех обществ с мощными родоплеменными связями, в том числе славянских. Исследователь русских былин С. Ю. Неклюдов отмечает чувство нереальности, которое возникает в былинах при отдалении от настоящего времени. «Вообще движение в пространстве от своего к чужому и движение времени назад связано с изменениями в эпическом мире: отход от «здесь» и «нынешнего» рождает эффект деформации, искажения эпической реальности. Враг всегда выглядит крупнее и сильнее героя, часто он оказывается чудовищем. Путешествие же в историческое прошлое, в некий эпический *plusquamperfectum*, также убеждает в том, что, так сказать, нормальное положение вещей только здесь и теперь» (Неклюдов, 1972, с. 44).

Итак, настоящее — единственно реальное время, по отношению к нему и прошлое и будущее выступают как «чужое», и человек чувствует себя спокойно только «здесь» и «теперь». Это соответствует тому пассивному мироощущению, которое характеризуется пребыванием в вечной традиции, в вечном настоящем и прочными корнями уходит в родовой строй.

Но мир традиций порождает и противоположное ощущение времени. Традиции созданы предками, и идея «золотого века» неотделима от мировоззрения общества, основанного на родовых связях. А это означает, что раньше было лучше, а позже станет еще хуже.

Когда мы говорим человеку: «О, как ты изменился за это время!», — мы не обязательно используем при этом категорию времени. Сравниваются нынешние черты с прежними чертами, но не обязательно причиной изменения является ход времени — это может быть болезнь, возмужание в жизненных испытаниях, наконец, простая констатация факта.

Но изменения могут быть вызваны временем, и это как раз и означает, что время выступает здесь как категория мирозерцания. Как по длине тени мы судим о времени дня, так по изменениям в человеке мы судим в таком случае о протекшем времени.

Характеризуя «эпическое время» былин, Д. С. Лихачев говорит: «Эта «эпическая эпоха» — некая идеальная

«старина», не имеющая непосредственных переходов к новому времени. В эту эпоху «вечно» княжит князь Владимир, вечно живут богатыри, происходит множество событий. Это, в отличие от сказочного времени, история, но история, не связанная переходами с другими эпохами, как бы занимающая «островное» положение» (Лихачев, 1979, с. 228).

То, что с точки зрения категорий культуры выступает как изолированное «островное время», с точки зрения мировоззрения является как раз способом связи прошлого с настоящим. Ибо былинный эпос задает эталон совершенства, идеальное общество, социальная цель или функция которого — сравнение идеала с настоящим. И конечно, настоящее всегда проигрывает. «Да, были люди в наше время!» — это служит как бы средством обнаружить тень в настоящем от того времени, когда все было хорошо, и по тени определить, сколько времени прошло.

И здесь вступает в силу абстракция. Как сотня порождает тысячу (индоевропейское *tūs-kmtī* — 'сильное, большое сто'), так год порождает «большой год», время, когда возросшая тень от прошлого покрывает весь «белый свет», когда наступает мировая катастрофа, очищаемая мировым пожаром точно так же, как индивидуальная человеческая жизнь завершается очищающей кремацией.

Поэтому столь естественна в индоевропейском мирозерцании идея метампсихоза, «переселения душ». Материалы, приведенные Н. Н. Велецкой (1978, с. 16—17), свидетельствуют, что представления о воплощении душ покойников в различные живые существа были свойственны и славянам. Об этом же говорят этимологические исследования, связанные с семантикой слов, родственных словам «баба» и «дед». Так, «бабочка» (первоначально ночная) мыслилась как воплощение «души» предков по женской линии — «баб». Идея цикличности бытия пронизывает славянское архаическое мировоззрение так же, как мировоззрение других индоевропейских народов.

Таким образом, события в небесном, космическом мире действительно выступают как мера времени по отношению к жизни человека и природы. Противоположность между движением во времени как «вечным настоящим» и движением во времени как становлением мира, к которому человек сопричастен, снимается в идее цикличности, возвращающей все «на круги своя», т. е. снимается на основе свойственного традиционному обществу представления о неизменности сущего.

Можно ли сказать, что время архаического славянского мировоззрения циклично? Или цикличны события, протекающие в не зависящем от них времени?

В тех религиозных концепциях, в которых дух творит материальную действительность, безусловно существует та «точка отсчета», с которой начинается история бытия во времени. Такова библейская идея творения, такова теология Заратуштры, «распрямившего» время. Но обратим внимание на то, что в славянских мифах о творении мира, насколько можно о них судить по их бледным отражениям в фольклоре, по сути творения нет. Есть приведение в порядок хаотического «материала», обозначенного как «море». Аморфной хтонической сущностью начинается и кончается каждый цикл. Но нет ни творения мира из ничего, ни превращения мира в ничто. Для этого нужна абстракция души и тела, но такой абстракции в славянском мировоззрении нет. Есть в теле голова, сердце, чресла — все это наделено особыми силами и функциями. Есть в Космосе ему аналогии в виде трех миров со своими силами и функциями.

Когда рождается идея творения мира из ничего, мир получает историю, а «вне времени» — то, что было источником творения, бог — как духовная субстанция. В языческом же мировоззрении нет творения, нет истории, нет «до времени». Есть «вне времени» как вечное, воспроизводимое и воспроизводящее начало. Как то самое «островное время», как стандарт, по которому действует и человеческая история, и мировой кур. Таким образом, время в языческом славянском мировоззрении действительно циклично.

Несмотря на кажущуюся очевидность вопроса «если там-то и там-то находится край света, то что находится за этим краем?», он не может быть поставлен в архаичном мировоззрении — для этого нужна идея простирающегося вне вещей пространства. Вопрос этот, однако, ставится применительно ко времени, так как мы находим на него ответ в архаичной космологии: «раньше» был хаос и «позже» будет хаос, мировой пожар, из которого вновь возникает порядок бытия, и все «начинается сначала». Это «начало», творение порядка, на самом деле является воспроизведением порядка, существующего вне времени или, если угодно, в «островном времени», мыслимом как вневременной стандарт бытия. Бесконечность, таким образом, выступает как вневременность, внемасштабность самого масштаба, ибо меряют меркой, но не меряют саму мерку.

Вневременное — тот порядок, который сам рушится и сам восстанавливается, сам себя порождая.

Может показаться странным, что разделение объектов на творимые и творящие старо, как само архаичное мировоззрение. В самых древних пластах человеческих представлений мы находим образ андрогинов — существ, которые сами себя порождают, символизируемых как бисексуальные существа. Это странно потому, что идея андрогинов не позаимствована из наблюдений — это типичная идеализация: если нечто не создано, а создает само, то оно должно быть способно к самопорождению. Здесь — глубокие корни идеи самодвижения и саморазвития, идеи *causa sui*. В VI—IV вв. до н. э. в Греции, Индии, Сирии и Иране создавались космогонические концепции, в основе которых лежал миф о бисексуальном божестве Времени. Эти представления отразились в космогонии Анаксимандра, причем, как показал историко-филологический анализ термина *αλετρον*, речь шла о синкретическом представлении Времени — Неба или о временном и пространственном безначальном (Лебедев, 1978). Славяне вряд ли создавали сложную космогонию Времени — Неба, подобную учениям восточных мудрецов, но типологически их космогонические представления сходны ближневосточным и древнегреческим. В славянской космогонии огненная птица — символ мирового порядка, «мерами возгорающегося и мерами потухающего», — сама себя сжигает и сама себя порождает. Действия богов высшего солярного уровня по созданию и поддержанию порядка немислимы без магико-обрядового соучастия человека, так что параллель с действиями некоего мирового духовного начала в духе Библии здесь очень поверхностна. Нет идеи духа, отдельного от тела, — нет идеи творения мира из ничего — нет и идеи духа, создающего порядок из ничего; порядок, как вневременной стандарт, обнаруживается в соединении элементов, о происхождении которых не спрашивают.

Такая космогония определяла и отношения славян со своими богами. В этой сфере находит проявление мера соединения противоположных отношений к собственной жизни: пассивного пребывания в «теперь», длящемся от рождения до смерти, и активного делания своей (и мировой) истории (если учесть всю метафоричность слова «история» в данном случае, ибо истории мир славянских архаичных представлений как раз и не знал).

Пассивное мировосприятие находит выражение в ворожении, гадании — угадывании судьбы, предначертанной

человеку силами, с которыми спорить невозможно. Активное мировосприятие выражается в магии разного рода, в жертве как договоре с богами, имеющем целью изменить судьбу или, лучше сказать, долю. Само представление о боге у славян неотделимо от представления о богатстве, о совокупности всех жизненных благ, долю из которых человек, по представлениям славянина, получает от соответствующего божества.

Нет смысла приводить данные, которые позволили бы реконструировать общеславянские формы ворожения и магии — они подобны в принципе способам, известным другим народам. Что касается ворожения, то парадоксальную его особенность у всех народов отметил К. Мошынський: «Основная черта всякого ворожения, условие *sine qua non* его существования — по крайней мере в принципе — состоит в том, что ответ на вопрос, касающийся скрытой вещи, появился в полной независимости от ясного, трезвого рассуждения и сознательной воли нормального человека» (Мошынський, 1967, с. 365). Магия предполагает нереальность действия, которое, таким образом, осуществляется в противоположность обычному физическому воздействию на объект нефизическими, а, следовательно, сверхъестественными силами, — даже если магические действия имитируют обычные, естественные.

Впрочем, здесь, пожалуй, нет столь уж неразрешимой загадки. Разделение жизни на мирскую и сакральную сферу древне, и оно предполагает понимание символического характера вещей и действий в сакральной сфере, сфере «как если бы». Нередко люди архаичной культуры относятся к культовым предметам вполне равнодушно в обычное время, вне обряда: «Значение имеет не сам предмет, а та имманентная сила, которую приписывают этому предмету во время совершения обрядов» (Дэвидсон, 1975, с. 59). В магическом действии и в гадании предмет, которому приписывается сакральный смысл, должен стать знаком, символом, а, следовательно, его связи со скрытой сущностью-силой должны быть максимально лишены обычного человеческого смысла, быть случайными по отношению к естественному и человеческому порядку.

Сакральные действия предполагают определенное понимание случая.

Судить о форме соединения случайного и необходимого в мировоззрении древних славян чрезвычайно трудно. Единственным свидетельством здесь является замечание Прокопия, что славяне не знают предначертания и не

придают ему никакого значения, но обещают богам жертву, если выживут в бою, и выполняют свои обещания (о дискуссии по этому поводу см.: Ловмянский, 1979, с. 92). Прокопий, — христианин, но воспринявший греческую культуру, и уже употребление им античного термина говорит о том, что сопоставлял он славянские представления с древнегреческими. Это и может быть косвенным средством поставить языческие славянские представления о судьбе в какой-то ряд.

Современная этнография застала культуры, в которых не было различия случая и судьбы. Представитель такой культуры не знает о естественной смерти, каждая смерть кажется ему результатом колдовства, и он путем гадания определяет врага, пославшего смерть, и мстит ему по законам кровной мести. Отделение насильственной и естественной смерти — первый шаг в формировании понятий о случайном и естественном, необходимом. Конечно, такой шаг славянами был сделан давно. Правда, в «Изборнике Святослава» упоминание о вере в «род и случай», т. е. судьбу и случай, идет в одном ряду, но все же эти понятия разделены. Ворожение, вообще говоря, относится к судьбе, опираясь на случай, — случайное расположение бобов, случайные движения сита или решета и т. д. Магия воздействует на «долю» в пределах того, где эта «доля» может быть изменена, т. е. не установлена жесткими предписаниями, подвержена изменениям и, таким образом, допускает случайные отклонения.

