

НАЦИОНАЛЬНЫЙ АЭРОКОСМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. Н. Е. ЖУКОВСКОГО

«ХАРЬКОВСКИЙ АВИАЦИОННЫЙ ИНСТИТУТ»

И. В. Гордиенко-Митрофанова, В. С. Аксенов

ЯЗЫЧЕСТВО ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН (VIII-X вв. н. э.)

Киев 2003



ББК Э31я73

*Рекомендовано
Министерством образования и науки Украины
(письмо № 14/18.2-39 от 08.01.03)*

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. *К. А. Байрачный*,
д-р ист. наук, проф. *А. И. Эпштейн*,
д-р ист. наук, проф. *Б. С. Сорочан*,
д-р филос. наук *М. Т. Степико*,
канд. ист. наук *В. В. Скирда*

Язычество восточных славян (VIII-X вв. н. э.): Учеб. пособие / И. В. Гордиенко-Митрофанова, В. С. Аксенов. — К.: Милленниум, 2003. — 224 с. Рис.: 39. Библиогр.: 144 назв.

ISBN 966-8063-4-9

На основе изучения письменных источников, археологических материалов, произведений фольклора рассмотрены исторически существовавшие в славянской культуре VIII-X вв. формы языческого миропонимания и религиозных представлений.

Учебное пособие знакомит со всеобъемлющей картиной этнического, социального и духовного развития славян периода первых государственных образований, когда язычество достигло наивысшего расцвета. Показана развитая языческая культура со своей теологией, мифологией, жречеством, многоликим языческим пантеоном и языческим летописанием.

Для студентов, аспирантов, научных работников и преподавателей вузов по учебным дисциплинам религиоведения, истории Украины, всемирной истории.

Авторы выражают благодарность кафедре философии Национального аэрокосмического университета им. Н. Е. Жуковского и особые слова признательности профессору К. А. Байрачному и заведующему кафедрой А. Ю. Кузнецову.

ББК Э31я73

© И. В. Гордиенко-Митрофанова,
В. С. Аксенов
© Милленниум, 2003

ISBN 966-8063-4-9

ВВЕДЕНИЕ

Заниматься славянскими древностями трудно. Эти простые земледельцы, задержавшиеся дольше других обитателей Европы на родоплеменной стадии, позже других образовали государства, позже применили письменность, позже были замечены и описаны могучими, нередко — враждебными соседями.

Трубачев О.Н.

«Этногенез и культура древнейших славян»

...образ історичного розвою життя українського народу або тих етнографічно-політичних груп, з яких формується те, що ми мислимо тепер під назвою українського народу, інакше званого «малоруським», «південно-руським», просто «руським» або «русинським». Різноманітність цих назв не має особливого значення, бо покриває поняття само по собі ясне; вона цікава тільки як характеристичний прояв тих історичних перемін, які прийшлося пережити цьому народові.

Грушевський М.С.

«Історія України-Руси»

К вопросу о верованиях украинского народа. Наличие разнородных социально-культурных тенденций, бытование различных, порой взаимоисключающих точек зрения на роль и место нации в истории и ее будущности настойчиво ставят проблему выбора. Поиск духовных ориентиров, корней своеобразной национальной ментальности на нынешнем этапе становления молодого украинского государства побуждает обратиться к далекому и славному прошлому нашего народа. Пробуждение украинского этнического самосознания



проявляется, прежде всего, в стремлении постичь многовековой опыт познания мира нашими предками путем реконструкции архаичных форм языческого творчества. Историческое осмысление языческих воззрений, определявших все стороны общественно-политической и культурной жизни славян, дает не только уникальную возможность прикоснуться к сокровищнице традиционной народной религиозности, но и позволяет наметить пути духовного самоопределения народа.

Исторический материал, которым ученые располагают сегодня — неполный и не дает оснований говорить об истинно *украинских верованиях*. «Непосредственной основой формирования русского, украинского и белорусского народов являлась древнерусская народность, существование которой приходится в основном на IX-XIII вв. Эта народность сложилась в результате объединения восточных славян, которые образовали свое государство Киевскую Русь с центром-городом Киевом» [1, с. 10]. Такое предположение имеет основания. *Во-первых*, древнерусская государственность с центрами в Старой Ладогге, Новгороде и Киеве (Киевская Русь) начинает складываться в IX-X вв. и только переход к государственным образованиям отразил качественно новую ступень этносоциального развития славян — начало формирования народностей. Процесс формирования древнерусской народности был сложным и длительным. Он начался в период выделения восточных славян из первоначального славянского единства и активно проходил в период становления государственности у восточных славян [там же]. *Во-вторых*, становление собственно украинской народности, ее зарождение и формирование, происходят в XII-XV вв. на основе юго-западной части восточнославянского населения, входившего ранее в состав древнерусского государства — Киевской Руси. *В-третьих*, возникновение и упрочение древнерусского государства явилось важнейшим фактором дальнейшей консолидации восточнославянских племен в сравнительно единую древнерусскую народность. И, наконец, сам топоним «Украина» появился в XII в. в период политической раздробленности в связи с имевшимися местными особенностями языка, культуры и быта: «...назва «Україна», «український» уживана в староруських часах в загальнім значінню погранична, а в XVI в. спеціалізована в приложенню до середнього Подніпров'я, що з кінцем XV в. стає таким небезпечним, в виїмкові обставини поставленим, на вічні татарські напади виставленим пограничем, — набирає особливого значіння з



XVII в., коли та східня Україна стає центром і представницею нового українського життя і в різкій антитезі суспільно-політичному і національному укладови Польської держави скупляє в собі бажання, мрії і надії сучасної України» [2, с. 2]. Своеобразие процесса формирования отдельных народностей, а позже — этносов у восточных славян заключалось в том, что они пережили стадию древнерусской народности и общей государственности. «До конца XIV в. можно говорить о единой древнерусской культуре и для северо-востока, и северо-запада (будущих великороссов), и юго-запада (будущих украинцев), и запада (будущих белорусов)» [1, с. 6]. Только в XVII-XVIII вв. белорусы, русские, украинцы снова оказались в составе одного государства — России, но уже как три самостоятельных этноса [3, с. 487-488]. Вот почему выделить специфические украинские религиозные верования независимо от близкородственных этносов не представляется возможным, по крайней мере, на настоящем уровне научных исследований.

Определение термина «язычество», по мнению Рыбакова Б.А., — это крайне неопределенный термин, возникший в церковной среде для обозначения всего нехристианского, дохристианского. В современной отечественной научной литературе термин «язычество» применяют достаточно широко. Однако значение этого термина и в настоящее время требует серьезного исследования, поскольку бытуют различные, часто абсолютно противоположные мнения на этот счет. Так, например, М. Драгоманов считал, что «языческий» означает национальный, краевой, народный (т.е. родной народу). В православном богословском словаре приведены следующие значения терминов «язычники», «язычество»: «Под именем язычников разумеются народы, не верующие в единого Бога, а придерживающиеся многобожия. Слово язычник, язычники, еврейское Гой, означает, собственно, каждый отдельный народ и все народы. В Священном Писании оно обозначает: 1) иногда всякий народ, и в этом смысле употребляется и о народе Израильском...; 2) преимущественно же употребляется о всех других народах, кроме израильского... Определеннее стало употребляться оно о других народах в противоположность израильскому после того, как народ этот вполне обособился от других, со времен пророка Моисея, и стал именоваться народом Божиим, народом Израильским... В религиозном отношении особенно часто это наименование употребляется о безбожниках, неверующих, неведающих истинного Бога,



идолопоклонниках, нечестивых и проч.» [4, с. 2397-2398]. Митрополит Илларион, анализируя значение этого термина в своей историческо-религиозной монографии, писал: «Эта древняя дохристианская вера обычно называется «поганством». Слово «поганый» — латинское (*paganus*) и поначалу определяло только — жилец пага (*pagus*) — села, т.е. селянин. Так как христианство распространялось прежде всего в больших городах, а села — паги — оставались при своей старой вере, то вскоре слово «селянин — *paganus*» стало одновременно обозначать и некрещеного, т.е. нехристианина, а еще позже — скверный, недобрый. Слова «поганин», «поганый» часто употребляются уже в наших самых первых писанных памятках XI в. и всегда обозначают нехристианина, нехристя, какой бы веры он не был. В «Слове о полку Игореве» 1187-го года «погаными» зовутся только половцы, племя некрещеное, и слово это ассоциируется с пренебрежением (презрением). Слово «поганый» в значении нехристианин (нехристь) возникло очень рано, где-то во времена римского императора Констанция (337-361), и употреблено еще в акте 368 года. Значительно позже возникло еще у нас слово «неверный» — тот, кто не верит в правдивого Бога, нехристианин, в частности, «басурман» (татарин) или «бузувер». Так, в Ипатьевской Летописи «поганская Русь» (ст. 34 под 995 г.) — это Русь некрещеная» [5, с. 16-17].

Этимологический словарь украинского языка указывает, что первоначальное значение слова «язычество» — это вера племени людей, которые объединены общим происхождением и общими обычаями. Таким образом, в значении слова «язычество» нет ничего оскорбительного.

Термином «язычество» называют самые разнородные и разного исторического уровня религиозные проявления: и мифологизированную религию античного мира, и представления первобытных племен, и *дохристианские* верования славян, финнов, германцев, кельтов, и *домусульманскую* религию татар. Однако во всеобщности и всеохватности термина «язычество», одностороннего по происхождению и сумбурного по существу, как справедливо заметил Рыбаков Б.А., есть одно несомненное достоинство: расплывчатый термин пригоден для всех стадий религиозных первобытных воззрений вплоть до появления выросших из язычества мировых религий [6, с. 711].

Источники изучения языческой религии славян. Ученые заинтересовались религией древних славян во второй половине XVIII в.,



когда начался процесс пробуждения национального самосознания, а в европейской культуре появился интерес к народной культуре, народному творчеству. Славянское язычество, в основном последнего этапа своего развития, нашло отражение в целом ряде письменных источников X-XIII вв. западноевропейских и восточных авторов. Однако в силу своей специфики письменные свидетельства не дают полной картины развития славянского язычества и поэтому должны быть дополнены богатыми этнографическими и археологическими материалами. Религия славян представлена в этих материалах как совокупность сложившихся в языческой культуре славян миропонимания и религиозных представлений, а также способов организации духовного опыта и поведения. Они относятся не только к собственно восточным славянам, но и к южнославянским племенам Балкан и западнославянским племенам польско-чешско-моравского региона. Использование этих материалов обосновано тем, что, несмотря на все различия, этногенетические процессы, которые сопровождались миграциями, дифференциацией и интеграцией народов, этнических и локальных групп, ассимиляционные явления, в которые были вовлечены как славянские, так и неславянские этносы — носители протославянского языка, сохранили общие черты собственно славянской специфики, характерные для общей схемы восточнославянских племен.

Итак, источниками изучения религиозных языческих верований славян служат, *во-первых*, письменные известия — летописные рассказы, в том числе фрагменты киевского летописания IX-X вв., сочинения средневековых авторов (немецких, польских, чешских хронистов), поучения против язычества, написанные в XI-XIII вв., духовные стихи, известные с XV в.; *во-вторых*, археологические памятники; *в-третьих*, результаты анализа пережитков древних верований и обрядов, сохранившихся до недавнего времени и описанных в этнографической литературе, материалы народного искусства и фольклора.



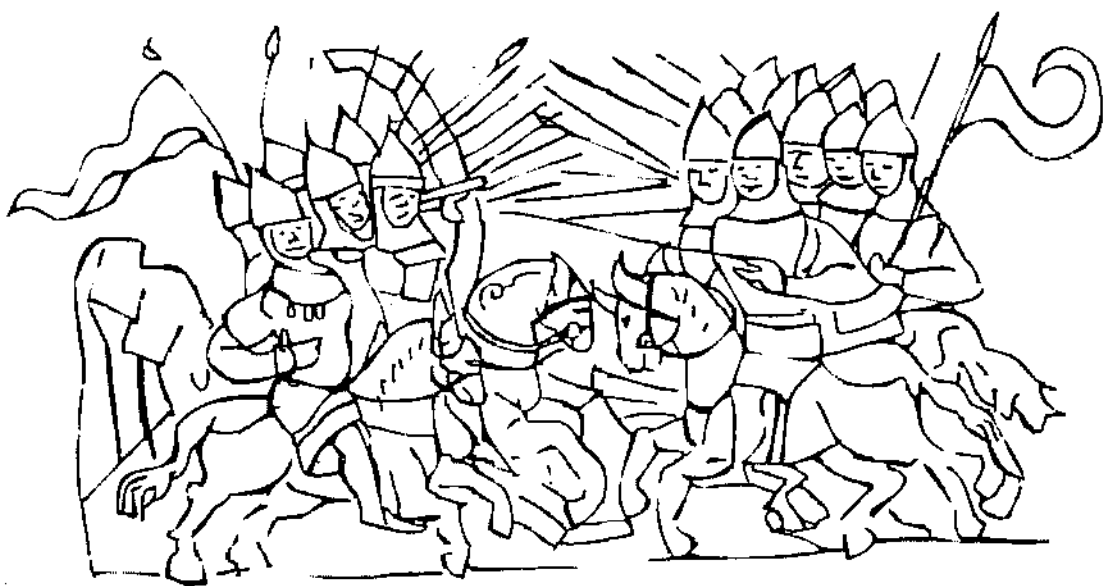
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Русанова И.П., Тимощук Б.А. *Древнерусское Поднестрие: историко-краеведческие очерки.* — Ужгород: Карпаты, 1981.
2. Грушевський М.С. *Історія України-Руси:* В 11 т., 12 кн. — К.: Наук. думка. — 1991. — Т.1.
3. Мыльников А.С., Чистов К.В. *Славяне // Народы и религии мира: Энциклопедия* — М.: Большая Российская энциклопедия, 2000.
4. *Полный православный богословский энциклопедический словарь.* Репринт. — СПб.: Изд-во Сойкина Б.Г., 1991. — Т.1.
5. Митрополит Іларіон. *Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія.* — Вінніпег, Накладом Видавничої Комісії при Товаристві «Волинь», 1965.
6. Рыбаков Б.А. *Язычество Древней Руси.* — М.: София, Гелиос, 2001.

РАЗДЕЛ I
ЭТНОГЕНЕЗ И ФОРМИРОВАНИЕ ЯЗЫЧЕСКОГО
МИРОВОЗЗРЕНИЯ СЛАВЯН



1. Основные подходы к проблеме этногенеза и мировоззрения славян
2. Индоевропейское ядро в системе религиозно-мифологических представлений славян
3. Этногенетические схемы и мировоззренческие системы



*Славянские народы занимают
больше места на земле, чем в истории.*
Гердер И.Г.
«Трактат о происхождении языка»

Раздел посвящен характеристике основных подходов к решению проблемы этногенеза и мировоззрения славян — автохтонной теории происхождения славян и миграционной концепции. Представлен краткий обзор индоевропеистики в целях выявления в системе религиозно-мифологических представлений славян индоевропейского ядра, на основе которого создавались сложные картины мира и человека славянами европейского средневековья. Приведены схемы основных этапов славянского этногенеза и соответствующие им мировоззренческие системы. Раздел подготовлен на основе материалов работ Поповича М.В. «Мировоззрение древних славян», Седова В.В. «Происхождение и ранняя история славян», статей Иванова В.В. и Топорова В.Н., использованы данные лингвистики.