В древнегреческой мифологии есть представления, удивительно похожие на славянские. Есть представление о внутреннем миропорядке на уровне богов — *ди́кс*, собственное, как мы видели, и славянству. Слово *ди́кс* по смыслу близко к славянскому «судьба» ('суд', 'приговор', 'решение'). В отношении к людям этот внутренний порядок выступает как чуждая сила — *ана́кс*, что близко славянскому *срешта*, *сърѣща*, серб. *сређа* ('ворожба', 'гадание', 'предопределение'), а удел каждого в этом мире судьбы у греков символизирует *μοῖρα*. С другой стороны, каждому судьба оборачивается слепым случаем — *τύχη*. Б. А. Рыбаков отмечает близость сербских фольклорных представлений о *срече* и *несрече* к образу *мойр*, но несомненно, что типологически к *мойрам* близки и *рожаницы*.

К функциям славянских *мойр* относятся «доля», «удел», «участь», «счастье», «удача» — синонимы, восходящие к слову 'делить', в то время как *τύχη* может быть постав-

лено в соответствие «жребий», «кош» (см.: Рыбаков, 1981, с. 382—385; Гайдено, 1969, с. 90—92). «Образ судьбы, обнаруживаемый в мифах греков, соответствует представлению о предзаданном мировом порядке, который реализуется в существовании мира. Вечность характеризует этот порядок, время же — черта существующего мира, необходимо возникающая в осуществлении судьбы. Характер представления о времени определяется способом реализации судьбы» (Гайдено, 1969, с. 93).

В. П. Гайдено показывает, что судьба древнегреческой мифологии выступает прообразом вечности, черты которой напоминают «островное время» героических былин. Но здесь-то и сказывается существенное различие между славянским и древнегреческим мировоззрением. Судьба в образе вневременного миропорядка у греков выступает как абсолютно внечеловеческая сила, изменить которую невозможно. Герои греческих мифов и греческой литературы потому и герои, что мужественно встречают предназначение. Славянин же перед боем еще стремится заключить с богами сделку, чтобы изменить судьбу. В славянском мировоззрении судьба не противопоставлена личности как непреложный абсолют. Это и понятно в свете того, что говорилось об активном соучастии человека в мировом цикле, как это представлялось древним славянам.

Смысл жизни индивида в архаическом родовом обществе определяется традиционными формами его принадлежности социальному целому. Такова реальность. Но вряд ли славянин мог спрашивать себя, в чем смысл его жизни. Скажем, посвящение своей жизни богу, принимающее многообразные формы в христианстве, но знакомое и ранним религиям (жрицы определенных храмов на Ближнем Востоке, римские весталки), предполагает такую степень отчужденности человека от противостоящей ему «судьбы», когда жизнь его может рассматриваться как «орудие бога» и получать смысл от сверхъестественных сил подобно тому, как предметы получают смысл в руках человека, включаясь в культуру. Языческое славянское мировоззрение не знало, надо полагать, такого противопоставления человека природным и социальным силам.

КРИЗИС ЯЗЫЧЕСТВА



На протяжении IX—X вв. у подавляющего большинства славянских народов было введено христианство. Христианизация везде следовала за возникновением славянских государственных образований. Поморские и полабские славяне, остававшиеся еще на уровне племенных княжеств, долго сопротивлялись христианским миссионерам. История знала и неудачные попытки миссионеров внедрить христианство через отдельных князей, но там, где инициатива принадлежала государственной власти, князю, опирающемуся на одобрение знати, христианизация проходила бесповоротно.

Роль государственного насилия в христианизации славян настолько очевидна, что сложилось стойкое мнение о решающем значении этого фактора. Что у складывающейся государственной верхушки, у правящих классов была своя заинтересованность в новой религии — тоже бесспорно. Неужели же в таком грандиозном духовном перевороте, как смена веры отцов чужой верой, достаточно было циничных политических расчетов верхушки и пары сот вооруженных дружинников, чтобы город за городом согнать всех в реки и окрестить, а дальше — дело настойчивости, повторения и привычки?

Дошедшие до нас отголоски споров христианских миссионеров с их языческими оппонентами позволяют, впрочем, судить, что ссылка на силу для христианских проповедников была не только политическим, но и идеологическим аргументом. Епископ Бернارد, пытавшийся прельстить пыжичан мнимым демократизмом христианской церкви, был высмеян ими как оборванец и предупредил следующего миссионера, Оттона, что надо поражать славян богатством и силой людей христианского бога. Ссылки Оттона на мощь христианской империи как будто подействовали. Но, признав, что христианский бог иногда сильнее их, славяне сделали неожиданный вывод: следует поставить рядом два алтаря — христианский и языческий (см.: Ловмянский, 1979, с. 275).

Эти два алтаря незримо соседствовали на протяжении всей истории Киевской Руси. Языческие обряды жили и позже, приспособились к православию, в значительно меньшей мере — к католицизму. Крестьяне путали христианских святых со своими старыми богами, библейские сю-

жеты — с языческими мифами. И все же власть языческого мировоззрения была бесповоротно подорвана. Быть может, и легкость перехода к новой вере в какой-то мере объяснима обнаружившейся в новой социальной обстановке идейной несостоятельностью язычества. Существование своих богов наряду с влиятельными чужими богами — явление, обычное для истории языческих религий. Возможно, введение христианства так и воспринималось славянами IX в. Но идейное различие между старой и новой религией было столь значительно, что следует прислушаться к мысли В. И. Шинкарука о наличии каких-то предпосылок в массовом сознании для совершившегося духовного переворота.

Можно сразу сказать, что социально-экономической предпосылкой такого переворота должен был стать кризис родового уклада.

Но что именно в созревании новых общественных форм так сильно действовало на мирозерцание славянина, так подрывало фундаментальные устои векового способа видения мира?

Попытаемся фрагментарно очертить мировоззренческое значение тех социальных обстоятельств, которые установлены историками Киевской Руси.

До большого города добраться тогда из маленькой деревеньки было очень непросто. Дорог почти не было, да и непроходимые леса даже в южной, лесостепной Руси не были редкостью. Реки оставались самым надежным средством сообщения. Небольшие поселения тянулись вдоль Горыни, Случи, Тетерева, Сожи и других рек Восточно-Европейской равнины.

Исследователи пытались найти признаки крушения родового уклада именно здесь, под крышами деревенских домишек, в хозяйственном быту земледельца. Считалось, что старинный деревенский «мир» (такое сообщество в Русской правде называлось «вервь», но вскоре термин этот вышел из употребления на Руси) стал не родовой, а территориальной общиной, с независимыми малыми семьями, что по-новому обернуло все отношения, разрушило традиции. Но вот внимательно были проанализированы известные и ранее материалы по хорватской верви, служившие подспорьем для реконструкции «общины» на Руси, — и оказалось, что полицкая вервь представляла собой коллектив, связанный кровнородственными узами. Вероятнее всего, земледельцы расселялись большесемейными коллективами, объединенными общностью происхождения от одного предка (патронимия),

и с этим связанным кровнородственными узами коллективом и имела дело княжеская власть.

Какой смысл вкладывали тогда люди в слово «мой»? Когда индеец племени дакота говорит «мой ребенок», это звучит как 'ребенок, который идентичен мне', 'ребенок, которым я являюсь'. Правда, таков строй их языка. Но вспомним нганасанское «нилу» — 'жизненную силу'. Не является ли переход моей жизненной силы на предмет, который я сделал, которым часто пользуюсь и даже на который часто смотрю, таким же отождествлением меня с этим предметом? Лучше сказать, компромиссом моей жизненной силы с силой-сущностью предмета, в результате которого предмет становится в чем-то тождественным мне и неотделимым от меня?

Некоторые данные можно истолковать как свидетельства наличия у наших предков еще долго после христианизации края именно таких архаичных представлений, органически связанных с язычеством.

Мы слишком рационалистично представляем себе мотивировку древними сопровождения покойника в могилу богатым инвентарем. Иногда такой рационализм ставит в тупик. Так, тюрки клали в могилы иногда вещи, иногда их уменьшенные модели. Но вот модели железного тесла в могилу никогда не клали. Казалось бы, естественно: тесло, конечно, «на том свете» нужно, но нужнее оно здесь, железо дорого, а модель сделать трудно (см.: Дьяконова, 1978). Но те же тувинцы клали в захоронение огнестрельное оружие, вещь куда более дорогую и необходимую, чем тесло.

Если учесть представления о «силе-сущности» человека и вещи, то правильное в целом описание обряда захоронения с инвентарем, сопровождающим человека «на тот свет», получит поправки: есть вещи, которые нельзя не отправлять с человеком «туда», потому что их «сила» принадлежит покойнику, потому что его «сила» прочно осталась в этих вещах.

В курганных захоронениях славян представлен разнообразный инвентарь; в вятичских курганах XIII (!) в. находят даже литейные формы из известняка. Особенно следует подчеркнуть общую для многих славян сакрализацию оружия. Мечи, копья, щиты, шеломы — постоянные спутники захоронений воинов, а были эти вещи очень дефицитны. В христианское время меч князя, причисленного к святым, стал предметом культа (История культуры Древней Руси, с. 428—429). О том, что оружию приписывалась своя особая сила, свидетельствуют клятвы

оружием, отмеченные в летописных материалах и оставившие реликты у всех славян. Между прочим, клялись и топором; чешское *sekerou hazeti* 'клясться' соответствует обряду очистительного перебрасывания топора через скотину в святочных обрядах, приуроченных к празднику Велеса (см.: Афанасьев, 1, 1865, с. 273; Рыбаков, 1981, с. 428—429).

Клялись и землей: вырезался дерн, ответчик на суде клал его себе на голову и обходил межу — предполагалось, что, если он соврал, мать сыра-земля поглотит его (см.: Афанасьев, 1865, 1, с. 147). Что земля имела в представлении славян-язычников особую силу, говорить не приходится.

Надо полагать, наследственное право семьи на обрабатываемый несколькими ее поколениями участок идеологически основывалось на том же представлении о переходе человеческой силы-сущности на землю.

Конечно, такое языческое представление о собственности неопределенно: трудно точно сказать, какие вещи содержат опредмеченную человеческую сущность, какие — нет. Юридический принцип римлян, требовавший для собственности полной власти над вещью, т. е. права пользоваться ею, ее плодами и права уничтожить ее, определеннее. Но наивное осознание «опредмечивания» человека в вещах понятнее, чем юридическая иллюзия власти над вещами, — ведь реально никто своих вещей, как правило, не уничтожает, а «право исключительного пользования» знает и медведь, царапающий когтями знаки на деревьях «своего» леса.

...Да, трудно сейчас судить, какие изменения в укладе сельского «мира» произошли за время христианизации Руси. Можно только сказать, что люди городские, служившие князьям, землю уже покупали к концу этого периода. Но не глухомань была источником социальных сдвигов, и не из деревни ехали в город — это город добирался до деревни. Центром общественного развития стал город. Киевская Русь создала городскую цивилизацию, а по численности населения Киев уступал в Европе — кроме византийских городов, — кажется, только Парижу.

Тогда город должен был казаться воплощением идеала земной человеческой обители, воспетой ритуальными святочными песнями: «навкруги твого двора тай залізниї тина, посеред твого двора золотий стовп стоїть, а на тім стовпі сидить птиця орел». Место языческого «золотого столба», жертвенного столба золотой, огненной при-

роды, символизировавшего мировое дерево, из которого разворачивается мир человека, заняла церковь. Но воспевание сооружения церкви в колядках (чаще всего святым Николаем) так отчетливо выделяет в этом действе все элементы упорядочения мира (четыре стороны света, три уровня мироздания, солярную их символику), что связь сооружения церкви и сооружения города в целом с космическим актом творения трудно не заметить. Страсть князей к градостроительству и строительству церковей объясняется не только экономическими расчетами, христианским рвением либо тщеславием, но, вероятно, и языческой в своей основе потребностью в самоутверждении посредством воспроизведения космического акта созидания.

Город сохранил родовой институт — совет старейшин, вече, право участия в котором подвергалось лишь одному ограничению: судя по тому, что киевляне говорили князю Изяславу: «а на Ольговичей пойдем и с детьми», в вече принимали участие отцы больших семей (Сергеевич, 1890, с. 136).