Основные подходы к проблеме этногенеза и мировоззрения славян. Начало научных изысканий касательно религиозно-мифологического мировоззрения славян и проблемы этногенеза относится ко второй половине XVIII в. В настоящее время многие теории и предположения имеют лишь историографический интерес и представлены, например, в трудах Первольфа И. «Славянская взаимность с древнейших времен до XVIII в.» (СПб., 1874 г.) и Нидерле Л. «Обозрение современного славянства» (СПб., 1909 г.). В работе Поповича М.В. «Мировоззрение древних славян» дан краткий обзор исследований, связанных со славянским мировоззрением, выполненных советскими учеными, начиная с 50-х гг.

Первая попытка ответить на вопросы, откуда и когда появились славяне на исторической территории, относится к XII в. и принадлежит древнерусскому летописцу Нестору. Автор «Повести временных лет» ставит своей задачей выяснить: «Откуда есть пошла Русская земля, кто в Киеве нача первее княжити и откуда Русская земля стала есть». Рассказав о расселении славянских племен по Дунаю, Мораве и Висле, летописец переходит к повествованию о славянах восточных: «Тако же и ти словене пришедше и седоша по Днепру и нарекошася поляне, а друзии древляне, зане седоша в лесах; а друзии седоша межю Припетью и Двиною и нарекошася дреговичи;



нии седоша на Двине и нарекошася полочане, речки ради, яже втечет в Двину, именем Полота, от сея прозавшася полочане. Словени же седоша около озера Илмеря и прзвашася своим именем, и сделаша град и нарекоша й Новъгород. А друзии седоша по Десне и по Семи, по Суле, нарекошася север» [1, с. 10-11].

Этот рассказ Нестора стал основой для так называемой *балканской* или *дунайской* теории происхождения славян, которая господствовала в трудах польских и чешских хронистов средневековья (XIII-XV вв.). Точку зрения о дунайской прародине славян поддерживали известные российские историки Соловьев С.М. и Ключевский В.Т. В настоящее время дунайскую теорию происхождения славян развивает известный российский филолог и лингвист Трубачев О.Н. Проанализировав древнеславянский язык, ученый пришел к выводу, что в древности славяне соседствовали с праиталиками где-то в Подунавье, и только миграция кельтов в среднедунайские земли заставила славян продвинуться на север от Карпат и в бассейн Вислы. Тут началось сближение славян с балтским субстратом.

Уже в средневековье были высказаны и другие гипотезы о прародине славян. Так, автор Баварской хроники географ Баварский, а также космограф Равенский в XIII в. высказали гипотезу о *местном происхождении славян*, тем самым, положив начало автохтонной теории их происхождения. По этой гипотезе, поддержанной многими западноевропейскими учеными XIV-XVIII вв., предками славян были скифы, аланы, роксоланы и другие племена, жившие в Северном Причерноморье в древности. По этой теории славяне постепенно расселились на север, запад и северо-запад.

Последователи данной теории исходят из того, что славяне испокон веков жили на одних и тех же местах. Они убеждены, что древние авторы не могли не упоминать, не писать о славянах, однако употребляли другие этнонимы. Поэтому эти исследователи идентифицируют со славянами поочередно все народы, жившие между Одером и Днепром и упоминавшиеся древними историками. Их отождествляли не только со скифами, аланами, но и с гетами, кельтами, фракийцами, финнами, венедами, готами, лугиями, вандалами и др.

Так, к XVIII в. в исторической литературе сформировались два основные направления поисков прародины славян: *автохтонное* и *миграционное*. В каждом из них существует широкий спектр мнений, не совпадающих между собой по ряду вопросов [см. 2, с. 5-27].



Следует отметить, что уже в XIX в. Шафарик П.И. связал со славянами племена венедов, упомянутых древними авторами, показав, что славяне являются давними жителями огромных территорий между Балтикой и Черным морем, Татрами и Доном. На западе земли венедов доходили до Вислы и Одера. Таким образом, Шафарик П.И. стал родоначальником так называемой *прикарпатской теории* происхождения славян.

Другой ученый, чешский славист Нидерле Л., локализовал прародину славян между бассейном средней Вислы и Карпатами на западе, Нарвою и Припятью на севере, в районах на Среднем Днепре на востоке, а также на верхнем Буге и Днестром, Прутом и Серетом на юге. Центр славянской территории, по мнению исследователя, находился на Волыни. Со славянами ученый отождествлял неуров, будинов и скифов-земледельцев, упомянутых «отцом истории» Геродотом. Концепция Нидерле Л. легла в основу так называемой *Висло-Днепровской теории происхождения славян*.

Эта теория, в свою очередь, стала исходным пунктом для возникновения разных концепций, согласно которым славян размещали в двух противоположных от Вислы направлениях. Одни исследователи размещали родину древнейших славян в бассейнах Припяти и Днепра (Ростафинский Ю., Розвадовский Ю., Фасмер М.), другие передвигали ее на запад от Вислы в Висло-Одерское междуречье (Костшевский Ю., Лер-Сплавинский Т.). Третьи, к которым относится большинство ученых, объединяют эти две теории и расширяют прародину славян от бассейна Одера на западе до Поднепровья на востоке (Удальцов А.Д., Тереножкин А.И., Третьяков П.Н., Рыбаков Б.А.).

В 1981 г. интересная реконструкция славянского языческого мировоззрения была предложена Рыбаковым Б.А. в работе «Язычество древних славян». В 1988 г. вышло продолжение монографии под названием «Язычество Древней Руси». Отдельные положения системы славянского мировоззрения и некоторые научные предположения, высказанные ученым как одним из ярких представителей автохтонной теории, заслуживают особого внимания, поэтому целесообразно остановиться на них.

Ученый пытается проследить становление и развитие славянского языческого мировоззрения, начиная с неолита (новокаменного века — VI-III тыс. до н.э.) и до конца XIX в. Он утверждает, что на протяжении последних 6-8 тыс. лет этногенез славянских народов



формировался в пределах приблизительно одной территории (между Вислой и Днепром), т.е. в тех районах, где происхождение славянских племенных объединений было зафиксировано письменными источниками раннего средневековья.

По мнению Рыбакова Б.А., развитие славянского мировоззрения следует рассматривать на исторической сетке, отражающей важнейшие этапы жизни славянских племен. Таких этапов четыре. *Первый этап* — формирование и развитие протославянских племен в недрах индоевропейского единства. *Второй* — обособление праславян в бронзовом веке, развитие внутренних контактов, первые встречи со степными кочевниками, освоение железа, которым была так богата славянская прародина. Этот период для восточной половины славянства завершается выдвиганием на первое место части племен Среднего Поднепровья, созданием «царств» скелотов, потомков Солнце-царя (позднейшего Дажьбога) и восприятием ряда черт скифской культуры. Географически жизнь на этом этапе была ограничена рамками древней славянской прародины; длительность его — более тысячи лет; время расцвета — VI-IV вв. до н.э. Во времена господства охотничье-собирацкого хозяйства (палеолит, мезолит, неолит) предки славян сохраняли анимистические представления — веру в духов стихий и явлений природы, растений, животных. В эпоху энеолита (IV-III тыс. до н.э.), в период становления земледельческо-скотоводческого хозяйства постепенно складывается и культ верховного божества Вселенной — будущего славянского Рода, символа жизни, и связанной с ним богини плодородия — Матери-Земли (Макоши). Род выражает идею монотеизма в его патриархальной форме, возникшей задолго до христианства и совершенно независимо от него. Макошь — мать урожая, одна из двух рожаниц, как одна из частей многообразного, но неразрывного целого — Жизни, символизированной мужским началом [3, с. 236]. Такая система представлений, по мнению Рыбакова Б.А., сохранялась у славян на протяжении нескольких тысячелетий, вплоть до начала формирования древнерусского государства. *Третий этап* — упадок культуры как результат разгрома сарматами; начало расселения славян по лесной зоне и ассимиляция ими литовско-латышских, а позднее и финно-угорских племен Севера. Фольклорный материал свидетельствует, что многое из наследия, вынесенного из прародины, было сохранено и передавалось из поколения в поколение, дойдя во фрагментах до XX в. В



конце третьего этапа наступает новый расцвет — «Трояновы века» — и относится лишь к Среднему Поднепровью, к будущему ядру Киевской Руси. *Четвертый* — образование и развитие первого государства — Киевской Руси, рождение военно-феодалного класса. Возникла мощная языческая держава, и культ древних богов стал уже не только средством воздействия на невидимый мир духов природы, но и на многотысячную массу простых людей, составлявших основу древнерусской державы. В период ее становления на передний план выходит Перун — бог громовержец, покровитель ратных военных дел, что объясняется особой ролью княжеских дружин в создании единого древнерусского государства [там же, с. 186-187].

Такова схема основных этапов развития славянского этногенеза и соответственно им построенная Рыбаковым Б.А. система мировоззренческих представлений.

Особого внимания заслуживает теория индоевропейского происхождения славян. В 1833 г. лингвист Бопп Ф. показал, что славянский язык принадлежит к индоевропейской языковой семье, куда входят также индоиранский, армянский, греческий, кельтский, италийский, германский, балтский, иллирийский и другие, в том числе и исчезнувшие ныне языки. Согласно индоевропеистике все они развивались из единого индоевропейского языка [4, с. 8]. В индоевропеистике существенное значение приобретает знание первоначальной индоевропейской территории. Так, Иванов В.В. и Гамкрелидзе Т.К., опираясь на факты заимствования общеиндоевропейским языком словесных форм из семитских языков, обосновали гипотезу о западно-азиатской прародине индоевропейцев [5, с. 16]. Исследователи Иванов В.В. и Топоров В.Н. определили базовые образно-понятийные структуры, которые в целом характеризуют мировоззрение древнеевропейских племен и в частности балто-славянских этнических групп. Наиболее древним и главным мифологическим сюжетом, общим для древних балтов и славян, который прослеживается со времен индоевропейской общности, было противостояние и борьба Перуна (Перкунаса балтов) с Велесом (балтским Велсом). В период Киевской Руси Перун становится богом князя и его дружины, богом силы, власти; Велес — «богом всей остальной Руси», покровителем скотоводства, торговли. Иванов В.В. и Топоров В.Н. рассматривают Род в славянской мифологии как воплощение *рода*, единство потомков одного предка, предполагая, что в культе



Рода отразился индоевропейский культ рода, собрания потомков [6, с. 384-385].

Очевидно, что этногенетические построения и соответствующие им схемы локализации славянской прародины, а также системы религиозно-мифологических представлений у приведенных авторов расходятся с мнением Рыбакова Б.А.

Разные мнения относительно данной проблемы показывают, насколько сложен комплекс вопросов, связанных с происхождением славян. При этом все исследователи сходятся в том, что славяне являются потомками индоевропейцев, пришедших в Европу с востока и ассимилировавших древнее местное население. Поэтому целесообразно ознакомиться с кратким очерком развития славянского этногенеза и религиозно-мифологического мировоззрения, основываясь на теории индоевропейского происхождения славян.

Индоевропейское ядро в системе религиозно-мифологических представлений славян. Славяне — языковые потомки древнего народа, условно называемого *индоевропейцами*. Это означает, что языки или диалекты, из которых впоследствии развились славянские языки, были свойственны индоевропейским языковым предкам, носителям так называемой культуры шнуровой керамики, или культуры боевых топоров (конец III — первая половина II тыс. до н.э.). Предположительно, кельтские, италические, иллирийский, германские, балтские и славянский языки еще во II тыс. представляли собой диалекты одной языковой зоны Северной и Средней Европы [4, с. 13].

Эволюция мышления человека от архаичных форм до современных тесно связана с историей развития религиозно-мифологического мировоззрения. Поэтому при реконструкции картины мира славян периода европейского средневековья, формы отражения действительности следует соотносить с представлениями о мире их дальних языковых родственников, которые сохранили в культурных реликтах пережитки надревнейших эпох. Основным источником для реконструкции индоевропейских представлений являются мифы.

В общеиндоевропейской мифологической системе главный объект представлен как верховное божество. В соответствии со структурой большой патриархальной семьи, возглавляемой отцом-«патриархом», это верховное божество выступает как «бог-отец». Отцу — сияющему небу — соответствует оплодотворяемая им, обожествляе-



мая земля-мать. Специализированный мифологический образ земли обнаруживается в таких индоевропейских традициях, как иранская и славянская. «Имена, придаваемые небу и земле, постоянно связывали их как супружескую чету. В эпическом языке сказок и песен постоянно повторялось выражение мать сыра земля. Мать Сыра Земля означает землю, увлажненную, оплодотворенную дождем и потому способную стать матерью. Само слово «природа» стало употребляться как понятие отвлеченное, собственно указывало на землю, материнская утроба которой не устает рождать от начала мира и до наших дней. ... Небо действует как мужская плодотворящая сила, проливая на землю свои согревающие лучи и напоющий дождь, издревле уподобляемый плотскому семени; а земля принимает весеннюю теплоту и дождевую влагу в свое лоно, и только тогда чревеет и дает плод. ... Небо у древних славян олицетворялось в мужском образе Сварога. Сварог — верховный владыка вселенной, родоначальник прочих светлых богов, прабог» [7, с. 64].

В древнеиндоевропейской мифологии центральным является миф о поединке громовержца с его противником. В балтийских мифах имена участников — Перкунас и Велс, в древнерусских — Перун и Велес (или Волос). Громовержец обычно находится наверху — на небе, на горе, скале, вершине дерева, чаще всего дуба, в дубовой горной роще. Противник громовержца находится внизу — под горой, под деревом, у воды; в его владении скот как основное богатство и как символ потустороннего мира — пастбища. Здесь воплощено общеиндоевропейское представление о загробном мире как о пастбище, где пасутся души умерших (нередко противник изображен в виде змея). Иногда в фольклоре раскрывается причина гнева громовержца — связь его противника с женой Перкунаса, ее похищение, либо похищение людей или скота. Громовержец преследует противника, который прячется за разные предметы (дерево, камень), превращается в человека, корову, других животных, в том числе и кошку. Перун на запряженной конями или козлами колеснице с медным или даже каменным оружием нападает на противника, мечет молнию, раскалывает дуб и камень, убивает противника и освобождает скот и воды. После этого начинается дождь, приносящий плодородие. Этот основной миф, составляющий главный сюжет балтийской мифологии, является стержневым также в белорусской традиции и реконструируемой праславянской мифологии [7, с. 154; 8, с. 528].



Воспроизводя общеиндоевропейский миф о солнечном боге-змееборце (Индре), поражающем хтонические силы (демон Вала, пожирающий скот), ученые Иванов В.В. и Топоров В.Н. нашли ему убедительные славянские и балтские соответствия. Аналоги Индре из индийской мифологии — славянский Перун, балтский Перкунас, германский Тор, «фракийский всадник» Хэрос, греческий Зевс-громовержец. К символам Перуна относили коня, солнечный знак, громовой знак. Культ Перуна связан с культом дубовых деревьев на возвышенности. Будучи военным богом, Перун имел вместе с тем прямое отношение к плодородию (как хозяин «верхних» вод — дождя) [5, с. 88]. Как символ хтонических сил змей Велес может быть сопоставлен с идеей плодородия, жизненных сил земли [там же, с. 88-92]. «Связь Велеса с сельскохозяйственными культами очевидна из восточнославянского обычая оставлять в дар божеству несжатые несколько стеблей хлебных злаков-волотей, называемых «Волосовой бородкой» [9, с. 227]. Характерно, что «следы» Велеса — хтонического существа — можно найти во всем славянском мире (особенно ясно у чехов, где его отождествляли со змием и дьяволом), а параллели — в балтском. Однако бог Велес с функциями «нижнего мира», владыка мира мертвых, врачеватель и покровитель искусств, защищающий людей от грозного Перуна, покровительствующий скоту и богатству, плодородию, видимо, существовал лишь в восточнославянском мире. Культ Велеса был особенно распространен на севере, в исконно великорусских областях. На землях нынешней Украины, вероятно, сильнее был культ Перуна. Но оппозиция «Перун — Велес» имела место и на землях киевского княжества. В Киеве идол Перуна стоял на горе, а идол Велеса, по-видимому, на Подоле (в нижней части города) [5, с. 92; 10, с. 227].