Город основывал другие города, именовавшиеся «пригородами», — так, Псков был «пригородом» Новгорода. Города бывали, как люди и роды, «старшие» и «младшие», и «матерью городов русских» Киев считался отнюдь не в литературно-метафорическом смысле. Это было осмысление взаимоотношений городов по образцу архаичных межчеловеческих отношений.

Город был окружен поясом оборонительных сооружений. В языческом сознании пояс был не только деталью одежды, но и магическим кругом, охранявшим человека. Он был знаком социального отличия — «отърѣшити пояса» значило 'лишить сана, воинского звания', этим словом называли и часть церковных стен, и небесный круг (Лукина, 1975, с. 242). Эталоном длины при строительстве Киево-Печерского Успенского собора вопреки церковной практике служил золотой пояс варяга-дружинника Шимона — возможно, потому митрополит Иоанн тянул с освящением собора двенадцать лет (Мурьямов, 1973).

Город делился на «верхний мир», княжеский детинец, где жили «старшие», «большие», «лучшие» люди, и «нижний мир» — Подол. Летописец — монах, непримиримый враг язычества, — восстанавливает легенду об основании Киева братьями Кием, Щеком и Хоривом и сестрой их Лыбедью, опровергает попытки низвести Кия до простого перевозчика. Правда, он старается оставить в легенде

только светское содержание, хотя уже известно, что историческая действительность, какова бы она ни была, мифологизирована легендой о Кие в духе языческой космогонии. Но полностью порвать с языческим представлением о городе как модели Вселенной славянское средневековье не могло.

Но по существу своему город не был и не мог быть социальным организмом, продолжавшим родовые традиции. Как показали исследования антропологов, несмотря на пестроту населения, основную массу горожан составляли выходцы из окрестных местностей, и город сохранял прочное этническое единство с окружающей средой (Алексеева, 1973). Но традиционных уз родового уклада город уже не мог знать. Городской быт так резко отличался от сельского, что горожане отличались от сельских жителей и внешним видом — они были крупнее, долгие росли (Алексеева, 1973, с. 131). «Воздух свободы», которым дышало население городов Европы, производил пока не объясненное действие даже на физический тип человека. Купцы свои и чужие, кожемяки, гончары, ювелиры, оружейники и прочие ремесленники (а видов ремесла было чрезвычайно много — в Новгороде XVI в. только специалисты по плетению кожаных сумок делились на кошельников, калитников, сумочников, мошенников — от слова «мошна»), княжеские люди различного ранга, вероятно, люди без определенных занятий и городские земледельцы (а возделываемых земель в каждом городе тогда было много) — весь этот разнообразный люд связывали уже новые общественные отношения, в том числе и такие, которые складывались на основе рынка.

С этим городом князь заключал ряд, договор-порядок. Над ним он имел какую-то власть, и с ним он должен был считаться. Соотношение реальных сил, стоявших за князем, городом и глухими разбросанными, но экономически самостоятельными и долго еще спаянными традиционными узами земледельческими общинами, определяло характер истории нашего средневековья.

Какая реальная сила была у князя? Прежде всего, военная сила — дружина. По вопросу о том, каковы были различия в вооружении, доступном простолюдинам и княжеским дружинникам, среди историков существуют большие разногласия. Оставляя в стороне малоубедительные свидетельства и основанные на предвзятых концепциях истолкования, можно считать установленным фактом, что для крупных военных мероприятий княжеской дружины не хватало, в походах принимало участие все мужское на-

селение, способное носить оружие, и никаких ограничений на право ношения оружия Русь не знала. Более того, в пору, когда как будто должно быть «разоружение» народа, развивается массовое производство дешевых видов оружия на продажу. Оружие носили все свободные, и даже «робичичю», сыну, прижитому свободным от рабыни, полагалось из своего скудного наследства взять коня и доспехи (Фроянов, 1980, с. 196).

Однако не следует понимать слишком буквально летописные данные о том, что славяне послали в дань хазарам от каждого «дыма» по мечу. Только в 60-х годах специалисты научились находить клейма мастеров на мечах и обнаружили, что значительная часть найденных у нас мечей изготовлена мастерами каролингской империи (при том, что экспорт оружия императоры категорически запрещали). Обнаружены были и мечи с клеймами русских мастеров — на варяжском по форме мече инкрустирована надпись «коваль Людота» (или «Людоша»). Как бы там ни было, несомненно, что в распоряжении князя и дружины было самое хорошее оружие и доспехи. О том, что князь снабжал оружием и конями массовое ополчение, говорит известная запись Повести временных лет под 1068 г.: «Се Половци росулися по земли, — говорят киевляне князю Изяславу, — да вдаи, княже, оружье и кони, и еще бьемся с ними» (ПСРЛ, 2, с. 160). Но главное, по-видимому, заключалось в силе организации. Если дело доходило до столкновения, против князя поднималась масса вооруженных горожан. Но на стороне города была лишь стихия возмущения, на стороне князя — постоянно организованная военная сила.

За князем была экономическая сила крупного земельного собственника. Однако это — явление позднее, не исходный, а конечный пункт развития.

Римский образ собственности может быть понят, если все перевернуть: «власть над вещью» есть юридическая иллюзия, за которой стоит не отношение человека к вещи, а отношение человека к человеку. И эта юридическая иллюзия взята из человеческого общежития: образцом для нее послужила отцовская власть в семье. В Риме эта власть была столь велика, что еще в классическом римском праве убийство домовладыкой сына или дочери не считалось преступлением. Отсюда и взята норма «право уничтожить вещь».

Но право на жизнь собственных детей еще не означает, что отец являлся их собственником в экономическом смысле слова. «Мое» как собственность имеет место

только тогда, когда есть «твое» как собственность, когда «твое» по закрепленным обществом нормам может от тебя быть отчуждено и превратиться в «мое». Короче говоря, если бы отец торговал своими детьми, он был бы их собственником. Наряду с торговым обменом патриархальное общество знало и другие формы приобретения — военная добыча, дарение, наследование. Но разница между пользованием, владением, собственностью еще не существует для архаичного сознания.

К. Маркс показал, что отношения человека к вещам, отношения между вещами — это лишь внешняя форма, в которую облакаются отношения между людьми в процессе производства и вне его. Производственные отношения — это не отношения человека к некоторым предметам, орудиям и средствам производства, а отношения между людьми через эти предметы. Поэтому, сколько бы мы ни изучали отношения отца семейства к детям или материальным вещам, семье принадлежащим, мы не раскроем тайны общественной структуры, пока не увидим за ними отношения между людьми. Существовали ли в эпоху Руси отношения между людьми через землю — вот в чем вопрос. И ответ на него может быть вполне определенным: в эту эпоху подобного рода отношения только складываются.

Отец — глава как большой, так и малой семьи — имеет в той или иной степени право распоряжаться тем, чем семья владеет, в условиях развитых отношений собственности — тем, что семья имеет собственного. Но право распоряжения от имени семьи не означает собственности домовладыки, а не его жены и детей на скот или инвентарь — в качестве собственника он противостоит не им, не членам своей семьи, а другим семейным коллективам. Не является он, как правило, и собственником членов семьи: лишь в случаях продажи детей в рабство можно говорить о собственности. Право на жизнь — проявление той архаичной идеи подчинения силы объекта силой-сущностью человека, которая бытует гораздо раньше появления отношений собственности.

Здесь, возможно, находится разгадка еще одного невыясненного обстоятельства.

Внимание исследователей давно привлекает факт, что словом «отрок» в славянских языках называют как ребенка, так и раба. Согласно М. Фасмеру (Фасмер, 3, с. 173), «отрок» — это 'не имеющий права говорить'. Применительно к рабу это объяснялось как следствие того, что раб, обычно военнопленный-чужеземец, не умел говорить

по-славянски (был как бы «немцем»). Но тогда неясно, почему же «немцем», да еще не имеющим права говорить, был собственный сын.

Между тем совпадение имени раба и ребенка — явление, встречающееся во многих языках на разных концах земли. И сходство правового положения сына и раба до некоторых пределов — факт. В Риме сын имел право на собственный пекулий (свое имущество) на тех же, по сути, основаниях, что и раб. Конечно, сын не отождествлялся с рабом. В тюркском эпосе «Кобланды-батыр» говорится:

Празнество и свадебный пир не одно и то же,
Коза и овца не одно и то же,
Шайтан и джинн не одно и то же,
Жена и наложница-раба не одно и то же,
Родной сын и кул-раб не одно и то же.

И все же разница между сыном и кулом (рабом) оказывается порядка разницы между шайтаном и джином. Отношение «отец — сын» давало лишь традиционную схему, образ власти хозяина над рабом. Какова была эта реальная власть — не раскрывает отношение хозяина к рабу в изоляции от всей совокупности общественных отношений, хотя бы хозяин имел право на жизнь раба (мы знаем, что не во всех рабовладельческих обществах рабов можно было безнаказанно убивать). Общество, в котором раб — главная производительная сила и предмет торговли, прокладывает резкую границу между рабством и другими видами подчинения, в том числе отцовской власти. Сын, обладавший пекулием, был человеком, раб — скотом.

Вернемся к князю.

Слово «князь» — готского происхождения и означало у германцев старейшину рода (Фасмер, 2, с. 266). Но традиции этого института общи у всех индоевропейских народов, к тому же социальная организация в родовом обществе была сложнее и разнообразнее, чем это казалось лет сто назад. Верховная власть в древней индоевропейской общности принадлежала не старейшинам рода — *kun-ing-az, а царю-магу, функцией которого было отделение внутреннего от внешнего, священного от мирского, в частности путем возведения священного городища. В окружение такого царя-мага входили и коллеги жрецов, и родовые старейшины *kun-ing-az. Предшественники готских кунингов, славянских князей в глубокой древно-

сти функционировали не просто на родоплеменном уровне как патриархи рода — они действовали на сверхродовом уровне, вероятно, как военные вожди. С тех пор до I тыс. н. э. общество претерпело сложную и скрытую от наших глаз эволюцию, но в эпоху Руси князь тем более не был простым воплощением идеи отцовства. Подобно царю-магу он был ответствен за порядок, ряд в земле. Эту функцию он мог выполнять постольку, поскольку был удачливым организатором военных предприятий.

Хотелось бы нагляднее представить себе княжьи хоромы, гридницу, двор, все его жилые и хозяйственные постройки, быт княжеского двора. Былины вводят нас в княжеский быт всегда через пир — пиром князя с дружиной начинается и кончается встреча героев с князем. И битву автор «Слова о полку Игореве» воспринимает как кровавый пир. Это застолье — отнюдь не проявление княжеской неводержанности в еде и напитках, как и не свидетельствовало о христианской душевной доброте княжеское «нищелюбие»: перед нами пережиток глубочайшей старины, времени, когда князя и дружину кормили по стране как гостя и в свою очередь князь должен был дарить людям свои богатства как символ наделения своих людей принадлежащей ему «удачей», «счастьем» (см.: Фроянов, 1980; Горемыкина, 1975).

Что такое «богатство»? В древней Индии bhāgas — 'благосостояние', 'счастье'. Такой же смысл, вероятно, имело славянское събожье — 'изобилие', 'достаток средств существования'. Затем, как и близкое слово «обилье» в земле Новгородской, оно стало обозначать более прозаическую вещь — 'зерно', 'хлеб' (на территории России ему соответствовало слово «жито» в значении 'зерно', 'хлеб') (см.: Филин, 1972, с. 551—553). Богатство князя — это и одежды и деньги (корзна, куны — «Святополк же окаянный нача княжити Кыеве созвав люди нача даяти овем корзна, а другим кунами» — ПСРЛ, 1, 1377, 48, 1015). И золотые кубки, и серебро, и кони, и мед, и воск, и меха. Увидев княжеские сокровища, немецкие послы заметили: «се ни во что же есть, се бо лежить мертво» (ПСРЛ, 2, стлб. 710).

Европа уже дальше ушла от языческого понимания богатства как прежде всего престижного явления. Тем более непонятен был бы немцам призыв Даниила Заточника к князю: «Яко же бо неводъ не удержитъ воды, точию едины рыбы, тако и ты, княже, не въздержи злата, ни сребра, но раздавай людем» (Моление..., с. 392). Это могли понять варяжские дружинники, у которых господ-

ствовало точно такое же престижное понимание богатства (см.: Гуревич, 1970). Богатство дает почитание и друзей: «Зане, господине, богат муж везде знаем есть и на чюжен странъ друзи держить; а убог во своей ненавидим ходить. Богат возглаголеть — вси молчат и вознесет слово его до облакъ; а убогии возглаголеть — вси на нь кликнуть. Их же ризы светлы, тех речь честна» (т. е. чьи одежды богаты, тех и речь и чтима) (Моление..., с. 390).

Но главное богатство князя — не золото, не «брашны» и «пития». «Паволока бо испестрена многими шолки и красно лице являет; тако и ты, княже, многими людми честен и славен по всем странам» (Там же, с. 392).

В переводе Д. С. Лихачева это место звучит так: «множеством своей челяди честен и славен во всех странах являешься» (Там же, с. 393). По-видимому, это требует уточнения. «Челядь» в те времена значило то же, что римское *familia*. Как «челядь», так и «семья» означали и домочадцев, и рабов (см.: Срезневский, 3, с. 893). На Руси *paterfamilias* — домовладыка, как и в Риме, имел право на жизнь своего челядина — как своего ребенка, так и холопа. Продажа своих детей в рабство в голодные годы, особенно в северо-западных областях, была массовым явлением, продавали детей и матери-одиночки (см.: Романов, 1966, с. 187). Цена челядина была 5 гривен и выше — до 12 (Романов, 1940, с. 90; Зимин, 1973, с. 65), в то время как вол стоил в среднем 2 гривны, корова — в среднем около полуторы. Иными словами, рабы были очень дороги (Струмилин, 1966, с. 32).

Челядь не только князя, но и наиболее знатных его дружинников исчислялась сотнями человек. Но ко двору князя принадлежали и люди, продававшие себя во временное рабство на условиях самозаклада, и молодежь без определенных занятий, приходившая к нему жить и служить, — на этих людей не распространялось право продажи в рабство или право на жизнь, хоть они и не были свободными.

Наконец, к людям князя, видимо, причислялась и высшая прослойка дружины, «лучшие мужи», имевшие самостоятельную челядь и право смены хозяина-домовладыки. В числе дружины в IX—XI вв. были и скандинавы, преимущественно шведы, и тюрки, и аланы.

Статус шведских дружинников нам хорошо известен. Основной фигурой в отряде викингов был дренг, статус которого поясняет Снорри Стурлусон в «Младшей Эдде» следующим образом: «*Drengir* зовутся лишенные надела юноши, добывающие богатство или славу... *Drengir* зовут

и тех, кто служит могущественным людям либо бондам (хозяевам. — М. П.), Drengir зовутся люди отважные и пробивающие себе дорогу» (цит. по: Мельникова, 1977, с. 187). Попадая в дом к конунгу или хавдингу, дренг становился как бы его домочадцем: слово *grid* — 'дом, постоянное место жительства, где человек находится на службе, дружина' — охватывало военного вождя и его людей и в значении 'дружина' («гридь») попало сначала в Новгород, а потом на юг (Мельникова, 1977, с. 195). Княжеские «люди», таким образом, находились от князя в разной степени зависимости, хотя всегда это «покровительство» осмысливалось по образцам полной или частичной родительской власти.

...Русь была краем с институтом рабовладения, которое лишь у древних славян было патриархальным, а в период сложения государственности уже породило активную работорговлю. Не случайно автор «Слова о полку Игореве» сожалеет по поводу отсутствия на юге суздальского князя Всеволода: «была бы чага по ногате, а кошей по резане», т. е. цена на раба упала бы раз в 250, на рабыню — в 120 против обычного (Романов, 1966, с. 39). Широкое развитие различных форм самопродажи, строго отличавшейся от полного рабства («обельного холопства»), может породить впечатление расцвета рабовладельческих отношений.

Однако дело обстоит как раз наоборот. Полный расцвет рабовладельческих отношений предполагает превращение статуса раба в статус рабочего скота, а это как раз исключает возможность обращения в рабство этнически «своих». Реформы Солона в Греции запретили самозаклад, а в Риме за содеянное преступление законы XII таблиц обязывали продавать латина в рабство „*trans tiberim*“, обязательно в чужой край.

Невольно вспоминается эпизод, описанный путешественником Ливингстоном. Он описывает разговор с человеком, совершившим самозаклад за три отреза ткани: «...он был совершенно уверен, что совершил выгодную сделку, продав себя, так как, если бы ему случилось заболеть, его хозяин должен был бы его содержать» (Ливингстон, 1958, с. 30). Такое равнодушие к личной свободе возможно именно при неразвитом институте рабовладения, когда работа за плату по найму (а на Руси уже во времена Ярослава наемный труд применялся широко; см.: Струмилин, 1966, с. 24—25) и подчинение отцовской власти не слишком отличались по социальному статусу от положения частичного холопа.

Перед Русью был путь не превращения княжеской усадьбы в рабовладельческую латифундию, а образования феодальной усадьбы, основанной на полуневольном труде закрепощенных крестьян.

Но вернемся к княжескому двору с его пирами, гридью, старшими мужами и «младшей дружиной».

В 1967—1971 гг. между Ю. М. Лотманом и А. А. Зиминим состоялась дискуссия по поводу оппозиции «честь — слава» в литературных памятниках Киевской Руси (см.: Лотман, 1967; Зимин, 1971; Лотман, 1971). Ю. М. Лотман, опираясь на формулу «Слова» «ища себе чести, а князю — славы», убедительно показал различие между этими понятиями: слава принадлежит старшему, ее не передают, не берут, не воздают, ее можно символизировать только словесным знаком, пением, голосом. Это — духовная субстанция, в то время как честь дают и берут: честь — не только почет, но и даваемая старшим младшему радость, в том числе «радость» материальная — плата за службу. А. А. Зимин столь же убедительно показал множество случаев, когда в древнерусских текстах князю и дружине принадлежат и слава и честь. Ю. М. Лотман, не отрицая двуединства формулы «честь и слава», с привлечением материала по анализу западноевропейской феодальной идеологии не менее убедительно показал четкую иерархию «власть — слава — честь».

Представляется, что в споре этом в принципе прав Ю. М. Лотман, недостаточность его аргументации связана с обстоятельством, существенно отличающим древнерусские феодальные отношения от западноевропейских — неразвитостью вассальных отношений на Руси, обстоятельно проанализированных И. Я. Фрояновым (1980). В доордынский период еще не сложилась та строгая и точная система вассалитета, которая отличает феодализм западноевропейский, а следовательно, нередки и нечеткости и путаница в символике и формулах.

Здесь мы прикасаемся к самому узлу социальных противоречий, к источнику драматизма политических событий и частной жизни людей этой эпохи.

С точки зрения исследователей, привычных к нормам развитой и давней государственности, Киевская Русь была странным политическим образованием: отсутствовали общегосударственные ведомства, неизвестны вообще случаи, чтобы князья, выступавшие вместе в союзе, когда-либо действовали под единым командованием.

Церковь действовала иначе. В ее ведении были главным образом вопросы морали и семейной жизни. Но

церковный суд поступал так, как и византийское государство: церковь наказывала, применяла непривычные для славянства меры — вплоть до пыток и членовредительства.

Княжеский суд, собственно, не карал от имени князя или государства. Князь выступал чем-то вроде гаранта выполнения норм, как освященных традицией, так и сложившихся в новой обстановке, — ему лишь полагалась плата за эту роль, «урок». Убили кого-то — можно было разрешать конфликт по-старинному, путем кровной мести, можно было откупиться вирой, но счеты сводили между собой конфликтующие стороны, а княжеский суд брал с виновного дополнительный штраф. Отвечали по-прежнему друг перед другом, а не перед лицом государства. Государство в лице князя и его суда должно было лишь рассудить.

Наличие княжеской вооруженной силы гарантировало соблюдение права, хотя сам по себе суд, в особенности если судил не князь, а его люди, заинтересован был только в сдирании пошлин да платежей. Содержание норм уже соответствовало новым общественным отношениям, но в осуществлении их общество пользовалось архаичными формами.

Города, центры традиционных «племенных» территорий, различались по «старшинству», имели вечевой уклад, действовавший так, как если бы вече было советом старейшин рода — племени. «Думать» в этой ситуации полагалось не князю, а «смысленным» людям — либо «старцам градским», либо «старшей дружине». Князь всегда сравнивается с головой, но любопытно, что думает он, согласно многим текстам, сердцем. Головой же его делает его собственный совет; князь мыслит, как море топит корабль или огонь раскаляет железо, но на самом деле не море, а ветры топят корабль, не огонь, а кузнечные меха раскаляют железо: «То не море топить корабль, но вѣтри; не огонь творит ражежение железу, но надымание мѣшное; тако же и знязь не сам впадает в вещь (т. е. ошибку), но думци вводятъ» (Моление..., с. 394).

Однако и старшинство городов было реальным делом социально-экономического развития, и соотношение князя и города зависело от реального веса каждой стороны. По старинке вече как коллективный орган принимало решение только единогласно, так что достаточно было влиятельным людям привести на вече зависимых от них отцов семей, «смердов боярских», и перекричать осталь-

ных, чтобы меньшинство умолкло. Никакого формального порядка в созыве вече не было.

Князь должен был действовать в единении с городом, но это не означало, что даже по решающим вопросам мира и войны он обязан был созывать представительный орган. Сила города сказывалась главным образом тогда, когда, не вытерпев, он выдвигал князю свои требования, но, бывало, и князь с помощью союзников усмирлял непокорный город.

Относительное старшинство князей было бесспорным лишь в том случае, если речь шла об отце и сыновьях. В других случаях, когда родственные отношения были более отдаленными, к «старшему» князю обращались «отец», но все зависело от реального соотношения сил. В сознании Руси, князь должен был обладать некоей силой-счастьем, неудачливый военный предводитель терял эту силу и был городу обузой. Аналогичные представления у скандинавов показал А. Я. Гуревич (1970), подобную полумистическую силу «хшаса» приписывали военным вождям ираноязычные народы. Видимо, именно этому понятию соответствует славянское «слава». При этом «слава» хранилась не только личностью, но и родом, откуда предпочтение, оказываемое киевлянами Владимировичам, черниговцами — Ольговичам и т. д. Поскольку же сила князя определялась как его относительным старшинством в роду Рюриковичей, так и его реальными воинскими удачами, неизбежной была борьба за более экономически выгодный и социально престижный «стол». Захудалый стол в глухомани — князю мало славы, дружине мало чести. «Не лгал бо ми Ростиславъ князь: лѣпше бы ми смерть, ниже курское княжение; тако же и мужеви: лѣпше смерть, ниже продолженъ животь в нищети» (Моление..., с. 390). (По летописи, говорил о курском княжении не Ростислав, а Андрей Добрый, — видимо, эта фраза стала уже чем-то вроде поговорки.)

Европейский феодализм также идейно основывался на архаичных представлениях о дарении и долге: синьор «дарил» вассалу лен, частично уступая власть над территорией (иммунитет), за что вассал обязан был ему как должник. Эту идеологию пыталась использовать и католическая церковь, внушая, что, чем больше пожертвования в ее пользу, тем большими должниками жертвователям будут святые.