Развитие общеиндоевропейской мифологии в отдельных традициях характеризовалось типологически подобными тенденциями, которые и определили значительное сходство результатов преобразования этого фонда в каждой отдельной мифологии.

К таким общим тенденциям относится, прежде всего, группировка основных божеств пантеона по трем главным функциям: жреческой (магическо-сакральной), военной и хозяйственной, которые соответствовали трем основным аспектам социальной жизни ранних индоевропейских обществ.

Особенности общеиндоевропейского мировоззрения раскрыты в работах французского ученого Дюмезиля Ж. В конце 30-х гг. он



обосновал идею о том, что система религиозно-мифологических представлений индоевропейских народов отражает наличие в общественной структуре индоевропейцев трех социальных функций: религиозно-жреческой, военной и хозяйственной — верховенство, сила, производительность. Можно предположить, что у древних индоевропейцев между трудовыми коллективами («племенами») существовало разделение труда, закреплявшее за отдельными общностями функции священного авторитета, военно-политической власти и плодородия. Классификация структур и персонажей, основанная на этом принципе, была дополнена Викандером С., показавшим двойственность сакрального и мирского в каждой функции. Дуальность организации мира и тройственная его структура — это представления, которые обнаруживаются в самых разнообразных культурах и имеют стадийный характер [5, с. 16-21]. Следует заметить, что тройственная социальная организация возникла на основе трехуровневой модели мира («высокий», «средний» и «низкий»), ассоциируемой с делением на будущее, настоящее и прошлое, а не наоборот. Это представление символизировано в большинстве культур образом мирового дерева, который встречаем и в индоевропейских культурах, и в рукописях майя, и в культурах охотников Сибири.

Специфика же индоевропейской культуры обнаруживается в том, что традиционное, связанное с идеей мирового дерева (см. разд. «Славянская мифология») трехчастное деление мира связано в ней с функциями жреческого, воинского и материально-производственного кругов общества и соответственно с их идеалами — верховенством (духовной санкцией власти), силой и производительностью.

Закономерностью религий индоевропейских народов, отражающей социальное развитие, являлось вытеснение культов верховных небесно-солярных богов культурами военного бога.

Другой тенденцией, объединяющей развитие различных индоевропейских мифологических традиций, было последовательное выделение разных уровней внутри мифологической системы с постепенным переводом некоторых древних божеств на уровень менее индивидуализированных демонов [9, с. 532-533].

Этногенетические схемы и мировоззренческие системы. Расселяясь по просторам степей юга Восточной Европы, древние скотоводы, носители индоевропейских диалектов, смешивались с другими



группами местного населения, создавая новые этно-культурно-языковые общности. В среде этих общностей, с одной стороны, формировались общие ритуальные практики и мифологические системы с выделением главных богов индоевропейского пантеона, их связей и соответствующих мифологических сюжетов, а с другой стороны, складывалась собственная обрядность, в пантеон вводили местные божества и древних богов в большинстве своем неиндоевропейского происхождения.

В настоящее время, опираясь на археологические и лингвистические материалы, можно восстановить панораму масштабного взаимодействия энеолитических древнеземледельческих обществ от Среднего Поднепровья до Средней Азии с индоевропейскими скотоводами. В недрах этого котла и появились праславяне, возникла и оформилась древнейшая часть их мировоззрения как синтез (соединение и взаимообогащение) двух религиозно-мифологических концепций евразийских народов.

VI-IV тыс. до н.э. (неолит). Картина мира этой эпохи характеризуется формированием различных форм обрядности и соответственно им культовых мифов, отражающих процессы творения мира, человека и всего живого. Возникновение подобных форм религиозной практики связано с разработкой образов богов-творцов, властителей мира живых и мира мертвых. В рамках этой религиозно-мифологической системы оформилось понятие «закон универсального круговорота» как гармония организованного космоса, который являлся необходимым порядком (начало — конец — вновь начало) для всего живого. Видимый мир был подчинен действию этого закона и одной из геоцентрических моделей его самого являлся Зодиак. Период действия закона — год, начало года символизировало и возрождение мира.

На просторах Юго-Восточной Европы и Передней Азии распространяются раннеземледельческие этнокультурные общности. Культовые действия ранних земледельцев были направлены на обеспечение плодородия природы и в целом, на нормальное функционирование «космоса», воспроизводя обряд священного брака Великой Богини Матери-Земли с Господином Верхнего Мира и Змеем, повелителем вод и нижнего (подземного) мира. Верховного бога можно и, вероятно, нужно трактовать шире — как властителя Верхнего Мира, который мог быть представлен как в образах солнца и луны, так и в образе неба, как такового.



Тогда же между Днестром и Уралом после доместикации (одомашнивание животных, в частности, лошади) образуется индоевропейское общество подвижных скотоводов, для которого характерны завоевательские социально-культурные ценности. У этого племени на первое место выходят воины. Воинственная идеология скотоводов-индоевропейцев создала истинно патриархальный пантеон во главе с Богом-громовержцем, Богом-воином, вооруженным боевым каменным топором-молотом [11, с. 168].

IV-III тыс. до н.э. (энеолит). Наиболее ярким свидетельством культуры этого периода на территории нынешней Украины является трипольская археологическая культура (IV — первая половина III тыс. до н.э.). Археологические находки указывают на существование у трипольцев развитого культа плодородия, в котором главные роли исполняли божества, олицетворяемые в образах Быка, Змеи и Великой Богини Матери [12]. Развитая мифология трипольцев сохранила сказание о священном браке, известном по греческим мифам, об оплодотворении смертных женщин существами в образах змея, дракона, быка и т.д. На территории Украины подобные сюжеты нашли выражение в трипольских статуэтках женских фигур, обвитых телом змея-дракона или сидящих в креслах, заканчивающихся головой быка [12, с. 153].

Духовная культура энеолита, с одной стороны, продолжает традиции позднего неолита (VI-IV тыс. до н.э.), а с другой — представляет качественно новый этап. Как и в неолите, в культуре этого этапа были распространены представления, связанные с культом животной и человеческой плодовитости, что подтверждают археологические находки — трипольские статуэтки женщин, а также животных. Однако в результате победы воспроизводящего хозяйства в IV-III тыс. до н.э. на первый план выдвинута идея воспроизведения, основное место в которой отводится уже труду человека на пути создания новых качеств продуктов (доказательством этому являются примеси зерна в глиняной массе, из которой изготавливали статуэтки).

При возрастании роли мужского труда в основных отраслях хозяйства: пахотном земледелии, скотоводстве, гончарном производстве, а затем и в военной сфере, в обществе утвердились патриархальные отношения, что проявилось в распространении мужских статуэток.



Возникает новая мифология, в которой Бог-громовержец неумолимо борется с триадою древнеземледельческой религии. Поэтому битва со змеем становится центральным эпизодом новогоднего обряда. Теперь нормальное функционирование «космоса» обеспечено не священным браком, а битвой и победой Бога-воина над Змеем — символом подземного мира. После завоевания индоевропейскими скотоводами территорий, принадлежавших древнеземледельческим энеолитическим племенам, новое общество «индоевропеизируется» и в языковом, и в культурном отношении. Борьба со старой религиозно-мифологической системой прекращается, а ее герои входят в новую мифологию, как второстепенные.

Таким образом, на протяжении IV-III тыс. до н.э. на Балканах, по Дунаю, в Карпатском регионе, на территориях нынешних Молдавии и Правобережной Украины, где утвердились господствующие индоевропейские скотоводческие племена, происходит процесс взаимодействия двух религиозно-мифологических самосознаний: местного древнеземледельческого (Бык, Змей, Великая Богиня) и пришлого индоевропейского скотоводческого (Громовержец-воин). Именно в этот период религиозно-мифологические представления энеолитических земледельцев (трипольцев) входят в систему мировоззрения, которое станет основой мироощущения будущих славян. В частности, это орнаментальные мотивы, нашедшие отражение в современных росписях пасхальных яиц-писанок. Вбирая определенные элементы этого мировоззрения, языковые предки праславян формировали собственную религиозную картину мира. В основе ее лежала классическая индоевропейская трехуровневая модель космоса, сакральной сферы и общества.

III-I тыс. до н.э. Во времена бронзового века троичное деление праславянского общества еще не имело четкого разграничения, хотя за отдельными родами уже закрепились функции административно-культового (жрецы) и воинского руководства.

До появления железных орудий труда (рубеж I тыс. до н.э.) уровень экономического развития мог способствовать выделению в качестве отдельного института только семей племенных вождей, «царей-жрецов», известных уже во времена индоевропейской общности. Представители этой прослойки обеспечивали повседневную жизнедеятельность общества политико-юридическими и религиозно-магическими практиками, соотнося себя с верховными божествами космической, небесной сферы. В индоарийской мифологии Варуне и



Митре соответствовали прототипы Ахура-Мазды и Митре.

Население эпохи бронзы в значительной мере сохранило духовные традиции предшествующей эпохи. Однако большее значение приобрела астральная, особенно зодиакальная, символика. Одним из проявлений нового в духовной культуре явилось представление о человеческой душе и ее дальнейшем существовании после телесной смерти, что нашло отражение в погребальном обряде. За границами поселений массово начинают появляться специальные, нередко сложные по своей конструкции погребальные сооружения (на территории современной Украины — курганы, в Египте — пирамиды). Погребальные комплексы наглядно господствуют над зданиями, предназначенными для жизни на земле. Вот почему погребальный обряд сохранил сложную систему представлений универсальной единицы патриархального общества, хорошо знакомой по древнеиндийским источникам, в которых эта единица имела название «Пуруша» («человек»). В упанишадах Пуруша — жизненный принцип, одушевляющий людей и другие существа. Иногда Пуруша отождествляется с Атманом, который бывает трех видов: внешний Атман (его отождествляли с телом, которое рождается и умирает), внутренний Атман (проявлялся в деятельности органов чувств) и высший Атман (высшая духовная сущность). Основными образами Пуруши в обрядности населения территории нынешней Украины были каменные скульптуры, преимущественно антропоморфные [11, с. 165].

В этот период основная масса праславянского населения состояла из организованных на основе родственных связей общинников, живших отдельными, разбросанными на огромных пространствах, небольшими поселками. В ежедневной культовой практике главное внимание они вынуждены были обращать на тех божеств, от которых зависел урожай, плодovitость скота, общее благосостояние. Среди них должны были существовать боги природных стихий и космических явлений (огня, воды, ветра, солнца, луны, звезд и т.д.), которые, несомненно, исполняли функции покровителей отдельных хозяйственных занятий. Должны были существовать и боги потустороннего мира — души умерших во главе с «царем», покровителем семейной сферы (пращуры), от которых вели свое родство отдельные фратрии, роды, семьи. Среди богов, по-видимому, существовали и женские образы, заимствованные у ассимилированного древнеземледельческого населения (населения трипольской культуры). Важную роль должна была играть Мать-Земля («Деметра») и ее дочь —



богиня Весны и первых хлебных ростков («Кора-Персефона»), которую согласно мифологической бинарно-ассоциативной логике на зимнее время похищал демонический персонаж.

Таким образом, зная славянских богов, упомянутых в средневековых письменных источниках, можно протянуть нить в более отдаленное время и восстановить пантеон праславян I тыс. до н.э.

I тыс. до н.э. Союз праславянского населения со степными кочевыми ираноязычными племенами скифов, их совместное проживание на одной территории на протяжении нескольких столетий наложило отпечаток на религиозно-мифологические представления славян. Греческий историк Геродот в своей «Истории» сообщает легенду о происхождении скифов, в которой нетрудно увидеть тройственное деление общества, а, следовательно, и трехуровневый скифский пантеон. Скифскую религию можно охарактеризовать как племенную с тенденцией к созданию национально-государственной религии. Выделился пантеон высших богов, возглавляемых триадой Табити — Папай — Апи. Наиболее почитаемой была Табити — огненная стихия, что характерно для всех индоевропейских и в особенности индоиранских народов. Табити является архаическим божеством домашнего очага (огня), значимость которой как покровительницы царского домашнего (родового) очага увеличилась в период создания государственных образований. Учитывая греческую ипостась Табити Гестию (старшую дочь Кроноса), Зевс (Папай) должен быть ее отцом, которого отождествляли с Небом. В мифах он наделен функцией космического демиурга, творца мира и людей. Папая (Зевса) считали божественным супругом Апи (Геи) и прародителем всех скифов-сколотов. Апи (Гея) являлась олицетворением земли и воды (влажной земли) как одного из порождающих начал. Ее брачный союз с Папаем — союз неба и земли — обеспечивал благополучие всего живого и плодородие растительного и животного миров.

Таким образом, один из центральных сюжетов мифологии этого времени связан с идеей священного брака Отца-Неба с Матерью Сырой Землей — Папая и Апи.

Геродот называет еще имена четырех верховных божеств скифов-сколотов — Артимпасу (Афродита), Гойтосира (Аполлон), Геракла и Ареса (скифские имена этих божеств Геродот не приводит). Арес — бог войны — по своему происхождению он был одним из божеств природных стихий — божество воздушной сферы и связан-



ных с ней атмосферных явлений, в основном грозы. Общественная значимость культа Ареса была очень велика и обусловлена ролью войны и положением военного сословия в обществе. Только Аресу сооружали в каждом округе особые алтари. Арес подобен индоиранскому Индре, германскому Тору. Аргимпасу исследователи сближают с такими богинями, как Иштар, Астарта, Афродита и Артемида. Ее основная функция — воспроизведение жизни. Гойтосира считали солнечным божеством, аналогом иранского Митры и греческого Аполлона-Гелиоса. Геракл — один из самых популярных греческих персонажей, который обрел бессмертие, совершив двенадцать знаменитых подвигов, все они сводятся в основном к победе над чудовищами.

Исследователями уже давно замечены параллели между скифскими и праславянскими божествами. Так, Папай («отец» или по другому — «защитник») был надежно увязан с высшей зоной мироздания. Он являлся аналогом праславянского Сварога — «творящего лика Всевышнего», «пращура славян». «Отца» в старославянском языке называли собственно «папа», а это наталкивало на определенные сравнения. Апи, в таком случае, не кто иная как Мать Сырая Земля, т.е. славянская Макошь. Эта центральная сакральная пара подобна ведущим образам земледельческой мифологии трипольского времени. Поэтому вполне вероятно, что своим происхождением она связана с праславянскими представлениями, воспринятыми и по-своему интерпретированными скифами-кочевниками. Точно также и Табити, огненно-небесная сестра Папая-Сварога, фигура индоевропейского происхождения, как богиня неугасимого домашнего очага наиболее соответствует мировоззрению оседлого населения, чем подвижной жизни кочевников.

Достаточно близки ипостаси Аргимпасы и Лады. Если первая является покровительницей скотоводства, что в целом характерно для кочевников, то Ладу связывали в основном с аграрными культурами. Однако как богини любви, весеннего воспроизведения жизни они тождественны.

Гойтосира скорее всего следует соотносить с солнечным Дажьбогом, тогда как Ареса — с Перуном, который уже в индоевропейской традиции связывался с военной функцией и соответственно считался покровителем воинов, оружия, войн.

Таким образом, к середине V в. до н.э. в пределах территорий, занимаемых современной Украиной сложился достаточно четкий



официальный пантеон, во главе которого стоял Папай-Сварог. По-видимому, у праславян был распространен культ Рода и Велеса. Велес как хтоническое аграрное божество не очень интересовал кочевников, хотя при желании его можно рассматривать как одну из «подземных» ипостасей Папая. Вероятно, кочевники не имели четкого аналога праславянского Велеса, поскольку их кочевнического, «скотского» бога Тагимасада ассоциировали в отличие от Велеса с солнечно-небесной, а не земноводной стихией. Возможно, взаимно не совпадали и другие многочисленные божества нижних уровней, однако для культурного единства полиэтничного государства было достаточно и того, что их объединяли образы ведущих верховных божеств [13, с. 120-122].

Периодизация истории славян новой эры. Можно выделить три хронологических периода, соотносимых с историей славян новой эры. Первый охватывает I-IV вв. н.э., условно его можно назвать праславяно-венедским, он соответствует римскому периоду в истории Европы. Основные события этого периода — гуннское нашествие, антско-готские войны конца IV в., разделение венедов на две группы — выделение в рамках венедской общности антов и склавинов.

В III-IV вв. на территорию современной Украины приходят германские племена готов, создавшие достаточно мощное объединение, известное по письменным источникам как государство Германареха. В этот союз на правах подчиненных племен наряду с сарматами были включены и славяне. Однако гуннское нашествие (375-376 гг.) положило конец гегемонии готов. Движение гуннов на запад означало начало «великого переселения народов». С этого времени степные районы юга Восточной Европы становятся своеобразным коридором, по которому, сменяя друг друга, на жившее там земледельческое население накатывают волны кочевников, движимых поиском новых, свободных территорий для пастбищ. В письменных источниках как в калейдоскопе проходит череда этнических названий народов и племен (гунны, авары, кутригуры, утигуры, савиры, акациры и др.), в борьбе с которыми славянам удалось сохранить свое этническое самосознание.

В формировании материальной культуры антов и склавинов принимали участие киевская археологическая культура, а также полиэтничная черняховская (которая наряду с другими включала в себя и славянские племена) (рис. 1). Впервые этноним «венеды» встречается в «Естественной Истории» Плиния, погибшего при извержении

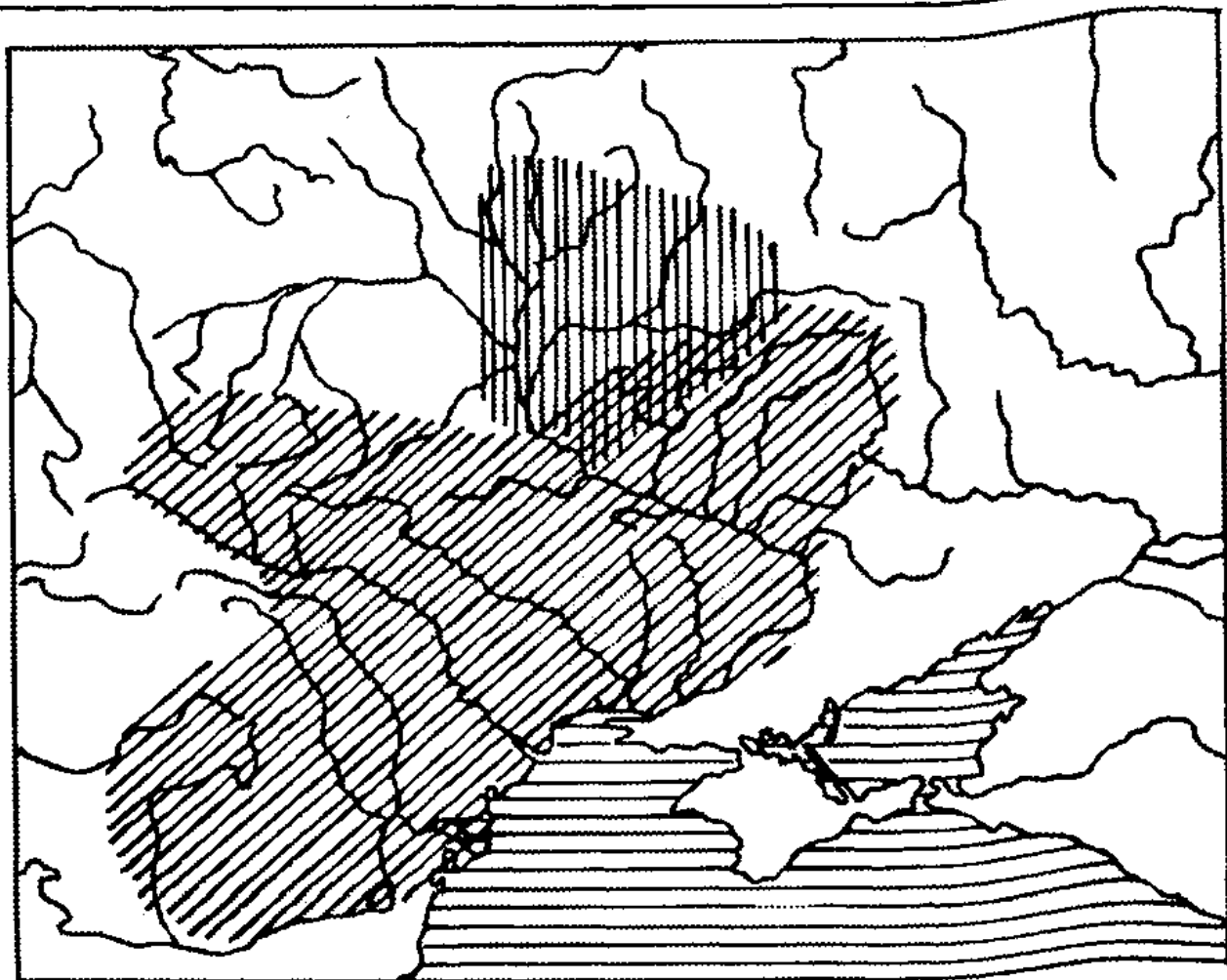




Рис. 1. Ареалы археологических культур вт. четв. I тыс. н.э.

(из книги «Этнокультурная карта территории СССР в I тыс. н.э.»)

 — черняховская;  — киевская

Везувия в 79 г. н.э. К концу I в. н.э. относятся известия о венедах Тацита. Более конкретны этнографические сведения автора второй половины II в. н.э. Клавдия Птолея, использовавшего не дошедшие до нас сочинения географа I в. н.э. Марина Тирского [4, с. 29-30].

Второй период (V-VII вв. н.э.) закрепляет разделение венодов на три отдельные группы: венодов, автов, склавинов. Этноним *slave* («склавины») — латинизированная форма самоназвания «славяне», начинает распространяться на все славянские племена. Появляются новые племенные группы на территории Восточной и Центральной Европы, известные киевскому автору «Повести временных лет». Кристаллизация этих племен уже относится к третьему периоду (VII-X вв.). Знаменательным в истории славян того времени было их великое расселение за границы исторической прародины, что послу-



жило основой формирования новых славянских групп, замешанных на субстратах захваченных регионов — «зародышей» будущих славянских, в том числе и восточнославянских народов. Сведения о славянах середины I тыс. н.э. более значительны и разнообразны. Теперь славян называют «своим» именем. Наряду с собственным этнонимом упоминаются анты, а Иордан знает и прежнее имя — венеды. Византийские авторы (Прокопий Кесарийский, Агафий, Менандр Протиктор, Феофилакт Симокатта, Маврикий) описывают в основном славян Подунавья и Балканского полуострова, что обусловлено историческими событиями VI-VII вв.: славяне переходят Дунай и расселяются в пределах Восточно-римской империи. В сочинениях византийских историков есть сведения о различных сторонах жизни и быта славян. В них рассказано о военном искусстве, боевых успехах и неудачах славян, их политической организации и вождях, поселениях и жилищах, отношениях с Византией, аварами и другими племенами [там же, с. 31]. Византийские авторы не только называют три больших союза племен: венедов (в узком понимании), склавинов и антов, но и определяют места их проживания. Это позволяет связать их с определенными археологическими культурами (рис. 2). Дзедзицкая, пражско-корчакская и пеньковская принадлежали соответственно венедам — предкам ляхов, склавинов (славянам) и антам. Анты в Прикарпатье, на Волыни и Поднепровье стали предками украинцев, на Балканах — предками сербов, болгарских славян, хорватов, словенцев и других, тогда как склавины в Среднем Подунавье стояли у истоков предков словаков, чехов и южных славянских групп на территории нынешней Германии. Носители Колочинской культуры, ассимилируя балтский и угро-финский субстрат, создали фундамент для формирования предков белорусов и россиян.

Переход от первого ко второму этапу определяется достаточно резким изменением характера материальной культуры. Распад Римской империи, появление в южных степях тюркоязычного населения, пришедшего на смену ирано-язычному, отход германских племен — все это меняет систему экономических и политических связей. На этот этап приходится начало борьбы южной группы восточных славян с тюркоязычными кочевниками приднепровских степей, поражение антов от авар, их интеграция со склавиновыми и исчезновение из письменных источников имени антов. Летопись помнит об угнетении аварами дулебов, которые основали первый меж-

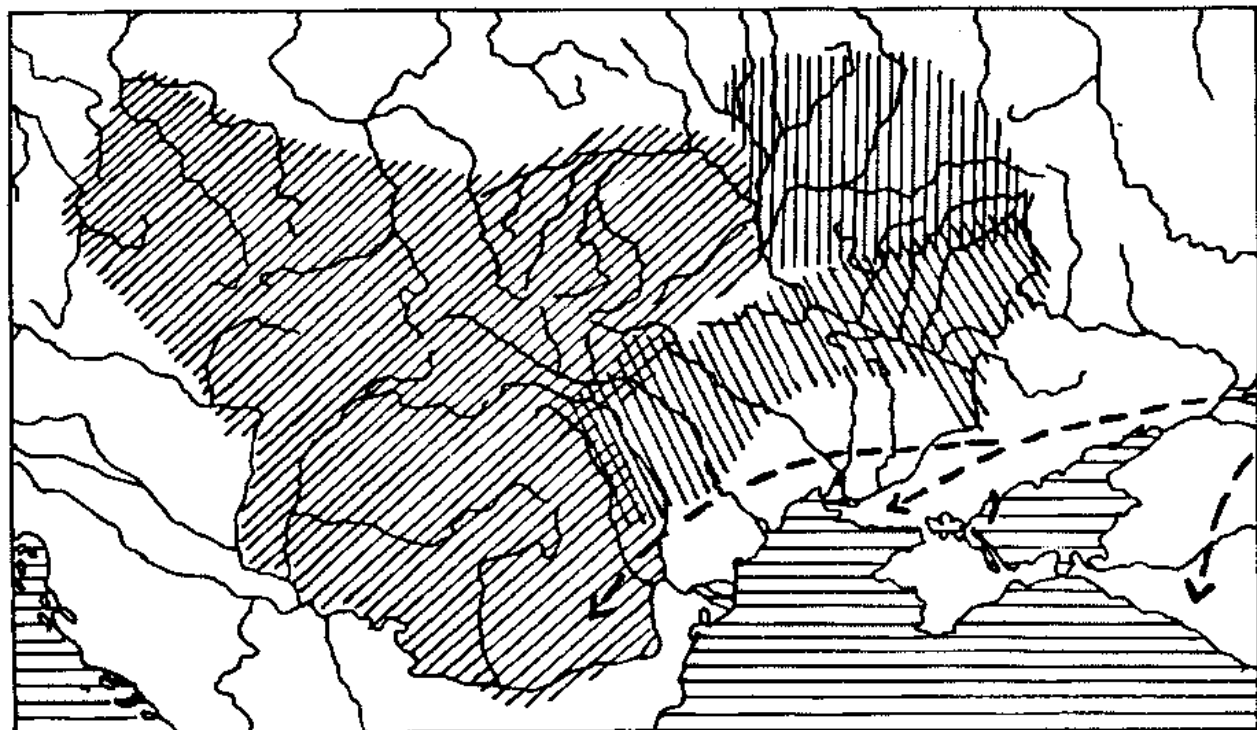



Рис. 2. Ареалы археологических культур тр. четв. I тыс. н.э.

(из книги «Этнокультурная карта территории УССР в I тыс. н.э.»):

 — пражская;  — пеньковская;  — колочинская

 — направления миграции кочевников V-VII вв.

племенной союз на землях Северного Прикарпатья и нынешней Волыни. Именно этот союз был отражением процессов государственного образования, которые в следующий период завершились созданием Киевского государства.

Третий этап в истории славян датирован VII-X вв. н.э. Для этого периода характерно распространение волынцевской, роменской археологических культур и культуры Луки-Райковецкой, которые уже непосредственно перерастают в материальную культуру славян времен Древнерусского государства (рис. 3). Наиболее важной вехой в истории славян того времени было возникновение славянских государств. При этом первыми появляются славянские государства не на коренной славянской территории, а в регионах, где славяне поселились — Болгария, Великая Моравия, что говорит о влиянии античных центров на создание государств у европейских народов, в том числе и у славян. Именно в этот период выходит на историческую арену и государство восточных славян — Киевская Русь. В на-

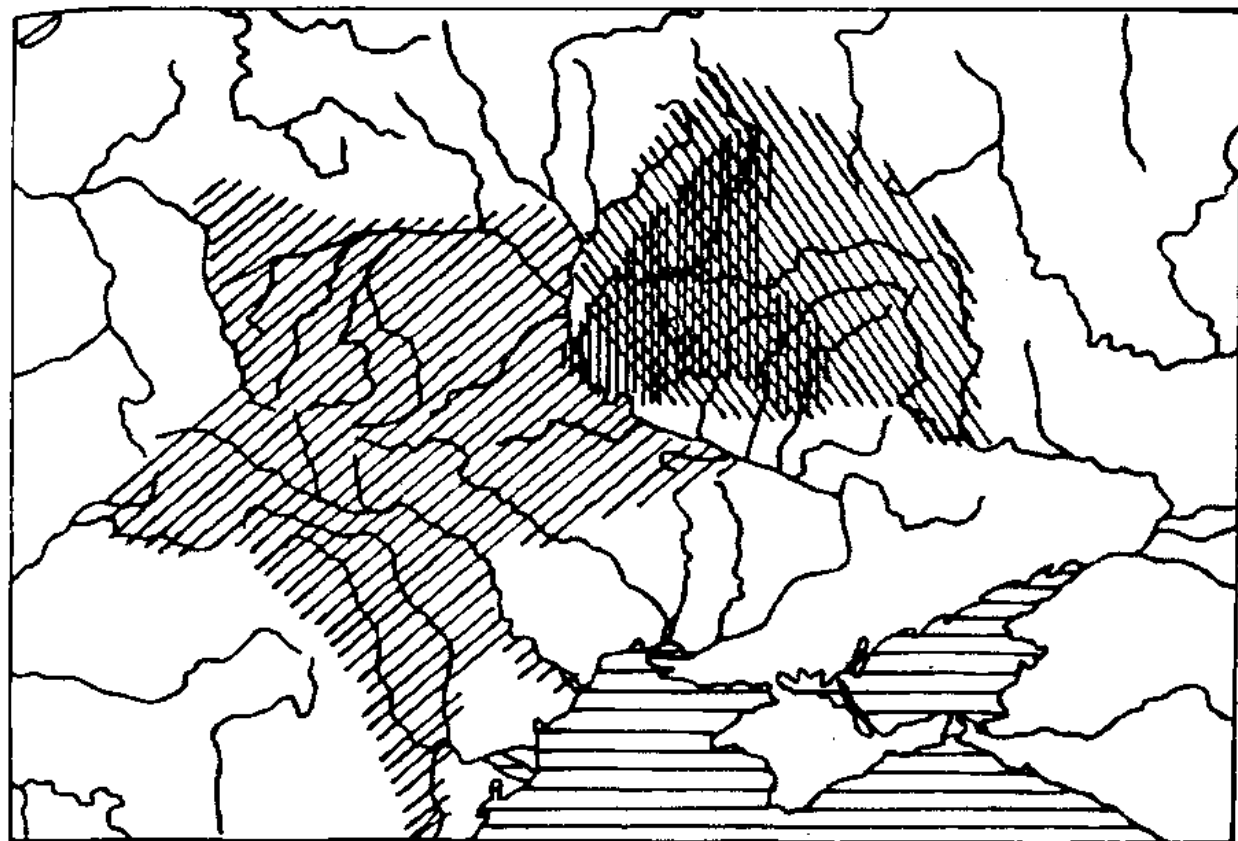





Рис. 3. Ареалы археологических культур последней четв. I тыс. н.э.