В развитом своем виде эта система порождает строгую иерархию вассалитета, которая в это время на Руси только складывается. Неверно было бы представлять

тогда положение на Руси как непрерывную гражданскую войну: способ, которым приобреталась «слава» и «честь», был динамичным, структура взаимоотношений подвижной, неустойчивой, все сопровождалось частыми военными столкновениями, союзники безудачно «целовали крест», заключая договора, и не считалось зазорным тут же от клятвы отступить, предварительно отрекшись от «крестного целования». Социальная структура слишком явно носила черты «общественного договора», изменявшегося в зависимости от обстоятельств, что делало положение и князя, и его людей сравнительно неустойчивым.

Устойчивость целому придавала, по-видимому, система городской жизни и в сельской глуши — традиционные общинные связи. Надо полагать, И. Я. Фроянов прав, обнаруживая черты сходства общественной организации Руси с полисным укладом.

В исторической перспективе открывались две возможности. Одна из них реализовалась на северо-западе Руси: город мог превратиться в городскую республику, как Новгород, князь — в наемного военного предводителя и полицейского комиссара. Второй путь — путь стабилизации вассальных отношений, определение статуса рода «отеческой» и «служилой» честью, точный учет того, были ли в роду только бояре, или также окольные, или только окольные, или стольники и стряпчие, и распределение должностей исключительно с точки зрения родовой чести: старшим по чести — в «большом» полку, помоложе — в полку «правой руки», далее — «сторожевом» и «передовом», последнее место — в полку «левой руки» и т. п., с такой же тщательностью — место за столом на царском обеде. Через это местничество прошло Московское княжество.

Городская республика имела структуру более гибкую и динамичную, но сила была не за полисом, а за централизованным государством.

А пока в Киевской Руси князья, вместо того чтобы «звонить в прадедную славу», выражаясь по «Слову о полку Игореве», действовали по принципу: «прежнюю славу сами похитим, а нынешнюю меж собой разделим» («Мужаемся сами: преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами подѣлимъ» — «Слово...», с. 380).

Две противоположные тенденции обнаруживаются при этом в общественно-политической жизни страны, и обе опираются на традиционные идейные основания так же, как и на новую социальную реальность.

Не следует думать, что в непрерывной междоусобице князей города были только жертвами. Войны приносили разорение, но удача приносила «честь», трофеев, в числе которого немалую долю занимал «полон», с выгодой продаваемый в рабство либо через невольничий рынок в Праге, либо в Самарканд. Главным потребителем рабов из славянских стран были страны халифата, но и на Руси раб был выгодным товаром. При этом в «полон» попадали не только половцы, но и славяне «враждебных» княжеств.

Пленение своих, продажа их в рабство всегда осуждались в славянском мире, но здесь междоусобицы опирались на старые «племенные» различия, в силу которых кривич не был «своим» для дреговича. Феодальная раздробленность закрепляла устаревшие этнические деления, хотя рамки княжений никогда полностью не совпадали с традиционными «племенными» территориями. (Слово «племя» здесь взято в кавычки, так как эти этнические группы, по традиции именуемые «летописными племенами», были сверхплеменными этническими общностями, некоторые из них и позже сохраняли внутривременное деление.)

С другой стороны, государственное объединение восточных славян сразу создало предпосылки для новой идеологии, идеологии этнического единства. И опиралось это рождающееся самосознание единой русской народности не только на традиционное представление о единстве славянских «языков», но и на столь же традиционное, архаичное представление о «земле».

Если посмотреть на фриз Успенского собора во Владимире, покажется странным и противоестественным ряд колонн сверху, свисающих вниз, как зубья борозды, и не опирающихся на какую-либо поверхность. Но взгляду современника сооружения собора это не казалось странным. Как христианин, так и язычник смотрели на землю сверху вниз, а мы сейчас смотрим на колонны и так, и снизу вверх. Земля осмысливалась через воздействие на нее сверху, человеком, в мифопоэтическом сознании — небом. Потому само слово «земля» означает в текстах летописи не только территорию, но и живущих на ней людей («Посемъ же приде Ярослав Лучьский на Ростиславичи же, со всею Вельньскою землею» — ПСРЛ, 2, с. 110). Земля — как бы территория, в которую прорастает княжеская «волость» (власть). Русь — территория как земля и люди как земля. «Или же ключится украсти Русину от Грек или Гръчину от Руси» — это место из договора

Игоря с греками показывает, что «Русь» обозначает множество. Элемент этого множества — отдельный русин, но термин приложим и к народу в целом, и к земле-территории. Первоначальное понимание собственно Руси как Киевско-Черниговской территории естественно расширилось на Русь в широком смысле, на всю восточную Славю.

Несмотря на известность и понятность выражений типа «с ним вся Вельнская земля», мы все же склонны понимать по-современному выражение, скажем, «откуда Русская земля стала быть». В «Слове о полку Игореве» фраза «О Руская земля! Уже за шеломянем еси!» традиционно переводится «О Русская земля! Уже за холмом ты!», хотя в тексте для 'холм' имеется и прямое его соответствие — «хлѣм». Очевидно, здесь автор имел в виду землю-людей, покрывших головы шеломами.

Сознание этнического единства Руси играло важную роль в преодолении княжеского партикуляризма, хотя в исторических условиях XI—XIII вв. не могло победить центробежные силы.

Несмотря на то что идея единства русского народа, «Русской земли», настоятельно диктовавшаяся социальными условиями, опиралась и на архаические представления, преодоление «племенного» партикуляризма означало также преодоление старых, языческих идеологий. Как показывают археологические материалы, на протяжении X—XIII вв. обряд курганного захоронения у восточных славян еще сохраняет свои особенности у кривичей, вятичей, словен новгородских, радимичей, дреговичей, северян, полян (последние хоронили по-христиански, но еще в курганах), древлян, волынян, причем, как говорилось, некоторые из этих объединений сохраняли племенные отличия в обрядах. (Обзор см.: Алексеева, 1973, с. 19—38.) Значит, сохранялись еще и различия в верованиях, противопоставлявшие «племена» друг другу и питавшие партикуляризм.

В свете сказанного можно оценить и роль православной церкви. Объективная оценка ее требует классового, социального подхода. Церковь была экономически заинтересована в утверждении феодальных общественных отношений; в закреплении крестьян за своими хозяйствами и в ликвидации института рабовладения, так как сама она рабов иметь не могла и нуждалась в иных способах обеспечения себя рабочей силой. Церковь как централизованная организация стремилась к централизации государства, гарантировавшей ей христианизацию края,

отправление культа, поддержание ее усилий по насаждению христианских моральных норм. Такая важнейшая христианская норма, как почитание и подчинение государственной власти, не только была крайне выгодна феодальной верхушке, но нужна была и самой церкви; церковь так же нужна феодальному государству, как феодальное государство — церкви.

Естественно, что в условиях становления и утверждения феодальных отношений в стране христианская церковь играла определенную положительную роль постольку, поскольку прогрессивным было само движение от родоплеменной архаики к развитому феодализму. При этом церковь выражала интересы не народных масс, а феодальной верхушки, что отчетливо проявлялось в случаях антифеодальных массовых движений.

Приведенные выше фрагментарные замечания не могут служить социально-экономической характеристикой общественного строя Киевской Руси. Достаточно выразительную характеристику и общественного уклада, и быта этой эпохи читатель найдет, в частности, в книге известного советского историка Б. А. Романова «Люди и нравы Древней Руси. Историко-бытовые очерки XI—XIII ст.», воссоздающей атмосферу беспокойства и неустойчивости, связанную со сложением феодального строя в древнерусском государстве. Здесь важно отметить связь новых явлений в общественной жизни с теми сдвигами в общественном сознании, которые сделали славянское язычество совершенно несоответствующим новому общественному бытию.

Прежде всего новая действительность по-новому поставила проблему ценности человеческой жизни.

Язычество жестоко. От него неотделимы жертвоприношения, в том числе человеческие. Сведения о человеческих жертвоприношениях относятся даже к периоду Киевской государственности, но в памяти славян того времени еще прочно жили воспоминания, хотя и осуждаемого, но отделенного всего несколькими столетиями времени, когда нормой было ритуальное убийство стариков. Убийство на войне, убийство в ссоре также не были исключением из норм общежития.

Но лишение жизни в языческом сознании никогда не было бессмысленным, а если оно было бессмысленным, то не безнаказанным. Жертва имела смысл. «Только глубочайшее уважение, вера в почти божественную силу убиваемого «старика» побуждали к этому ритуальному действию», — справедливо замечает С. А. Плетнева в предис-

словии к книге Н. Н. Велецкой (см.: Велецкая, 1978, с. 7). Возможно, убийства и кровавые жертвы все меньше нужны архаичному обществу именно тогда, когда меньше нужна опора на традиции, когда жизнь становится подвижнее и легче.

Но как бы там ни было, ритуальное убийство в глазах язычника всегда имеет смысл. Бытовое же убийство влечет своего рода «ответный дар» в виде кровной мести, что поддерживает равновесие в сообществе, как и непрерывный процесс символического дарения и мирского товарообмена.

Кардинальный поворот наступает тогда, когда на смену кровной мести приходит выкуп. Выкуп также коренился в обычаях взаимного дарения. Вяч. Вс. Иванов показал связь слова «продать» с обменом предметами, угощениями и брачными партнерами, т. е. с той «нитью дарения», которая связывала хаос в человеческий «мир», а ритуальный выкуп невесты — с торговой операцией (см.: Иванов, 1975). Новое здесь заключается в том, что «продажа» права на кровную месть совершается здесь как торговая сделка, что предполагает отношения собственности.

Жизнь раба оценивается в соответствии с его рыночной стоимостью, но и жизнь княжья человека оценивается в деньгах, хоть и невероятно дорого (80 гривен). Теперь и отдача невесты замуж приобретает характер торговой сделки, а отношение отцовской власти — характер собственности на детей.

Интересна в связи с этим эволюция смысла слова «продажа», «продать». Славянское **prodati* соответствует древнеиндийскому *pra-da* — 'отдавать, выдавать замуж', ведическому *rágā-dā* — 'кого-либо отдавать за определенную цену' (Иванов, 1975, с. 58). Здесь еще слиты в одно преставление и ритуальный обмен брачными партнерами — важнейшее средство укрепления социальных уз, и мирская торговая операция, осмысливаемая по аналогии с более ранним брачным «выкупом» — ответным даром.

С появлением виры — выкупа за убийство — термин «продажа» связывает выкуп с имуществом виновного следующим образом: «Аще ли есть неимовит, да како может, в только же и продан будет (т. е. пусть будет продано его имущество), яко да и порты, в них же ходит, да и то с него сняти...». Иными словами, если виновный не может заплатить за нанесенную обиду всего, что причитается, идет с молотка весь его скарб вплоть до но-

сильного, лишь бы обиженный был удовлетворен полностью», — замечает цитирующий это место Б. А. Романов (1966, с. 80). «К концу XII в. практика судебных «продаж» создала этому глаголу («продать») совершенно определенную славу — политической меры масштаба стихийного бедствия» (Там же, с. 81).

Каковы были последствия в оценке человеческой жизни введения княжеских «продаж» — штрафов в пользу княжеской казны за уголовные преступления, включая убийство? «Теперь, после реформы Ярославичей, когда штрафы за убийство стали источником государственного дохода, практически выступила презумпция, что всякий может убить, если заплатит, и тот убийца, кого будут в этом «клепать», т. е. обвинять. Пока «оклепанный» не выставит послухов и те не «выведут виру», т. е. не снимут с него обвинения, он — убийца. Над вервью же повисала платежная ответственность в любом случае, когда на ее территории обнаруживались человеческие кости, а тем более труп. Что и это был заурядный случай, видно по тому, что он попал в «Пространную правду» XII в., и с верви снята была обязанность платить «по костех и по мертвечи», «аже имене не ведают, ни знают его» (за найденные на его территории кости или неведомо чей труп). Понадобилось, как видим, много десятилетий, чтобы прекратить эту жестокую практику княжеских судов, открывавшую легкую возможность вымогательства и шантажа. Обратной же стороной этого нововведения в жизни общины явилось то, что теперь отпадала необходимость очистки общинной территории от безвестных трупов и костей, и уже во второй половине XII в. у Кирика имеем правило: «Оже кости мертвых валяются где, то велика человеку тому мзда (подразумевается в той жизни), оже погребут их». Другие побуждения очиститься от костей теперь отпали» (Романов, 1966, с. 86—87).