(из книги «Этнокультурная карта территории УССР в I тыс. н.э.»):

-  — памятники типа Лука-Райковецкая;  — вольницевская;
 — роменская.

стоящее время установить точную дату возникновения государства Киевская Русь не представляется возможным. Можно только предположить, что уже в 30-х годах IX в. существовало государственное объединение славян в Среднем Поднепровье, ибо именно в 839 г. в Константинополь прибыло посольство от хакана «Русов». Хаканом (каганом) Русов в тот период мог называться только самостоятельный правитель, претендующий на равенство с правителями Аварского и Хазарского каганатов. Упоминание в летописи под 862 г. киевских князей Аскольда и Дира только подтверждает наличие у восточных славян Поднепровья самостоятельного государства. Поэтому начало IX в. следует считать временем, когда на землях Среднего Поднепровья возникло государственное объединение, которое уже к концу столетия оформилось в государство Киевская Русь. Часто условной датой его возникновения принимают время объединения Киева и

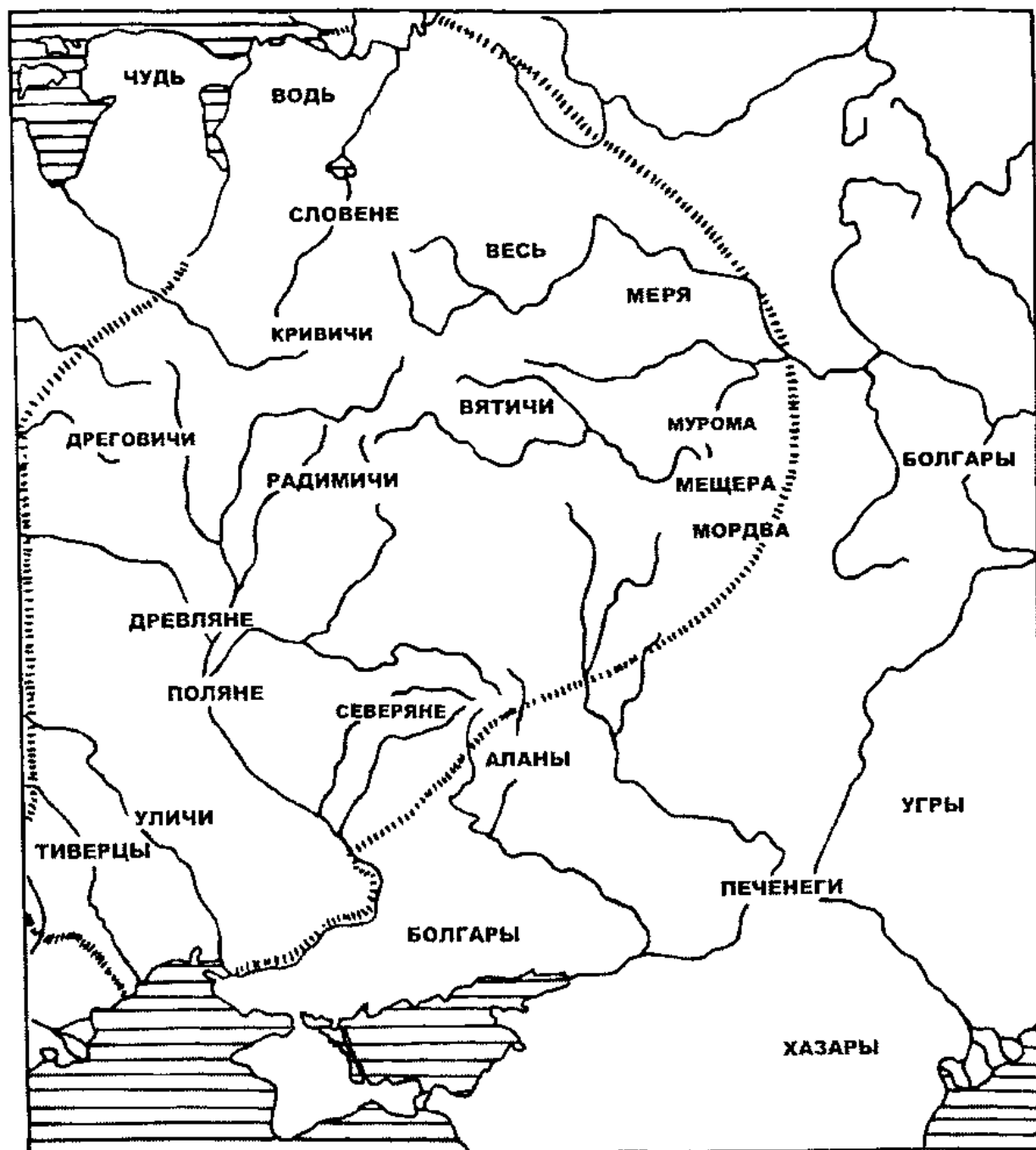


Рис. 4. Восточная Европа в VIII-IX вв. и расселение славянских летописных племен
(из книги «Истории Киева». Т.1)

Новгорода, Южной и Северной Руси в 882 г. С этого времени Киев становится столицей огромного государства [14, с. 36-46]. Первым шагом на этом пути, по-видимому, было освобождение славянского племени полян из под власти Хазарского каганата. Дальнейшим шагом на пути создания государства было объединение вокруг племени



полян других славянских племенных групп: древлян, северян, радимичей, кривичей, словен и др. (рис. 4).

В образовании государства большую роль сыграл также социально-экономический фактор. Период VII-X вв. характеризуется высоким уровнем социально-экономической жизни восточных славян. Материалы славянских поселений VII-X вв. знакомят с новой социальной организацией — территориальной (соседской) общиной, которая пришла на смену родовой. Исследование отдельных славянских территорий показывает, что, начиная с VIII в. происходит резкое увеличение населения. Демографический взрыв был обусловлен значительными сдвигами в области хозяйствования и начальной экономики. Новая система земледелия и совершенствование земледельческих орудий труда способствовали урожайности и образованию добавочного продукта, который становился предметом обмена на ремесленные изделия, а это в свою очередь, содействовало развитию ремесел и торговли. На рубеже VIII-IX вв. у восточных славян появляется денежный обмен. Вместе с этим укреплялись экономические и культурные связи между отдельными группами восточных славян, между их политическими образованиями — княжениями и союзами племен.

Археологические материалы и письменные источники, раскрывая социально-экономический аспект жизни славян, свидетельствуют также о том, что на этот период приходится расцвет языческой религии славян. При князьях Игоре, Святославе и Владимире язычество стало государственной религией Руси. На первое место в славянском языческом пантеоне выдвинулся Перун (бог громовержец) — покровитель воинов, оружия, войн, отодвинув на второе место Велеса — «скотьего бога». Приверженность молодого государства прадедовскому язычеству была формой и средством сохранения государственной политической самостоятельности.

Начало последнего этапа самостоятельного развития язычества славян (до его соприкосновения с христианством) следует датировать временем, с которого летописец Нестор начинал писать историю становления Руси, отвечая на вопрос: «къто в Кыеве нача пьрвее кнѣжити и отькуду Руськая земля стала естъ», т.е. с III-VI вв. н.э.

В язычестве славян отложилось многое из того, что следует отнести к общему индоевропейскому единству, поскольку исторически религия древних славян восходит к религии древних индоевропейцев. Разумеется, все это не имеет никакой собственно славянской



специфики. Религиозно-мифологические представления славян приобрели относительную целостность и своеобразность в эпоху славянского единства, длившуюся вплоть до середины I тыс. н. э. Постепенное расселение племен с праславянской родины вело к формированию различий в религиозных представлениях и культах южных, западных, восточных славян, сохранявших, однако, при появлении индивидуальных особенностей черты коренной общности. По мере освоения новых земель к древней индоевропейской мифологии и к праславянской религиозной традиции добавлялись формы религиозной жизни, заимствованные славянами у соседних народов. Религия восточных славян имела в своем составе фрагменты верований народов иранской, финно-угорской и некоторых других групп. К IX в. языческие воззрения некоторых славянских народов достигли стадии раннегосударственной религии. Ко времени, о котором имеются первые достоверные свидетельства археологии о жизни древних славян, древнеиндоевропейское общество с его социальными институтами, символикой, космогоническими мифами, богами и обычаями было уже далеким прошлым. Однако сложные картины мира и человека были созданы славянами средневековья именно на индоевропейском фоне [5, с. 23].

Развитие языческих форм религии древних славян было прервано христианизацией, начавшейся в последней трети I тыс. н.э. Но еще долго продолжалась борьба за сохранение исконных верований, «перемена веры расценивалась внутренне не как смена убеждений, а как перемена формы обрядности и замена имен божеств». В XI-XIII вв. язычество не угасало во всех слоях славянского общества, а естественно переходило на полуполюгальное положение, так как церковные и светские власти применяли к языческим волхвам суровые меры вплоть до публичного аутодафе. Прослеживается сложный симбиоз древней народной религии с привнесенным извне христианством, взаимовлияние старых и новых форм. По данным фольклора очевидно, что элементы мировоззрения глубочайшей древности сохранились в крестьянской среде вплоть до XIX в., а кое в чем и до начала XX в. Глубина народной памяти оказалась весьма значительной. Эволюция религиозных верований происходила не путем их полной замены, а наслаиванием нового верования на сохраняющееся старое [3, с. 731-732].



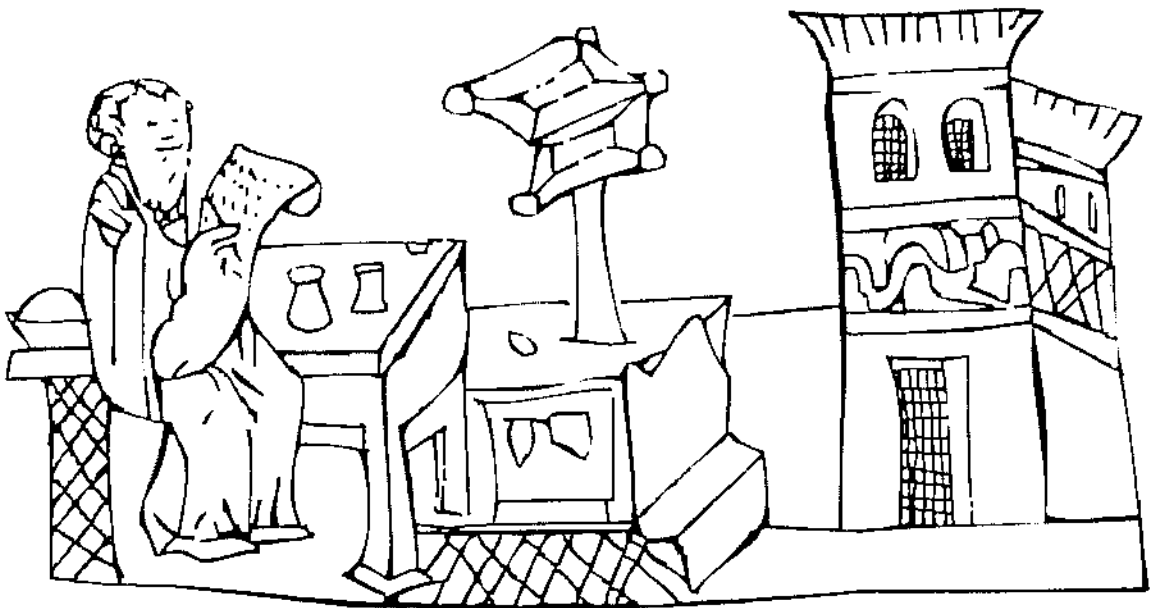
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Повесть временных лет.* — М.; Л., 1950. — Ч. I.
2. Баран В. Д., Козак Д. Н., Терпиловський Р. В. *Походження слов'ян.* — К.: Наук. думка, 1991.
3. Рыбаков Б. А. *Язычество Древней Руси.* — М.: София, Гелиос, 2001.
4. Седов В. В. *Происхождение и ранняя история славян.* — М.: Наука, 1979.
5. Попович М. В. *Мировоззрение древних славян.* — К.: Наук. думка, 1985.
6. Иванов В. В., Топоров В. Н. Род // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Под ред. С. А. Токарева. — М.: Сов. энциклопедия, 1991. — Т. 1.
7. Афанасьев А. Н. *Поэтические воззрения славян на природу:* В 3-х т. — М.: Солдатенков, 1865-1869. — Т. 1.
8. Иванов В. В., Топоров В. Н. *Балтийская мифология* // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Под ред. С. А. Токарева. — М.: Сов. энциклопедия, 1991.
9. Иванов В. В., Топоров В. Н. *Велес* // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Под ред. С. А. Токарева. — М.: Сов. энциклопедия, 1992. — Т. 2.
10. Иванов В. В., Топоров В. Н. *Славянская мифология* // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Под ред. С. А. Токарева. — М.: Сов. энциклопедия, 1992. — Т. 2.
11. *Археологія та стародавня історія України.* — К.: Либідь, 1992.
12. Чмыхов Н. А. *Истоки язычества Руси.* — К.: Либідь, 1990.
13. *Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время.* — М., Наука. 1989.
14. Русанова И. П., Тимощук Б. А. *Древнерусское Поднестровье: историко-краеведческие очерки.* — Ужгород: Карпаты, 1981.

РАЗДЕЛ II
ИСТОРИЯ СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И
СВЯЩЕННЫЕ ТЕКСТЫ СЛАВЯН



1. Этапы развития славянской письменности
2. Священные тексты и памятники славянской письменности
3. Судьба Велесовой книги



*Прежде убо славяне не имеху книг,
но гротами и резами четеху и чатааху,
погани суще.
Храбр Черноризец
«О письменах Черноризца Храбра»*

Раздел посвящен обсуждению одного из наиболее спорных вопросов — о становлении и развитии славянской письменности, подлинности священных текстов славян. Рассмотрены три группы разных алфавитов — «руны», «глаголица» и «кириллица», что дает возможность определить этапы развития письменности славян. Раздел иллюстрирован редкими историческими материалами: таблицами рунических знаков из частной коллекции древностей графа Тышкевича К.П.

Этапы развития славянской письменности. Свидетельством высокой духовной культуры славян до принятия христианства является наличие у них собственной письменности.

В середине XIX в., опираясь на летописные документы и археологические памятники, к истории грамотности славян обратились многие исследователи славянской культуры: Срезневский И.И. — русский славист, филолог и этнограф («Древние глаголические памятники, сравнительно с памятниками кириллицы», «Древние памятники письма и языка юго-западных славян (IX-XII вв.). Общее повременное обозрение с заметками о памятниках, доселе бывших неизвестными», «Древние славянские памятники юсового письма с описанием их и с замечаниями об особенностях их правописания и языка»); Котляревский А.А. — русский славист, археолог и этнограф («Библиографический опыт о древней русской письменности: Древняя русская письменность. Опыт библиографического изложения истории ее изучения», «Библиографический опыт о древней русской письменности: Общеисторическое обозрение. История изучения древнеславянского и древнерусского языка и письма»); Ламанский В.И. — русский славист и историк, примыкал к славянофилам («О некоторых славянских рукописях в Белграде, Загребе и Вене. С филологическими и историческими примечаниями»); Миллер В.Ф. — русский филолог, глава исторической школы, ориенталист («Очерки русской народной словесности»).