Княжеский суд ревностно защищал только интересы княжеских людей, и перед лицом любого княжья холопа, тиуна или рядовича даже не смерд, а свободный служилый человек чувствовал себя в опасности. Человек вышел из системы традиционных родовых связей. Теперь он противостоит миру как чуждой силе. Жизнь его оценена, но в определенных ситуациях она не будет стоять ничего, и никому в голову не придет искать, чьи кости валяются на поле. Если раньше о смысле жизни невозможно было спрашивать, ибо она включалась в вечный круговорот взаимодействия родового коллектива с природой, то теперь эквивалент жизни противостоит человеку в виде

«продажной цены», но потеря жизни может быть и вовсе бессмысленной.

Прогресс ли это? Конечно, прогресс. Вернее, такой ценой прогресс в истории достигался. Народы, сохранившие обычай кровной мести, сохранили и гордое достоинство личности, хотя и изматывали себя непрерывными кровными убийствами. Вира — грубая вещь, но она все же — какая-то оценка личности, средство умиротворения сообщества. Княжеские продажи — профанация виры, они защищают формирующееся феодальное сословие, но они все же — путь к государственному правопорядку. Социальный прогресс шел путем, охарактеризованным К. Марксом как отчуждение человека. И когда отчужденная человеческая сущность противостоит индивиду в качестве не зависящей от него его социальной значимости, к тому же выражающейся в кунах и гривнах, старому языческому мироощущению больше нет места, а предпосылки для вопроса о смысле жизни уже созданы.

С этим процессом отчуждения связано и разделение норм бытия на две сферы — моральную и правовую. Первоначальные римские законы, *leges*, не были ни нормами морали, ни нормами права — это были нравы, обычаи, возведенные в закон. Иное дело, когда государство выделяет сферу, где нарушение норм ведет к материально ощущаемому наказанию.

На Руси уже действует два ряда норм — к нарушению одних имеет отношение суд как государственная инстанция, другие княжеских вирников не касаются, они образуют область морали. На последнюю претендовала церковь. Это и область семейного быта, взаимоотношений мужа и жены, воспитания детей, область культа, удовлетворявшего духовные запросы человека, его потребность в миропонимании.

Древнее разделение бытия на сакральную и мирскую сферы постепенно приобретало новые формы, несовместимые с языческими представлениями: сакральное перестало быть особой функцией обычного, мирского, как обычная землянка превращалась колядкой в воплощение космоса. Сфера духовной жизни и сфера материальных отношений поляризуются.

Мирской мир, если так можно выразиться, реально стал отличен от сакрального, освященного традицией, имевшего значение вневременной нормы. Эта норма еще могла жить в моральной сфере, но уже не в мирской, не в материальном общественном битии.

Наконец, жизнь перевернула традиционные языческие

представления о судьбе. Она не оставляла места уверенности в том, что коллективные усилия рода есть часть тех сил, которые движут мировой круговорот. Ощущение индивидуального бессилия перед ходом истории неизмеримо возросло. Нелепо было бы думать, что какие-то жертвы могут коренным образом изменить ход жизни, хотя в период отчаяния движения социальных низов и порождают всплески старых верований с их очистительными жертвоприношениями. Старое языческое представление о зависимости исхода битвы от высшей силы, принадлежащей князю, еще жило в арханческом обычае заменять сражение единоборством вождей, но и этот обычай вместе с его идеологией уходит в небытие. Да и мог ли князь, «подыскивающий» стол, надеяться на исход личной схватки со своим племянником, нужно ли ему было это, если он был «многими людьми славен и честен». В этой обстановке совсем иное значение приобретает упование на сверхъестественную силу, правящую битвой: «Яко же бог повелитъ, тако будетъ: поженеть бо един сто, а от ста двигнется тма» (Моление..., с. 392).

В условиях кризиса языческого мировоззрения, обусловленного вызреванием новых общественных отношений, отношений феодальной эксплуатации, церковь развивает свое идеологическое наступление. Языческому разделению сакрального мира «по вертикали», допускавшему относительное единство духовного и телесного, христианство противопоставляет полное «горизонтальное» разделение духовного и телесного начала. «Славу» оно отдает полностью и целиком богу, на мирские власти падает лишь ее тень — в достаточной мере для того, чтобы паства им повиновалась и чтобы она нуждалась в благословении церкви. Соединение мирского и сакрального происходит, но всегда это — чудо, сверхъестественное единение несовместимого. Отделение духовной субстанции от материальной настолько абсолютно, что возможна идея творения не как упорядочения хаоса, а как создания материального бытия из ничего. Вневременное и вечное, «островное» время остается, хоть история и «распрямляется» во времени, хоть на место циклического времени язычества приходит линейное время христианства с началом и концом бытия. Но теперь это «островное», вечное и вневременное — «спасение», доступное каждому здесь и сейчас, хотя только в духовной, моральной сфере. Круговорота мира через эсхатологический пожар уже нет, но знакомая идея мирового пожара приобретает форму близкого «страшного суда», где отделение духовной субстанции от

тела гарантирует сохранение личности и после смерти, а после «страшного суда» — ее «воскресение».

Эта идеология имела свою историю, будущее, где она выступала во всем своем реакционном обличье. Она была более сложна, чем язычество, и во многих пунктах принципиально от него отличалась.

Потребовались века, чтобы христианская идеология, даже в сильно огрубленном и приближенном к язычеству виде, овладела массовым сознанием. Но поиски новых идей на развалинах патриархального родового быта, среди мертвых ценностей, от которых все больше оставались одни лишённые смысла древние обряды, были той питательной средой, которую всячески использовали проповедники христианства.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ



- Маркс К. Капитал. Т. 1. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23.
Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20.
Энгельс Ф. Диалектика природы. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20.
Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29.
Ленин В. И. Великий почин. — Там же, т. 39.

* * *

- Абаев, 1960. — *Абаев В. И.* Дохристианская религия алан. — В кн.: Тез. докл. на XXVI Междунар. конгр. востоковедов. М.: Наука, 1960.
Абаев, 1965. — *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. — М.: Наука, 1965.
Абаев, 1979. — *Абаев В. И.* Скифо-сарматские наречия. — В кн.: Основы иранского языкознания: Древнеиранские языки. М.: Наука, 1979.
Абрамзон, 1971. — *Абрамзон С. М.* Киргизы и их этногенетические и культурные связи. — Л.: Наука, 1971.
Аверинцев, 1973. — *Аверинцев С. С.* Золото в системе символов ранне-византийской культуры. — В кн.: Византия, западные славяне и Древняя Русь, Западная Европа. М.: Наука, 1973.
Алексеев, 1969. — *Алексеев В. П.* Происхождение народов Восточной Европы. — М.: Наука, 1969.
Алексеев, 1980. — *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов. — Новосибирск: Наука, 1980.
Алексеева, 1973. — *Алексеева Т. И.* Этногенез восточных славян. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1973.
Аничков, 1913. — *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. — Спб., 1913.
Антоневич, 1957. — *Antoniewicz W.* Religia dawnych slowian. — Religie swiata. — Warszawa, 1957.
Аристотель, 2. — *Аристотель.* Категории. — Соч.: В 4-х т. М.: Мысль, 1978, т. 2.
Афанасьев. — *Афанасьев А. Н.* Поэтическое воззрение славян на природу. — М., 1865, т. 1, 1867, т. 2, 1869, т. 3.
Ахундов, 1982. — *Ахундов М. Д.* Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. — М.: Наука, 1982.
Байбурин, 1976. — *Байбурин А. К.* Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX — начало XX в.). — Сов. этнография, 1976, № 5.

- Байбурин, 1979. — *Байбурин А. К.* «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л.: Наука, 1979.
- Баран, 1972. — *Баран В. Д.* Ранні слов'яни між Дніпром і Прип'яттю. — К.: Наук. думка, 1972.
- Барсов, 1872. — *Барсов Е. В.* Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Ч. 1. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. — М., 1872.
- Баскаков, 1970. — *Баскаков Н. А.* Этнолингвистическая классификация систем современных тюркских языков. — В кн.: VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М.: Наука, 1970.
- Баскаков, 1973. — *Баскаков Н. А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая. — Сов. этнография, 1973, № 5.
- Бенвенист, 1974. — *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. — М.: Прогресс, 1974.
- Брагина, Доброхотова, 1977. — *Брагина Н. Н., Доброхотова Т. А.* Проблема функциональной асимметрии мозга. — *Вопр. философии*, 1977, № 2.
- Брагина, Доброхотова, 1978. — *Брагина Н. Н., Доброхотова Т. А.* Функциональная асимметрия мозга и индивидуальное пространство и время. — *Вопр. философии*, 1978, № 3.
- Валиханов, 1904. — *Валиханов Чокан.* Сочинения. — Спб., 1904.
- Василевич, 1959. — *Василевич Г. М.* Ранние представления о мире у эвенков. — *Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия*, 1959, т. 51.
- Вей, 1958. — *Вей М.* К этимологии древнерусского Stribog-. — *Вопр. языкознания*, 1958, № 3.
- Велецкая, 1978. — *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаичных ритуалов. — М.: Наука, 1978.
- Великорусс... — Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. — Спб., 1890, т. 1, вып. 2.
- Велюс, 1983. — *Velius N. Senovės baltų pasauležiūra.* — Vilnius, 1983.
- Вернадский, 1959. — *Vernadsky G.* The Origins of Russia. — Oxford, 1959.
- Видукинд. — *Видукинд Корвейский.* Деяния саксов. — М.: Наука, 1975.
- Викандер, 1941. — *Wikander S.* Yauu. — Lund, 1941.
- Винокур, 1972. — *Винокур И. С.* История та культура черняхівських племен. — К.: Наук. думка, 1972.
- Веронин, 1963. — *Веронин Н. Н.* «Житие Леонтия Ростовского» и византийско-русские отношения второй половины XII в. — *Византийский временник*, 1963, № 23.
- Гайденко, 1969. — *Гайденко В. П.* Тема судьбы и представление о времени в греческом мировоззрении. — *Вопр. философии*, 1969, № 9.
- Гейштор, 1963. — *Giejsztor A.* Mythologie slave. — In.: *Mythologie des peuples lointains ou barbares.* Paris, 1963.
- Георгиева, 1983. — *Георгиева И.* Българска народна митология. — София, 1983.
- Герценберг, 1972. — *Герценберг Л. Г.* Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. — Л.: Наука, 1972.
- Гимбутас, 1967. — *Gimbutas M.* Ancient Slavic Religion: a Synopsis. — In.: *To Honor of Roman Jakobson.* I. Hague—Paris, 1967.
- Гиндин, 1967. — *Гиндин Л. А.* Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова. — М.: Наука, 1967.
- Гиндин, 1976. — *Гиндин Л. А.* Некоторые вопросы древнего балкан-

- ского субстрата и адстрата. — В кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976.
- Гнатюк, 1914. — Етнографічний збірник. Видає етнографічна комісія наукового товариства імені Шевченка. Т. 35. Колядки і шедрівки. Т. 1./Зібрав Володимир Гнатюк. Львів, 1914.
- Гоголь, 1. — *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: В 6-ти т. — М., 1952, т. 1.
- Гоголь, 2. — *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: В 6-ти т. — М., 1952, т. 2.
- Гонсовский, 1971. — *Gąssowski J.* Religia pogańskich Słowian i jej przeżytki we wczesnym chrześcijaństwie. — *Archeologia Polski*, 1971, N 1/2.
- Гонсовский, 1979. — *Gąssowski J.* Mitologia Ceitów. — Warszawa, 1979.
- Горемыкина, 1975. — *Горемыкина В. И.* Классовый и политический характер «нищелюбия» древнерусских князей. — *Вопр. истории*, Минск, 1975, вып. 2.
- Грачева, 1975. — *Грачева Г. Н.* О методике изучения ранних представлений о человеке. — *Сов. этнография*, 1975, № 4.
- Греймас, 1979. — *Greimas A. J.* Apie dievus ir žmones. *Lietuviu Mitologijos studijos*. — Chicago, 1979.
- Гуревич, 1970. — *Гуревич А. Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. — М.: Наука, 1970.
- Гуревич, 1977. — *Гуревич А. Я.* Норвежское общество в раннее средневековье. — М.: Наука, 1977.
- Гусев, 1978. — *Гусев В. Е.* О реконструкции праславянского календаря. — *Сов. этнография*, 1978, № 6.
- Демченко, 1967. — *Демченко Н. А.* Земледельческие орудия молдаван XVIII — начала XX в. — Кишинев: Штиинца, 1967.
- Диттрих, 1961. — *Dittrich Z. R.* Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slaven. — *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 1961, No 9.
- Добродомов, 1975. — *Добродомов И. Г.* О половецких этнонимах в древнерусской литературе. — В кн.: Тюркологический сборник, 1975. М.: Наука, 1977.
- Доброхотова, Брагина, 1977. — *Доброхотова Т. А., Брагина Н. Н.* Функциональная асимметрия и психопатология очаговых поражений мозга. — М.: Медицина, 1977.
- Довженок, 1961. — *Довженок В. И.* Землеробство Древної Русі. — К.: Наук. думка, 1961.
- Долгих, 1980. — *Долгих Б. О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. — М.; Л.: Наука, 1980.
- Дрезден, 1977. — *Дрезден М.* Мифология древнего Ирана. — В кн.: Мифология древнего мира. М.: Наука, 1977.
- Дэвидсон, 1975. — *Дэвидсон Б.* Африканцы: Введение в историю культуры. — М.: Наука, 1975.
- Дюмезиль, 1976. — *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. — М.: Наука, 1976.
- Дьяконова, 1978. — *Дьяконова В. П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. — М.: Наука, 1978.
- Забылин, 1880. — *Русский народ. Его обычай, обряды, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным*: В 4-х ч. М., 1880.
- Зализняк, 1962. — *Зализняк А. А.* Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнего периода. — *Вопр. языкознания*, 1962, № 6.
- Зеленин, 1909. — *Зеленин Д. К.* Народный обычай «греть покойников». — Сб. ХИФО, 1909, т. 18.

- Зеленин, 1916. — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. — Пг., 1916.
- Зеленин, 1917. — *Зеленин Д. К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников. — Пг., 1917.
- Зеленин, 1937. — *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. — М.; Л., 1937.
- Златковская, 1978. — *Златковская Т. Д.* К проблеме античного наследства у южных славян и восточных романцев. — Сов. этнография, 1978, № 3.
- Зимин, 1971. — *Зимин А. А.* О статье Ю. Лотмана «Об оппозиции честь — слава в светских текстах киевского периода». — В кн.: Труды по знаковым системам, V. Тарту, 1971.
- Иванов, 1971. — *Иванов В. В.* Об одной параллели к гоголевскому Вию. — Там же.
- Иванов, 1972. — *Иванов В. В.* Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в индоевропейских языках. — В кн.: Балто-славянский сборник. М.: Наука, 1972.
- Иванов, 1973. — *Иванов В. В.* Категория «видимого» и «невидимого» в тексте: еще раз о восточнославянских параллелях к гоголевскому «Вию».
- Иванов, 1975. — *Иванов В. В.* Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен. — В кн.: Славянское и балканское языкознание: Пробл. интерференции и яз. контактов. М.: Наука, 1975.
- Иванов, 1976. — *Иванов В. В.* Язык как источник при этногенетических исследованиях и проблематика славянских древностей. — В кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976.
- Иванов, 1978. — *Иванов В. В.* Чет и нечет. — М.: Сов. радио, 1978.
- Иванов, 1979. — *Иванов В. В.* Чатал-Гуюк и Балканы: Проблемы этнических связей и культурных контактов. — В кн.: Balcanica: Лингв. исслед. М.: Наука, 1979.
- Иванов, 1979а. — *Иванов В. В.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л.: Наука, 1979.
- Иванов, 1980. — *Иванов В. В.* Анатолийские языки. — В кн.: Древние языки Малой Азии. М.: Наука, 1980.
- Иванов, Топоров, 1965. — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). — М.: Наука, 1965.
- Иванов, Топоров, 1974. — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексич. и фразеол. вопр. реконструкции текстов. — М.: Наука, 1974.
- Иванов, Топоров, 1976. — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и этнической истории славян. — В кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976.
- История культуры Древней Руси. — М.; Л., 1948.
- Календарные обычаи..., 1977. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. — М.: Наука, 1977.
- Календарные обычаи..., 1978. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. — М.: Наука, 1978.
- Климов, 1973. — *Климов Г. А.* Очерк общей теории эргативности. — М.: Наука, 1973.
- Колядки..., 1965. — Колядки та шедрівки. — К., : Наук. думка, 1965.

- Кононов, 1975. — Кононов А. Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов. — В кн.: Тюркологический сборник, 1974. М.: Наука, 1975.
- Косвен, 1963. — Косвен М. О. Семейная община и патронимия. — М.: Наука, 1963.
- Крюков, 1972. — Крюков М. В. Система родства китайцев. — М.: Наука, 1972.
- Латынин, 1933. — Латынин Б. А. Мировое дерево, древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. — Изв. Гос. Акад. истории материал. культуры, 1933, вып. 69.
- Лебедев, 1978. — Лебедев А. В. ΤΟ ΑΠΕΙΡΟΝ. — Вестн. древ. истории, 1978, № 1—2.
- Лебедев, 1979. — Лебедев А. В. Об изначальной формулировке традиционного тезиса Фалеса $\tau\eta\nu\ \alpha\rho\chi\eta\nu\ \upsilon\delta\omega\rho\epsilon\iota\nu\alpha\iota$. — В кн.: Balcanica. Лингв. исслед. М.: Наука, 1979.
- Лебедев, 1980. — Лебедев А. В. ΨΥΧΗΣ ΠΕΙΡΑΤΑ (о денотате термина ΨΥΧΗ в космологических фрагментах Гераклита 66—67 Мс). — В кн.: Структура текста. М.: Наука, 1980.
- Леви-Стросс, 1962. — Lévi-Strauss C. La pensée sauvage. — Paris, 1962.
- Лелеков, 1971. — Лелеков Л. А. О некоторых иранских элементах в искусстве Древней Руси. — В кн.: Искусство и археология Ирана. М.: Наука, 1971.
- Лелеков, 1973. — Лелеков Л. А. К реконструкции раннеславянской мифологической системы. — Слав. языкознание, 1973, № 1.
- Лелеков, 1976. — Лелеков Л. А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине I тысячелетия до н. э. — В кн.: История и культура народов Средней Азии. М.: Наука, 1976.
- Леруа-Гуран, 1964. — Leroi-Gourhan A. Les religions de la préhistoire (paléolithique). — Paris, 1964.
- Ливингстон, 1958. — Ливингстон Ч. и Д. Путешествие по Замбези с 1858 по 1864 г. — М., 1958.
- Литаврин, 1978. — Литаврин Г. Г. Этническое самосознание южных славян в VII—X вв. — В кн.: VIII Междунар. конгр. славистов. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М.: Наука, 1978.
- Лихачев, 1979. — Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. — М.: Наука, 1979.
- Ловмянский, 1979. — Lowmiański H. Religia słowian i jej upadek (w. VI—XII). — Warszawa, 1979.
- Лосев, 1957. — Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. — М., 1957.
- Лотман, 1967. — Лотман Ю. М. Об оппозиции «честь — слава» в светских текстах киевского периода. — В кн.: Труды по знаковым системам, III. Тарту, 1967.
- Лотман, 1971. — Лотман Ю. М. Еще раз о понятиях «слава» и «честь» в текстах киевского периода. — В кн.: Труды по знаковым системам, V. Тарту, 1971.
- Лукина, 1978. — Лукина Г. Н. Названия одежды в древнерусском языке IX—XIV вв. — В кн.: Исследования по словообразованию и лексикологии древнерусского языка. М.: Наука, 1978.
- Лурья, 1974. — Лурья А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. — М.: Наука, 1974.
- Мажюлис, 1964. — Мажюлис В. Лингвистические заметки к балтскому этногенезу. — М.: Наука, 1964.

- Мартынов, 1978. — *Мартынов В. В.* Балто-славяно-италийские изоглоссы. — Минск, 1978.
- Мартынов, 1981. — *Мартынов В. В.* Балто-славяно-иранские языковые отношения и глоттогенез славян. — В кн.: Балто-славянские исследования, 1980. М.: Наука, 1981.
- Маслова, 1978. — *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки. — М.: Наука, 1978.
- Мельникова, 1977. — *Мельникова Н. А.* Скандинавские рунические надписи. — М.: Наука, 1977.
- Меридджи, 1958. — *Meriggi B.* Il concetto del dio nelle religioni dei popoli slavi. — *Ricerche slavistiche*, 1958, No 1.
- Мерперт, 1968. — *Мерперт Н. Я.* Древнейшая история населения степной полосы Восточной Европы: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — М., 1968.
- Моление... — Моление Даниила Заточника. — В кн.: Памятники литературы Древней Руси. XII в. М.: Худож. лит., 1980.
- Мошынський, 1967. — *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. T. 2. Kultura duchowa. Cz. 1. Warszawa, 1967.
- Мурьямов, 1973. — *Мурьямов М. Ф.* Золотой пояс Шимона. — В кн.: Византия, южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева, М.: Наука, 1973.
- Невская, 1980. — *Невская Л. Г.* Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде. — В кн.: Структура текста. М.: Наука, 1980.
- Неклюдов, 1972. — *Неклюдов С. Ю.* Время и пространство в былинке. — В кн.: Славянский фольклор. М.: Наука, 1972.
- Непокупный, 1976. — *Непокупный А. П.* Балто-севернославянские языковые связи. — К.: Наук. думка, 1976.
- Нидерле, 1911. — *Niderle L.* Život starych slovanů. 1/1, Praha, 1911.
- Нидерле, 1916. — *Niderle L.* Život starych slovanu. 2/1, Praha, 1916.
- Ничик, 1982. — *Ничик В. М.* Філософія в Київській братській школі. — Філософ. думка, 1982, № 2.
- Новосильцев, 1965. — *Новосильцев А. П.* Восточные источники о славянах и Руси VI—IX вв. — В кн.: Новосильцев А. П. и др. Древнерусское государство и его международное значение. М.: Наука, 1965.
- Номис, 1864. — *Номис М.* Українські приказки, прислів'я і таке інше. — Спб., 1864.
- Носова, 1975. — *Носова Г. А.* Язычество в православии. — М.: Наука, 1975.
- Оболенский, 1851. — *Оболенский К. М.* Летописец Переяславля Суздальского. — М., 1851.
- Оранский, 1979. — *Оранский И. М.* Введение. — В кн.: Основы иранского языкознания: Древнеиранские языки. М.: Наука, 1979.
- Пекарский, 1958. — *Пекарский Э. К.* Словарь якутского языка. — М.: Наука, 1958, т. 1.
- Пиаже, 1969. — *Пиаже Ж.* Избранные психологические труды. — М.: Просвещение, 1969.
- Пизани, 1949. — *Pisani V.* Il paganesimo balto-slavo. — In: Storia delle religioni / Red. P. Tacchi Venturi. 2. Torino, 1949.
- Плетнева, 1976. — *Плетнева С. А.* Хазары. — М.: Наука, 1976.
- Полак, 1956. — *Polák V.* Slovanské naboženství. — Vznik a počátky Slovanů, 1956, N 1.
- Попович, 1979. — *Попович М. В.* Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. — К.: Наук. думка, 1979.