О том, что Русь умела писать до 988 г., давно известно в литературе и засвидетельствовано рядом письменных источников — договорами Руси с греками, сообщениями восточных авторов Ибн Якуба Надима, Ахмеда Ибн Фадлана, Аль Масуди и др. Проблема заключается в определении путей возникновения письменности — процесса, который, по мнению некоторых исследователей, начался еще в период бронзы [1, с. 80].

До нас дошел трактат Черноризца Храбра, жившего на рубеже IX-X вв. Этот трактат был посвящен возникновению древнеславянской письменности: «Прежде убо славяне не имеху книг, но гротами и резами четеху и чатааху, погани суще. Крестивше же ся, римскими и греческими писмены нуждаахуся [писати словенску] речь без устроена... посла имь святого Константина Философа, нарицаемого Кирилла,...., и сотвори имь 30 письмена и осмь, ова убо по чину греческих писмен, ова же по словенстей речи...» [цит. по 2, с.199-200]. В приведенном отрывке указано на то, что славяне до принятия христианства считали и гадали с помощью «черт и резов». В трактате Черноризца Храбра предложена периодизация, отражающая три стадии развития древнеславянской письменности.

На первом этапе славяне пользовались для передачи отдаленной (в пространстве и времени) информации «чертами и резами», с помощью которых «четеху и чатааху». «Черты и резы» Храбра — это символические знаки, представлявшие собой зародыш отечественной иероглифики. Общее количество разновидностей знаков более 200, что исключает возможность трактовать их как буквы фонетического алфавита. Попытки интерпретировать их как тамги, знаки собственности и подобные им инсингии не дали положительных результатов.

Второй этап охватывает первую половину и середину I тыс. н.э. и документирован археологическими материалами черняховской культуры. Он определяется применением фонетического письма на основе использования греческой и латинской графики. Естественно возникали практические трудности, обусловленные несоответствием обоих алфавитов фонетике славянских языков. В греческом алфавите не было, например, знаков для передачи звуков «б», «у», шипящих, глухих гласных, дифтонгов «ц», «ч» и т.п. Поэтому адаптация существующих графических систем была актуальной. Такое «устроение» (по Храбру) составляет главное содержание третьего периода.



Рис. 5. Знаки на доньшках горшков из частной коллекции древностей графа К.П. Тышкевича в Логойске

(из статьи Котляревского А.А. «Заметка к статье гр. К.П. Тышкевича: О свинцовых оттисках, найденных в реке Буг у Дрогичина. Руны», журнал «Археологические известия. Труды Московского археологического общества»)

точнославянская письменность возникла независимо от миссии Кирилла. Она сформировалась на базе двух источников, которые определили соответственно две генетические линии. Первую из них составляла причерноморская иероглифика, соединенная с фонетичес-

Итак, третий этап — деятельность Кирилла Философа и изобретение им специального славянского алфавита. Однако следует отметить, что просветительская деятельность Кирилла Философа и его учеников является только заключительной стадией. Одним из наиболее значительных достижений исторической науки является открытие Софийской азбуки, отражающей начальную стадию «устройства» славянского письма. Софийский алфавит обнаружен в Михайловском приделе киевского собора св. Софии, где в середине XI в. находились библиотека и скрипторий. Софийская азбука является докириллической и включает 23 буквы греческого алфавита — от «альфы» до «омеги» — с добавлением четырех специфических славянских знаков: «б», «ж», «ш», «щ». Это самые необходимые буквы, без которых славянская письменность не могла бы функционировать. На современном этапе исследований установлено, что вос-



ким письмом греков и римлян. В результате возникло так называемое русско-хазарское письмо, существование которого засвидетельствовано восточными авторами. Ответвление этой линии — рунический алфавит. Другой генетической линией послужила греческая письменность с устоявшимся и довольно совершенным фонетическим алфавитом. Процесс «устроения», в конечном итоге приведший к кристаллизации кириллицы в ее двух вариантах (моравском из 38 литер и болгарском из 43 букв), определил основное направление в формировании собственной славянской письменности [1, с. 80-83].

Славянские руны. Предметы, найденные при археологических раскопках и исторические документы доказывают существование у славян собственной рунической письменности как и было отмечено выше. В журнале «Труды Московского Археологического Общества» за 1865-1867 гг. была опубликована статья Котляревского А.А., посвященная обсуждению таблиц знаков дна горшков, хранившихся в частной коллекции древностей графа Тышкевича (рис. 5, 6). Знаки эти расположены на внешней стороне дна керамических сосудов, которые были найдены в дохристианских западно-русских,

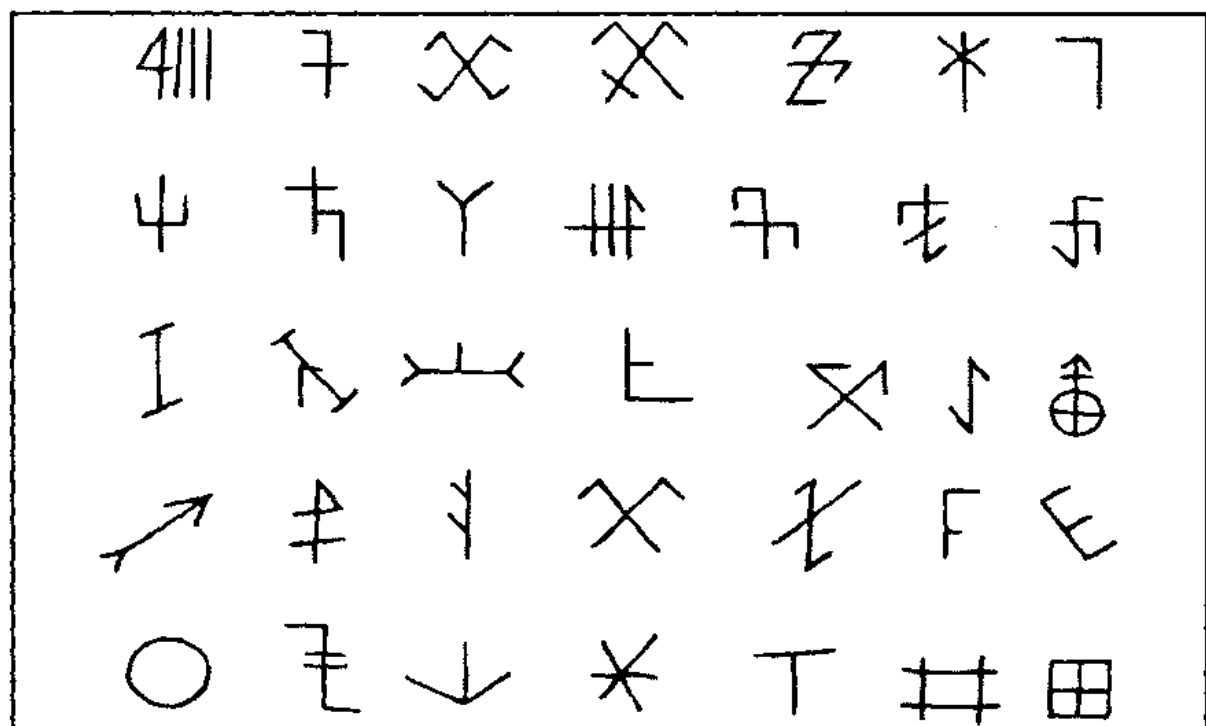


Рис. 6. Славянские руны

(из статьи Котляревского А.А. «Заметка к статье гр. К.П. Тышкевича: О свинцовых оттисках, найденных в реке Буг у Дрогичина. Руны», журнал «Археологические известия. Труды Московского археологического общества»)



литовских и чешских могилах. Эти знаки сравнили с рунами. «Что славянские племена имели руны, образные или звуковые начертания — это факт, засвидетельствованный историей (напр., летоп. Титмаром, Ибн-Фадланом, мон. Храбром и др.): глаголица, быть может, стоит в связи с чертами и резами т. е. рунами; иной вопрос, откуда взяли славяне эти письмена, сами ли изобрели или заимствовали извне от немцев... довольно сказать, что у славян, как и у германцев, были руны. Сравним же теперь наши изображения, и мы увидим поразительное сходство, даже полное тождество некоторых знаков с рунами, как будто остается только читать их...

Зная, что у славян были руны — и может статься руны звукового характера, руны так сходны с некоторыми горшечными клеймами, — нельзя ли предположить, что они обозначали первые звуки имени владельца?» [4, с. 242-248]. Есть версия, что само слово «руны» славянского корня. «Руна», «руня» будто бы означает «борозда», «врез», а «рути» — «врезать», «гравировать». Можно привести украинское «рилля» (борозда при пахоте), русское «рыть» и т.п. Однако некоторые исследователи считают, что название «руна» германского происхождения. Оно имеет общий корень с готским словом «гипа» в значении «совещание», «тайнство», а древнегерманский глагол «гипен» означает «шептать». В северогерманских языках слово «гип» («гипа», «гипе») использовалось для начертания определенных знаков в древнегерманском письме. Поэтому это слово («руны») употребляется во множественном числе, подразумевая различные знаки или буквы [6, с. 12].

Руны употребляли для кратких надписей на могильных камнях, на пограничных знаках (указание дороги, пограничный столб), как знак собственности на оружии, украшениях, монетах и очень редко на полотне или пергаменте. Рунические надписи были также обнаружены на культовых статуэтках, особенно распространенных в области расселения поморских славян.

На одной из бронзовых статуэток с изображением льва сохранилась надпись рунами — «чернебог», на бронзовом ноже — надпись «свантевит». Рунические надписи встречаются также на предметах быта, найденных при раскопках. Сохранились скальные надписи славянскими рунами в Словакии, Венгрии, Италии, Африке и т.д. [3, с. 159-164]. Однако сакральный характер рунических надписей в большинстве случаев не вызывает сомнения, ибо зачастую они связаны с предметами, так или иначе используемыми в культовой



практике в качестве своеобразных амулетов-оберегов, либо применяемыми при разнообразных гаданиях. Следует отметить, что достоверность надписей да и сами предметы с надписями не всегда вызывают доверие у исследователей из-за сомнительных условий, места и времени их обнаружения. С момента возникновения интереса к древностям возникли подделки, искусные фальсификации. Наибольшего расцвета производство подделок разнообразных древностей в России пришлось на последнюю треть XIX — начало XX вв. Многие из этих подделок будоражат умы некоторых исследователей и по настоящее время.

Характерно, что время возникновения славянской рунической письменности и широкого ее применения, приходится на период вхождения славянских племен в более или менее устойчивые государственные объединения, например нахождение в составе государства Германареха. Сталкивались славяне с рунической письменностью и соседних народов, начертание знаков у которых были сходно со славянскими. Это были руны германских народов (III-IV вв.), знаки тюркских рунических алфавитов (салтово-маяцкая археологическая культура вторая половина VIII — первая половина X вв. — Хазарский каганат), руны викингов (шведов, норвежцев, VIII-X вв.). Однако языковые различия позволяют специалистам отличить славянские руны от рун этнических соседей.

На Руси достоверно было известно два раннеславянских алфавита — кириллица и глаголица. Исследователи этих алфавитов до настоящего времени ведут дискуссии относительно истории их возникновения и времени использования. Ниже приведены самые распространенные гипотезы.

Наиболее древней является глаголица, созданная Кириллом и усовершенствованная его учеником Климентом Охридским. Кирилл изобрел глаголицу, а кириллица была создана в Болгарии в конце IX в. с целью приблизить славянское письмо к торжественному византийскому, что должно было бы способствовать утверждению христианства, принятого славянами Балканского полуострова от Византийской империи. Этой версии придерживались Григорович В.И. (1852 г.), Шафарик П.Й. (1861 г.), Щепкин В.Н. (1918 г.), Лоукотка Ч. (1950 г.), Селищев А.М. (1951 г.), Хабургаев Г.А. (1974 г.). Однако такое утверждение пока не имеет серьезных доказательств в материальной культуре славян второй половины I тыс. н.э. Можно только предположить, что еще в 972 г. некоторые официальные до-



кументы на Руси писали глаголицей [3, с. 34-36]. Результаты же широкомасштабных археологических исследований на территории Новгорода, Пскова, Старой Рязани, Смоленска, Старой Русы, Витебска показали, что горожане в X-XIV вв. в обиходе пользовались исключительно кириллицей. В настоящее время уже найдено около 1000 берестяных грамот, содержащих тексты от простых хозяйственных распоряжений до любовных посланий [2, с. 230-236].

Кирилл создал глаголицу и кириллица, являвшаяся видоизмененным греческим письмом, существовавшим в дохристианский период, была вытеснена глаголицей. Это предположение поддержали Миллер В.Ф. (1894 г.), Голубовский П.В. (1895 г.), Георгиев Е. (1952 г.).

Глаголица существовала у славян в дохристианский период (V-VI вв.), и на ее основе была создана кириллица. Эта гипотеза принадлежит Лингардту К. и Антоку К. (1789 г.).

Глаголица, напротив, возникла на основе кириллицы как тайнопись во время преследования немецко-католическим духовенством книг, написанных кириллицей. На этой версии настаивали Добровский И. (1845 г.), Срезневский И.И. (1848 г.), Соболевский А.И. (1908 г.), Каюрский (1928 г.). На рубеже 60-х годов IX в. болгарский монах-проповедник Кирилл, совершая миссионерскую поездку к хазарам, заехал по пути в город Корсунь (Херсонес) на южном берегу Крыма. Здесь он встретил человека, имевшего Евангелие и псалтырь, которые были написаны русскими письменами. Согласно гипотезе Срезневского И.И., книги, которые видел Кирилл, были написаны «протокирилловским» письмом, т.е. греческими буквами, приспособленными к передаче славянской речи. Видимо, эта встреча и натолкнула Кирилла на мысль о создании славянской азбуки. В 863 г. из Константинополя в Моравию по просьбе местного князя отправилась миссия во главе с Кириллом и Мефодием в целях распространения христианской веры. Ехали не с пустыми руками, в багаже путников лежала созданная перед отъездом славянская азбука.

Кириллица и глаголица как местные разновидности письма существовали у славян до принятия ими христианства. Эту мысль высказал Лихачев Д.С. (1951 г.): «Древним алфавитом могла быть глаголица, но это не значит, что рядом с глаголицей русское население северного Причерноморья, тесно соприкасавшееся с греческими колониями, не могло употреблять буквы греческого алфавита для письма на русском языке. Именно эти буквы могли дать начало позднейшей кириллице» [7, с. 14].



Славяне свое письмо «черты и резы» в VII-VIII вв. приспособливают к греческой азбуке и фонетике своего языка. Таким образом, возникает протокириллическое письмо, а под влиянием хазарского — протоглаголическое. Обе разновидности существовали на разных территориях, пока кириллица не вытеснила глаголицу. Эта гипотеза была предложена Истриком В.М. (1961 г.) [5, с. 13-14].

Заслуживает также внимания теория известного болгарского филолога Емила Георгиева.

Кириллица. Согласно этой теории кириллица является естественным алфавитом, образовавшимся

спонтанно в процессе приспособления греческой графики к фонетическим особенностям славянских языков. Хронологически она предшествует глаголице, так как формировалась на протяжении нескольких столетий еще до IX в. (рис. 7).

Эта упрощенная азбука положила начало созданию старославянского литературного языка и служила основой первоначального обучения еще в XIV в. Знание йотированных букв не входило в круг обязательных требований начального обучения письму.

Таким образом, Кирилл усовершенствовал кириллицу. Возможно, знакомство Кирилла с русскими книгами в Херсонесе за год до начала моравской миссии в какой-то степени повлияло на его изобретение. «То, что херсонесские книги были написаны «протоглаголицей», вытекает из свидетельств «Паннонского жития». Кирилл понимал язык этих произведений, но совсем не знал алфавита. Для установления координации между знаками и звуками ему необходи-

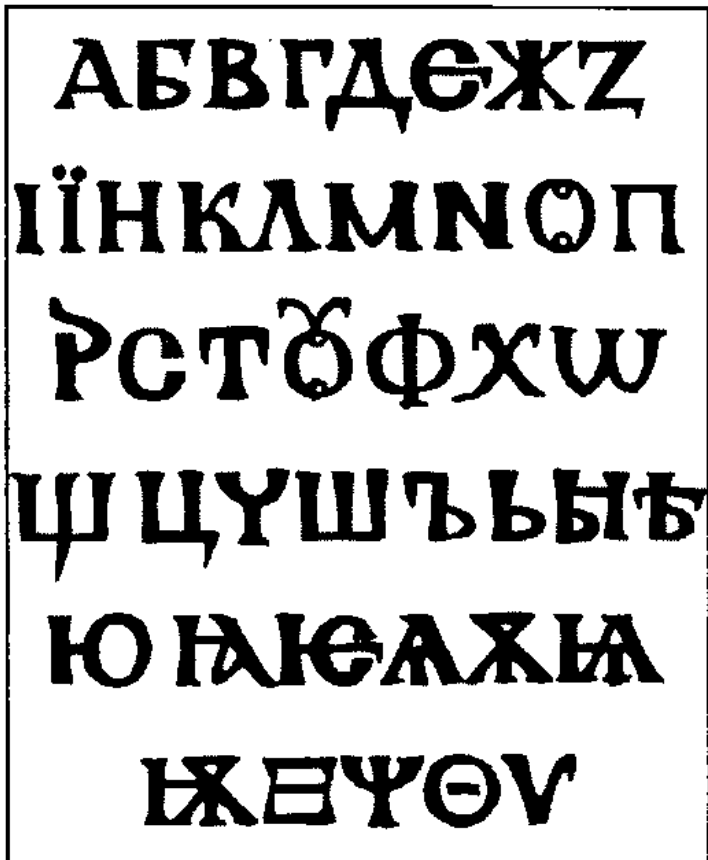


Рис. 7. Славянская азбука. Кириллица, по рукописям XI в.

(из книги Бондаренко Г.В. «Спеціальні (допоміжні) історичні дисципліни»)



ма была помощь грамотного русина. Кириллицу, в основе которой лежал греческий маюскул, он бы без особых трудностей усвоил сам. Становится понятным появление в древнерусской литературе тенденции рассматривать созданный Кириллом алфавит как заимствование из Руси [1, с. 83-84]. Заслуга Кирилла состоит в том, что он окончательно оформил то, что было во всеобщем употреблении, но не было «канонизировано». Кроме того, Кирилл заложил основу церковной письменности. И только такая крупная и важная акция, как перевод священных книг на славянский язык славянским шрифтом, дала всем основание считать его изобретателем кириллицы [3, с. 186].

Глаголица (буквица). Восточные славяне знали и другую письменность — глаголицу, представляющую собой наиболее загадочное явление раннеславянской письменности. Ее происхождение не выяснено до сих пор. Одни ученые полагают, что глаголицу изобрел Ульфила или, по крайней мере, он ее усовершенствовал. Другие, и к ним принадлежит Емил Георгиев, считают, что глаголица — это искусственный алфавит, изобретенный Кириллом около 862 г. В X в. он существовал параллельно с кириллицей, но не получил применения из-за сложности и практических неудобств, уступив место кириллице, окончательно оформившейся в IX-X вв. В глаголическом письме было на три буквы меньше, чем в кириллице, а в более раннем — 38-39 букв. Совпадая с кириллицей по алфавитному составу и расположению, звуковому значению и названиям букв, глаголица довольно сильно отличалась от нее сложными начертаниями знаков. Буквы глаголицы напоминали какие-то замысловатые завитки, петли и другие сложные фигуры (рис. 8). Происхождение букв до сих пор вызывает жаркие споры. Корни глаголицы ученые искали в других алфавитных системах, в том же греческом письме, сирийском алфавите, скандинавских рунах и т.д. Гипотез появилось много, но наибольшее распространение получили три.

Первая утверждает, что в основе глаголицы лежит византийская скоропись. По другой — глаголица происходит от бытовавшего в языческую эпоху местного славянского доглаголического письма, которое называли «русские письмена», или основана на «чертах и резах», а также различного рода других знаках. Согласно третьей гипотезе глаголицу создавали ученики Кирилла и Мефодия или сам Кирилл, но на основе кириллицы. В последние годы были проведены исследования, которые подтвердили, что глаголица имеет все

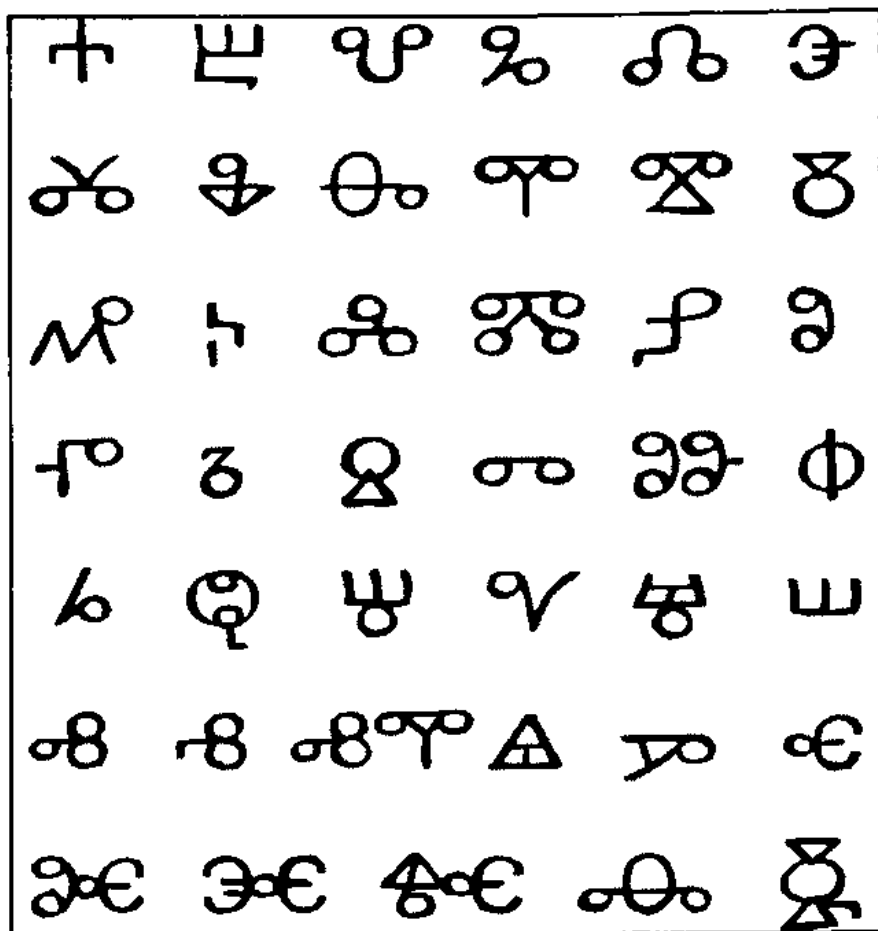


Рис. 8. Славянская азбука. Глаголица

(из книги Бондаренко Г.В. «Спеціальні (допоміжні) історичні дисципліни»)

признаки искусственно сконструированного алфавита: вычурна, надумана, не похожа ни на одну из известных алфавитных систем, но большинство ее литер находит соответствие среди «сарматских» знаков Причерноморья [1, с. 83].

Рассмотренные группы разных алфавитов — «руны», «глаголица» и «кириллица» — позволяют представить, пусть и несколько схематично, развитие славянской письменности и сформулировать выводы.

Во-первых, у восточных славян существовала своя руническая письменность; руны, по-видимому, не были своеобразной тайнописью ибо их применяли в местах всеобщего пользования, обнаружены они и на бытовых предметах материальной культуры.

Во-вторых, древние славяне пользовались двумя различными (графически и нумерически) алфавитами, поскольку расселение славян происходило неравномерно. И глаголица, и кириллица копировали греческий алфавит в том отношении, что давали буквам в его



порядке определенное цифровое значение (сегодняшних арабских цифр не употребляли), но полное совпадение цифровых значений букв было лишь в двух случаях. Поэтому становится понятным разницей в некоторых датах хронологии. Если написанный глаголицей оригинал переписывали кириллицей, переписчик, механически повторяя буквы оригинала, фактически изменял цифры.

В-третьих, и у глаголицы, и у кириллицы трудно назвать их изобретателя, настолько они стары и вместе с тем включают в себя все основное, что заставляет нас считать их глаголицей и кириллицей [3, с. 195].

Священные тексты и памятники славянской письменности. Переводчик и собиратель древних текстов Асов А.И. опубликовал полный свод Изначальных Вед, названный древним именем этого собрания мифов и преданий славян — «Звездной Книгой Коляды», издал «Книги Коляды», «Велесову книгу», «Боянов гимн» и др. Свое исследование «Велесовой книги» предложил Лесной С. (в его трактовке «Влесова книга»). Однако споры о подлинности названных книг ведутся до сих пор.

Древнейшие песни и былины в устной традиции Руси хорошо сохранились. Они поэтичны, доступны. Там, где Пураны дают краткий пересказ сюжета древнего мифа, русская традиция приводит древнюю песню, любимую народом и почти не искаженную временем [8, с. 14].

«Книгу Коляды» следует считать источником сведений о древней вере славян, каждый ее текст, образное выражение ... могут быть удостоверены народной песней, былиной, сказом [там же, с. 15].

«Веды славян» — собрание песен южнославянского народа болгар-помаков, источник славянской мифологии и древней ведической веры была издана в 1881 г. в Белграде и Санкт-Петербурге. Книга содержит обрядовые песни славян и моления славянским богам.

Многие древние ведические гимны, священные песни и мифы сохранила традиция православных мистических сект. Можно назвать почитаемые старообрядцами, духоборами, «божьими людьми» (хлыстами, скопцами), богомилами «Голубиную книгу», «Животную книгу», «Тайную книгу», «Золотую книгу» и др.

В «Голубиной книге» содержатся представления о соотношении человека и вселенной, микро- и макрокосмосе, соответствующие ведическому гимну о Пуруше и восходящие к общему с ним индоевропейскому мифу о творении мира из тела человека.



Были известны и другие священные тексты древних славян. Самые обширные и значительные из них — «*Перуница*» (Перуна и Велеса вещания в Киевских капищах жрецам Мовеславу, Древо-славу и прочим), судя по описанию, состояла из 12 книг; «*О Китоврасе. Басни и Кошуны*» (название условное, содержит славянскую ведическую мифологию), 143 доски V в.; «Белая книга» включает в себя сказания о Коляде Венедском, тризны Златогора, Буса Белояра, новгородские предания времен Буриvoja и Владимира Древнего [там же, с. 16].

«*Боянов гимн*» — это древнейший памятник славянской письменности, созданный в IV столетии. «Боянов гимн» дошел до нас, как и «Слово о полку Игореве», в копии начала XIX века. Он повествует о победе славян в войне с готами Германареха. Содержит известия о князьях Бусе и Словене, песнопевцах Бояне и Златогоре.

«Слово о полку Игореве» создано, согласно предположению Рыбакова Б.А, боярином Петром Бориславичем в XII столетии. Его племянник епископ Феодор выступал за единение русской ведической и христианской традиций, за что был казнен, а книги им писанные были сожжены. Это семейство хранило русскую православно-ведическую веру, они были продолжателями традиции, восходящей к Бояну и Златогору, певцам Древней Руси [там же, с. 15].

Судьба «Велесовой книги». «Книга Велеса» — священные тексты славян — была написана на деревянных дощечках предположительно новгородскими жрецами IX в. «Велесову книгу» стали изучать с 1957 г., когда начали публиковать оригинальные тексты дощечек с примечаниями Кура А.А. и Миролюбова Ю.П., а также главы, посвященные им в книге Лесного С. «История «руссов». Одни ученые настаивают на подлинности древнейшего произведения: «Есть все основания считать «Велесову книгу», созданную на деревянных дощечках, — заявляет Цыбульский В.В., — подлинным памятником Славянской цивилизации междуречья Днестра и Дона, позднее составивших Малую Русь» [9, с. 5]. Другие говорят о фальсификации. Существует мнение, что песни и былины Велесовой книги принадлежат более позднему периоду народного творчества.

Термин «Влесова книга» введен ученым Парамановым С. (Лесной — его псевдоним) в 1957 году, им же назван и жреческий алфавит «велесовица». Вот, как он сам объясняет выбор названия книги: «Влесовой книгой» я назвал языческую летопись, охватывающую историю Руси от 1500 лет «до Дира», т.е. приблизительно от 650 г.



до н.э., и доведенную до последней четверти IX в. Она упоминает Рюрика и главным образом Аскольда, но ни слова не говорит об Олеге. Этим самым время ее написания устанавливается сравнительно очень точно. ... Летопись была написана на деревянных, очень древних, значительно разрушенных временем и червем дощечках. ... Однако дощечки — одно, а произведение, написанное на них, естественно, должно иметь свое собственное название. Так как в самом тексте произведение названо «книгой», а Влес упомянут в какой-то связи с ней, — название «Влесова книга» является вполне обоснованным» [3, с. 197]. Книга Велеса — объемный памятник — содержит мифологию славян, легенды, молитвенные тексты, в ней описаны события древней славянской истории. Книга Велеса известна с начала XIX столетия, но дошла до нас в копии в начале XX в.

Судьба обретения Влесовой книги загадочна и трагична, что и послужило поводом видеть в ней фальсификацию. Книга Велеса была найдена в 1919 г. во время гражданской войны полковником белой армии Изенбеком Ф.А. недалеко от станции Великий Бурлук возле Харькова в одном из разграбленных усадебных домов. Будучи в мирное время художником и участником археологической экспедиции Академии наук в Туркестане, Изенбек заинтересовался дощечками и подобрал их и осколки, лежавшие на полу. Сохранилось описание дощечек известным литератором Миролюбовым Ю.П.: «Дощечки были приблизительно одинакового размера, тридцать восемь сантиметров на двадцать два, толщиной в полсантиметра. Поверхность была исцарапана от долгого хранения... Текст был написан или нацарапан шилом, а затем натерт чем-то бурым, потемневшим от времени, после чего покрыт лаком или маслом. Каждый раз для строчки была проведена линия, довольно неровная. Текст был написан под этой линией... На другой стороне текст был как бы продолжением предыдущего, так что надо было переворачивать связку «дощек». На одних дощечках были изображения головы быка, на других — солнца, на третьих — разных животных, может быть лисы или собаки, или же овцы. Трудно было разобрать эти фигуры» [цит. по 9, с. 11].

Через некоторое время Изенбек Ф.А. поселился в Брюсселе. Около 1925 г. с ним познакомился Миролюбов Ю.П. Литератор занялся реставрированием дощечек, а также перепиской текста, надеясь найти материал для задуманной им литературной работы о Древней Руси. Изенбек Ф.А. имел собственную художественную мастер-



скую, где Миролубов Ю.П. работал над книгой, поскольку хозяин не желал расставаться со своей находкой. Он посвятил реставрации текстов 15 лет (1924-1939 гг.), его работа охватила 90% материала.