- Попович, 1980. — *Попович М. В.* Образ світу у давніх слов'ян. — Філосо. думка, 1980, № 1.
- Постникова, 1967. — *Постникова Н. М.* Антропологический состав населения Болгарии в эпоху средневековья: К вопросу об этногенезе болгарского народа: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М., 1967.
- Потапов, 1973. — *Потапов Л. П.* Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных. — В кн.: Тюркологический сборник, 1972. М.: Наука, 1973.
- Потапов, 1973. — *Потапов Л. П.* Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978.
- Потапов, 1978а. — *Потапов Л. П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского язычества. — Там же.
- Потебня, 1887. — *Потебня А. А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. — Варшава, 1887.
- Поулик, 1976. — *Poulik J.* Bránu poznania. — In: Dekan J. Velká Mogaва. Bratislava, 1976.
- Покровский, I. — *Покровский М. Н.* Избранные произведения: В 4-х кн. — М., 1966, кн. 1.
- Прокопий. — *Прокопий из Кесарии.* Война с готами. — М., 1950.
- Пропп, 1946. — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1946.
- Пропп, 1969. — *Пропп В. Я.* Морфология сказки. — М.: Наука, 1969.
- Пропп, 1973. — *Пропп В. Я.* Змееборство Георгия в свете фольклора. — В кн.: Фольклор и этнография русского Севера. Л.: Наука, 1973.
- ПСРЛ, 1. — *Полное собрание русских летописей.* Т. 1. Лаврентевская летопись. — М., 1962.
- ПСРЛ, 2. — *Полное собрание русских летописей.* Т. 2. Ипатьевская летопись. — Спб., 1843.
- Раевский, 1969. — *Раевский Д. С.* Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые сюжеты скифского искусства. — В кн.: Искусство и археология Ирана. М.: Наука, 1971.
- Раевский, 1977. — *Раевский Д. С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. — М.: Наука, 1977.
- Рикман, 1975. — *Рикман Э. А.* Этническая история населения Поднепровья и прилегающего Подунавья в первых веках нашей эры. — М.: Наука, 1975.
- Рожанский, 1979. — *Рожанский И. Д.* Место Анаксимена в становлении греческого научного мышления. — В кн.: Valcanica: Лингв. исслед. М.: Наука, 1979.
- Романов, 1940. — *Романов Б. А.* Комментарии. — В кн.: Правда русская / Учеб. пособие. М.; Л., 1940.
- Русанова, 1976. — *Русанова И. П.* Славянские древности. — М.: Наука, 1976.
- Рыбаков, 1979. — *Рыбаков Б. А.* Космогоническая символика «чудских» шаманских бляшек и русских вышивок. — В кн.: Финно-угры и славяне. Л.: Наука, 1979.
- Рыбаков, 1981. — *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. — М.: Наука, 1981.
- Седакова, 1979. — *Седакова О. А.* Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложных» покойников». — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л.: Наука, 1979.
- Седов, 1976. — *Седов В. В.* Ранний период славянского этногенеза. —

- В кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976.
- Седов, 1978. — *Седов В. В.* Славяне и иранцы в древности. — В кн.: VIII Междунар. съезд славистов. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М.: Наука, 1978.
- Седов, 1979. — *Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян. — М.: Наука, 1979.
- Седов, 1983. — *Седов В. В.* Славяне и кельты. — В кн.: IX Междунар. съезд славистов. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М.: Наука, 1983.
- Сергеевич, 1890. — *Сергеевич В. И.* Лекции по истории русского права. — Спб., 1890.
- Симченко, 1976. — *Симченко Ю. Б.* Культура охотников на оленей северной Евразии. — М.: Наука, 1976.
- Славский, 1967. — *Slawski F.* Mitologia słowiańska. — Słownik starożytności słowiańskich, t. 3, 1967.
- Слупский, 1975. — *Slupski A.* Slawisch Zauberer, Hexe und Verwandtes. — Z. slaw. Philol., 1975. N 35.
- Слово... — *Слово* о полку Игореве. — В кн.: Памятники литературы Древней Руси. XII век. М.: Худож. лит., 1980.
- Соболевский, 1888. — *Соболевский А. И.* Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру Святому: Чтенне в летописном обществе Нестора Летописца. 2/2. — Киев, 1888.
- Соколова, 1979. — *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды. — М.: Наука, 1979.
- Срезневский, 1. — *Срезневский И.* Материалы для словаря древнерусского языка. — Спб., 1893, т. 1.
- Срезневский, 2. — *Срезневский И.* Материалы для словаря древнерусского языка. — Спб., 1895, т. 2.
- Срезневский, 3. — *Срезневский И.* Материалы для словаря древнерусского языка. — Спб., 1903, т. 3.
- Струмилин, 1966. — *Струмилин С. Г.* Очерки экономической истории России и СССР. — М.: Наука, 1966.
- Терновская, 1979. — *Терновская О. А.* К статье Д. К. Зеленина «Східнослов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі». — В кн.: Проблемы славянской этнографии. М.: Наука, 1979.
- Токарев, 1957. — *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов. XIX — начало XX века. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957.
- Топоров, 1961. — *Топоров В. Н.* Фрагменты славянской мифологии. — Краткие сообщения Института славяноведения. 30/1961.
- Топоров, 1963. — *Топоров В. Н.* Заметки по индоевропейской этимологии: Этимология. — М., 1963.
- Топоров, 1967. — *Топоров В. Н.* К истории связей мифопоэтической и научной традиции: Гераклит. — In: To honor Roman Jacobson. Hague — Paris, 1967.
- Топоров, 1971. — *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» — В кн.: Труды по знаковым системам, V. Тарту, 1971.
- Топоров, 1972. — *Топоров В. Н.* К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха). — В кн.: Ранние формы искусства. М.: Наука, 1972.
- Топоров, 1980. — *Топоров В. Н.* О числовых моделях в архаичных текстах. — В кн.: Структура текста. М.: Наука, 1980.
- Третьяков, 1932. — *Третьяков П. Н.* Подсеенное земледелие в Восточной Европе. — Изв. ГАИМК, 1932, т. 14, вып. 1

- Третьяков, 1966. — *Третьяков П. Н.* Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. — М.; Л.: Наука, 1966.
- Трубачев, 1966. — *Трубачев О. Н.* Ремесленная терминология в славянских языках. — М.: Наука, 1966.
- Трубачев, 1974. — *Трубачев О. Н.* Ранние славянские этнонимы — свидетельства миграции славян. — *Вопр. языкознания*, 1974, № 6.
- Унбегаун, 1948. — *Unbegaun B. O.* La religion des anciens Slaves. — *Introduction à l'histoire des religions. 2. Les religions de l'Europe ancienne.* 3. Paris, 1948.
- Урбаньчик, 1947. — *Urbanczyk S.* Religia pogańskich Słowian. — Kraków, 1947.
- Урбаньчик, 1972. — *Urbanczyk S.* Religia pogańska Słowian. — *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 4, 1972.
- Успенский, 1982. — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. — М.: МГУ, 1982.
- Фасмер, 2. — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. — М., 1967, т. 2.
- Фасмер, 3. — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. — М., 1971, т. 3.
- Филин, 1962. — *Филин Ф. П.* Образование языка восточных славян. — М.; Л.: Наука, 1962.
- Филин, 1972. — *Филин Ф. П.* Происхождение русского, украинского и белорусского языков. — Л.: Наука, 1972.
- Фрей, 1972. — *Фрей Р.* Наследие Ирана. — М.: Наука, 1972.
- Фрейденберг, 1961. — *Фрейденберг М. М.* «Вервь» в средневековой Хорватии. — *Ученые записки Великолуцкого пединститута*, 1961, вып. 15.
- Фролов, 1974. — *Фролов Б. А.* Числа в графике палеолита. — Новосибирск: Наука, 1974.
- Фроянов, 1972. — *Фроянов И. Я.* Семья и вервь в Киевской Руси. — *Сов. этнография*, 1972, № 3.
- Фроянов, 1980. — *Фроянов И. Я.* Киевская Русь. — Л.: Наука, 1980.
- Чернецов, 1959. — *Чернецов В. Н.* Представления о душе у обских угров. — *Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия*, 1959, т. 51.
- Чичеров, 1957. — *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного календаря XVI—XIX веков. — *Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия*, 1957.
- Шаскольский, 1979. — *Шаскольский И. П.* Проблемы этногенеза прибалтийско-финских племен юго-восточной Прибалтики в свете данных современной науки. — В кн.: *Финно-угры и славяне*. Л.: Наука, 1979.
- Шафранский, 1964. — *Szafrański W.* Religia Słowian. — In: *Zarys dziejow religii*. Warszawa, 1964.
- Эбергард, 1977. — *Эбергард В.* Китайские праздники. — М.: Наука, 1977.
- Эрман, Темкин, 1975. — *Мифы древней Индии* / Лит. излож. В. Г. Эрмана, Э. Н. Темкина: Предисл. и примеч. В. Г. Эрмана. — М.: Наука, 1975.
- Якобсон, 1950. — *Jacobson R.* Slavic mythology. Funk and Wagnalls standard dictionary of folklore, Mythology and Legend. 2. New York, 1950.
- Якобсон, 1970. — *Якобсон Р.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. — В кн.: *Материалы VII Междунар. конгр. археологических, антропологических и этнографических наук*. М.: Наука, 1970, т. 5.

СОДЕРЖАНИЕ



ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ЧЕРТЫ АРХАИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ	4
ИНДОЕВРОПЕЙСКИЙ ФОН	13
СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ	24
ПОРЯДОК И ХАОС	46
ТЕЛО И ДУХ	62
МИР ЛЮДЕЙ И МИР БОГОВ	75
АРХАИЧНАЯ ОНТОЛОГИЯ И ВРЕМЯ	107
КРИЗИС ЯЗЫЧЕСТВА	134
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	158

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ ЛИТЕРАТУРА

МИРОСЛАВ ВЛАДИМИРОВИЧ ПОПОВИЧ

МИРОВОЗЗРЕНИЕ
ДРЕВНИХ СЛАВЯН

*Печатается по решению
Редакционной коллегии
научно-популярной литературы
АН УССР*

Редактор *Н. Ф. Макивчук*

Оформление художника *В. В. Жданова*

Художественный редактор *И. В. Козий*

Технический редактор *Т. С. Березяк*

Корректоры *И. В. Кривошсина, В. Н. Божок,
В. Н. Семенюк*

ИБ № 6359

Сдано в набор 31.07.85. Подп. в печ. 22.11.85.
БФ 03161. Формат 84×103/32. Бум. тип. № 3. Лит.
гарн. Выс. печ. Усл. печ. л. 8,82. Усл. кр.-отт. 9,01.
Уч.-изд. л. 10,00. Тираж 14000 экз. Зак. 3437. Це-
на 30 к.

Издательство «Наукова думка».
252601. Киев 4, Репина, 3.

Областная книжная типография,
290000, Львов, ул. Стефаника, 11.

Цель этой книги — популярно рассказать о результатах историко-культурной реконструкции мировоззрения древних славян. Мировоззрение же — система взглядов на место человека в мире, его наиболее общее отношение как к социальному, так и природному бытию. Автор и предлагает пытливому читателю совершить своеобразное путешествие в языческий мир славян с его пантеоном богов, комплексом взглядов на время и вечность, жизнь и смерть, порядок и хаос, подчеркивая: не видя следов, прошедшего в нынешнем бытии, нельзя понять и современности.

Надеемся, что предлагаемое путешествие будет для Вас увлекательным, обогатит Вас новыми знаниями, расширит Ваши собственные взгляды на мир и человека в нем.