В 1943 году в оккупированном немцами Брюсселе после смерти Изенбека Ф.А. пропал весь его архив, в том числе и подлинник Велесовой книги. Остались лишь миролюбовские записи [3, с. 198-199; 9, с. 10-13].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Брайчевский М.Ю. *Утверждение христианства на Руси*. — К.: Наук. думка, 1989.
2. Драчук В.С. *Дорогами тысячелетий*. — М.: Молодая гвардия, 1977.
3. Лесной С. *Откуда ты, Русь?* — Ростов н/Д: Донское слово, Квадрат, 1995.
4. Бондаренко Г.В. *Спеціальні (допоміжні) історичні дисципліни*. — Луцьк: Луцький педагогічний ін-т, 1997.
5. Котляревский А.А. *Заметка к статье гр. К.П. Тышкевича: О свинцовых оттисках, найденных в реке Буг у Дрогичина. Руны* // Археологические известия: Тр. Моск. археологич. об-ва, 1865-1867. — Т.1.
6. Ягич Н.В. *Вопрос о рунах у славян* // Энциклопедия славянской филологии. — СПб., 1912. — Вып. 3.
7. Лихачев Д.С. *Исторические предпосылки возникновения русской письменности и русской литературы* // Вопросы истории. — 1951. — №12.
8. Асов А.И. *Славянские боги и рождение Руси*. — М.: Вече, 1999.
9. Цыбульский В.В. *Быль «Велесовой книги» (забытые пласты славянской цивилизации)*. — Харьков: Б.И., 1998.

MEMORANDUM FOR THE RECORD

DATE: 10/10/44

TO: SAC, NEW YORK

FROM: SA [Name], NEW YORK

SUBJECT: [Subject]

RE: [Subject]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

[Text]

РАЗДЕЛ III
СЛАВЯНСКОЕ ЖРЕЧЕСТВО



1. Иерархическая структура жречества

2. Функции жрецов

3. Роль жречества в религиозной и политической жизни славян



*Если жрецы и не составляли касты,
то все же были отдельным сословием,
отличным от других классов народа.*

Срезневский И.И.

«О языческом богослужении древних славян»

Раздел посвящен языческим волхвам. Рассмотрены роль и значение жречества в религиозной и политической жизни славян, охарактеризованы его иерархическая структура и функции волхвов. Приведены сложные космологические композиции волхвов-хранильщиков, раскрывающие миропонимание славян и основанные на нем религиозные представления. Раздел подготовлен на основе работы Срезневского И.И. «О языческом богослужении древних славян», монографии Рыбакова Б.А. «Язычество сословие Древней Руси», использованы материалы «Истории балтийских славян» Гильфердинга А.

Иерархическая структура жречества. Жреческое сословие сложилось, вероятно, уже на рубеже нашей эры при возникновении общеплеменных святилищ. Есть все основания полагать, что существовала жреческая иерархия. «Особенно ясно отличает это Саксон Грамматик, замечая, что храм Арконский был под ведением высшего жреца, а другие храмы, посвященные тому же Святовиту, управлялись жрецами меньшего достоинства» [цит. по 1, с. 64]. Гильфердинг А. в «Истории балтийских славян» также выделяет «жреческое сословие» — «жрецы имели значение особого, строго отделенного от народа сословия..., они совершали в святилищах всенародные моления и те гадания, которыми узнавалась воля богов. Они пророчествовали и говорили от имени богов... Они пользовались особым почетом и богатством, распоряжались и доходами с поместий, принадлежавших храмам, и обильными приношениями поклонников» [2, с. 201-203]...

Внешний облик волхва. В Радзивилловской летописи специальной миниатюрой иллюстрирован эпизод, когда «вълхвъ вѣсталъ при Глебе (Святославиче, внуке Ярослава Мудрого) ... Глаголашесть бо людемъ, творяся акы богъ и многы прельсти — мало не въсего града ... И бысть мятежь в граде и вси яша ему веру и хотяху епископа ... И разделишася надѣвое: кѣнязь бо Глебъ и дружи-



на его стаща у епископа, а людие вьси идоша за вълхва...» [3]. На этой миниатюре слева изображен князь с бердышом, епископ с крестом и их сторонники; справа — волхв и его сторонники. Волхв одет необычно: на нем длинное до земли белое одеяние с широкими рукавами и большим количеством крупных пуговиц. Оплечье у волхва орнаментировано, волхв безбород (рис. 9), [4, с. 286].

У Саксона Грамматика также находим описание внешнего облика жрецов. «Так, об одном жреце знаем, что он отличался от народа длинными волосами, заплетенными в косу, и бородой; о другом, что его священническая одежда была белая; еще об одном, что он имел палицу» [цит. по 1, с. 64].

Разряды жреческого сословия. Состав жреческого сословия включал в себя различные разряды. Письменные свидетельства XI-XIV вв. позволяют выделить такие из них, причастные к языческому культу [4, с. 284]:



Рис. 9. Языческий волхв
Миниатюра Радзивилловской летописи (выполнил Титов Н.В.)

<i>Мужчины</i>		<i>Женщины</i>
<i>Волхвы</i>	<i>Хранильники</i>	<i>Волхвы</i>
<i>Волшебники</i>	<i>Потворники</i>	<i>Ведьмы</i>
<i>Облакогонители</i>	<i>Кошунники</i>	<i>Чародейки</i>
<i>Жрецы</i>	<i>Баяны</i>	<i>Чаровницы</i>
<i>Ведуны</i>	<i>Кудесники</i>	<i>Обавницы</i>
<i>Чародеи</i>	<i>Кобники</i>	<i>Наузницы</i>
<i>Чаровники</i>		<i>Потворы</i>

Приведенные разряды «специалистов по тем или иным видам предсказаний и заклинаний» свидетельствуют о многочисленности и многообразии тех, кого Рыбаков Б.А. условно назвал «жреческим



сословием Древней Руси». Из таблицы видно, что к сословию жрецов могли принадлежать и женщины. Их называли «вълхва» (от слова волхв) [там же]. Срезневский И.И. отмечает: «замечательно, что к сословию жрецов могли принадлежать и жрицы и, как кажется, те, которые обрели себя на жизнь целомудренную — или девицы, посвятившие себя богу, или старухи, отжившие свою семейную жизнь...» [1, с. 68].

Чародеи совершали магические действия с водой со специальным сосудом — «чарой». Глядя в чару, они узнавали прошлое и будущее, заглядывали в мир иной. *Кудесники* творили чудеса. *Кошунники* исполняли мифы-кощуны. Здесь следует заметить, что многие славяноведы до сих пор при определении этимологии слова «кощуна» не учитывают его двойственную основу, а берут во внимание только первую половину (кош-), которая действительно связана с понятием судьбы, жребия. Они называют *кошунниками* тех, кто ведал, какой жребий, или по древнеславянски «кошь», выпадет человеку. Рыбаков Б.А., опираясь на работу Срезневского И.И. «Материалы для словаря древнерусского языка» и восстанавливая весь возможный спектр значений этого слова и родственных ему (кощюна, кощюнословие, кощюнить, кощюньик и т.д.), считает волхвов-кошунников сказителями «кощюн» — мифов, хранителями древних преданий и эпических сказаний. «Сказителей называли также «баянами», «обаятелями», что связано с глаголом «баять» — рассказывать, петь, заклинать. Источники нередко говорят о многолюдности сборищ, на которых кошунники исполняли свой репертуар. Слушатели вместо того, чтобы «злословить», внимательно слушали волхва (возможно, исполнявшего под аккомпанемент гуслей), «но не токмо дивятся зряще, но и словеси их (сказителей) извыкли» и повторяли усвоенное на пирах. Благодаря этому и дошли до нас древние сказания, превратившиеся в «волшебные» сказки, которые еще недостаточно изучены с точки зрения отражения в них архаичной языческой мифологии» [4, с. 728-729]. Кобники гадали по «кобям», «кобь» — гадания о судьбе, гадание по полету птиц: «чары деяху и коби зряху». Рыбаков Б.А. высказывает предположение, что гадательный обряд сопровождался какими-то действиями, может быть, ритуальными танцами, так как современный глагол «кобениться» связан с необычными телодвижениями. Звездочеты владели звездной наукой. Облакогонители вызывали дождь в засуху или разгоняли облака, если это было нужно, то есть магическими действиями обеспе-



чивали необходимую погоду. «Волхвы, знающие заклятия от засухи, производящие точные расчеты оптимальных сроков дождей, рассматривались народом как особые существа, умеющие превращаться в волков, повелевать облаками и даже устраивать затмение луны или солнца». Знахари лечили людей. Ворожей ворожили, гадали [4, с. 296, с. 771; 5, с. 423-424]. Славянские жрецы были посвящены в тайны религии и ее обрядов. Хранильники руководили изготовлением амулетов-оберегов и, возможно, орнаментальных символических композиций; этим словом переведено греческое, означающее «изготовитель талисманов». Археологические раскопки позволили разыскать продукцию волхвов-хранильников. Интересны комплексы талисманов, созданные, очевидно, для свадебного убора невесты (X-XIII вв.). В состав единого комплекса входят: сидящая птица — символ семейного гнезда, ключ — символ сохранности имущества, челюсть хищника — символ охраны от зла, гребень — символ чистоты и здоровья и две ложки — символ сытости (одна ложка — жене, другая — мужу) [4, с. 728]. Здесь же следует отметить, что промежуточной стадией между волхвами средневековья и ведунами, знахарями и сказителями XIX в. являются северорусские скорморохи XVI-XVII вв., которых справедливо считают наследниками языческих волхвов [там же, с. 280].

Кузнецы. Кроме разрядов, перечисленных выше, непременно в состав жреческого сословия надо ввести также и кузнецов, изготавливавших не только орудия труда и оружие, но и «женскую кузнь», «кузнь многоценную», проявляя «хитрость» и «художество кузнъчьско». От древнего слова «ковать», изготавливать нечто из металла, происходит слово «коварство», которое в свое время означало мудрость, умение, замысловатость... Эти «коварные» златокузнецы в совершенстве знали языческую символику и широко применяли свои знания как при изготовлении деревянных амулетов и украшений с оберегами, так и «гривной утвари» для самых знатных женщин — великих княгинь [там же, с. 297].

Гончары. Сходную с кузнецами роль играли и гончары. Они как и кузнецы были связаны с огнем — божественной стихией, а в процессе изготовления посуды, по сути дела, воспроизводили акт творения демиургом (творцом) человека из земли/глины. Гончаров считали обладателями божественного знания, а поэтому опасными для простых людей. Исходя из этого, гончарные горны и жилища гончаров выносили за пределы жилых поселков; позже это стали объяс-



нять заботой о безопасности поселений, состоявших из деревянных построек, которые могли загореться от искры из горна. Секретные знания гончаров нашли отражение в появлении на посуде сначала орнаментов, а позже и гончарных клейм на донцах сосудов, которые наносили еще до обжига на сырую глину. Зашифрованная в орнаменте на сосудах информация выполняла определенную магическую роль в обеспечении рода, племени, семьи божественной благодатью. Такие сосуды использовали в разнообразных гаданиях, молениях о дожде и т.п. (рис. 10). Кроме того, орнамент служил своеобразным оберегом от сглаза содержимого сосудов [6, с. 80].



Рис. 10. Ритуальные сосуды славян III-IV вв.
(Черняховская культура)

(из книги «Давня історія України»)



С обжигом посуды всегда было связано наибольшее количество обрядов охранного характера. Оберегами, призванными покровительствовать продукции гончара от начала ее производства до реализации, считают гончарные клейма. Все клейма имеют символический смысл, связанный с солнечно-огненной стихией, которая так важна при обжиге посуды. Для благоприятного исхода этого процесса человек искал себе покровителя и защитника среди божеств. Чтобы обеспечить благосклонность к своей деятельности, гончар посредством права собственности пытался заинтересовать божество результатом своего труда. Для этого на одном из сосудов ставили знак определенного божества или ряда божеств, вмешательство которых могло повлиять на исход обжига. Не имея возможности в момент обжига выделить «свой» сосуд из общего числа, божество обеспечивало «покровительство» всем сосудам, обжигаемым одновременно. В зависимости от того божества или божеств, которым посвящали сосуд, каждый из них давал, как считал человек, свои блага, свое заступничество, покровительство.

Космогонические композиции волхвов-хранильщиков. Картина мира восточных славян. Сложные космологические композиции на зооморфных и антропоморфных фибулах (фибула — застежка на одежде; по ее принципу действует английская булавка) V-VII вв. из Среднего Поднестровья с Дажьбогом, знаками земли и солнца, птицами и змеями, с неизменным ящером воспроизводят картину мира, которая была истолкована и воплощена многими поколениями хранильщиков (рис. 11, 12).

Фибулы V-VII вв. представляют собой украшения, состоящие из полукруглого и ромбовидного щитков, соединенных дужкой. Полукруглый щиток снабжен пятью-семью декоративными отростками, поэтому его называли пальчатым. Фибулы в зашифрованном виде представляют картину мира восточных славян. Верхний полукруглый щиток изображал небосвод. Спиральный или сложный циркулярный орнамент (точка в круге — древний символ солнца) по полю щитка мог означать «белый свет». Обилие солнечных знаков на верхнем щитке означало пронизанный светом небосвод. По верху полукруглого щитка расположены, как правило, пять выступов, представляющих собой в основе сферу, скрепленную с щитком-небосводом. Здесь показано движение солнца по небосводу днем. Нижний ромбовидный щиток означает землю, земной ярус мира. Это выглядит особенно убедительно на тех фибулах, где изображен заштрихованный прямо-

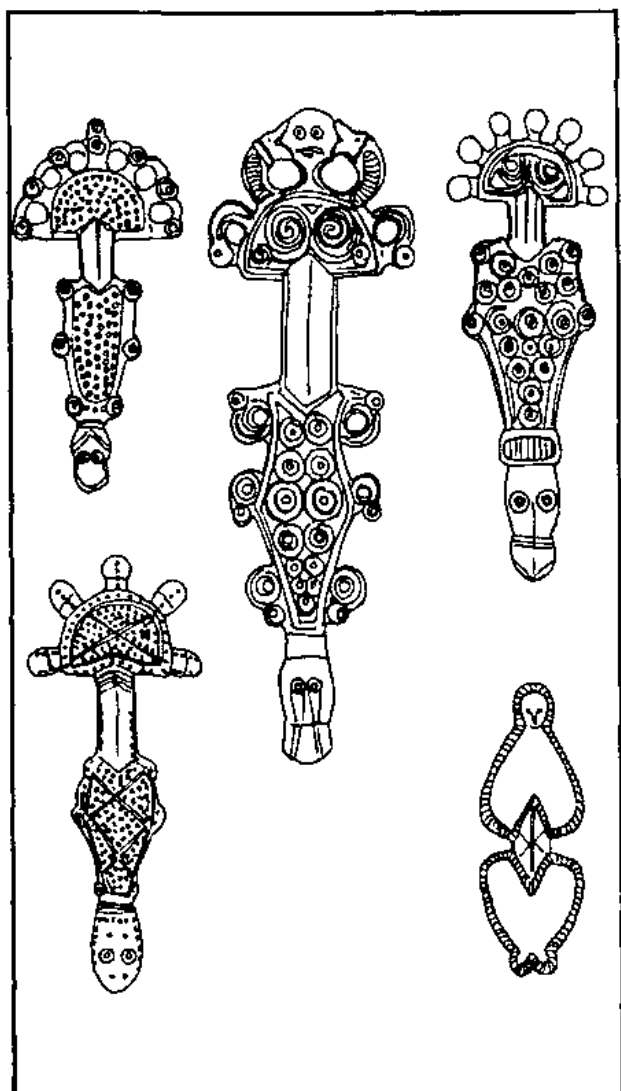


Рис. 11. Славянские фибулы
V-VIII вв.

(из работы Хананенко Б.И., Хананенко В.Н. «Древности Приднепровья. Эпоха великого переселения народов». Вып. VI.)

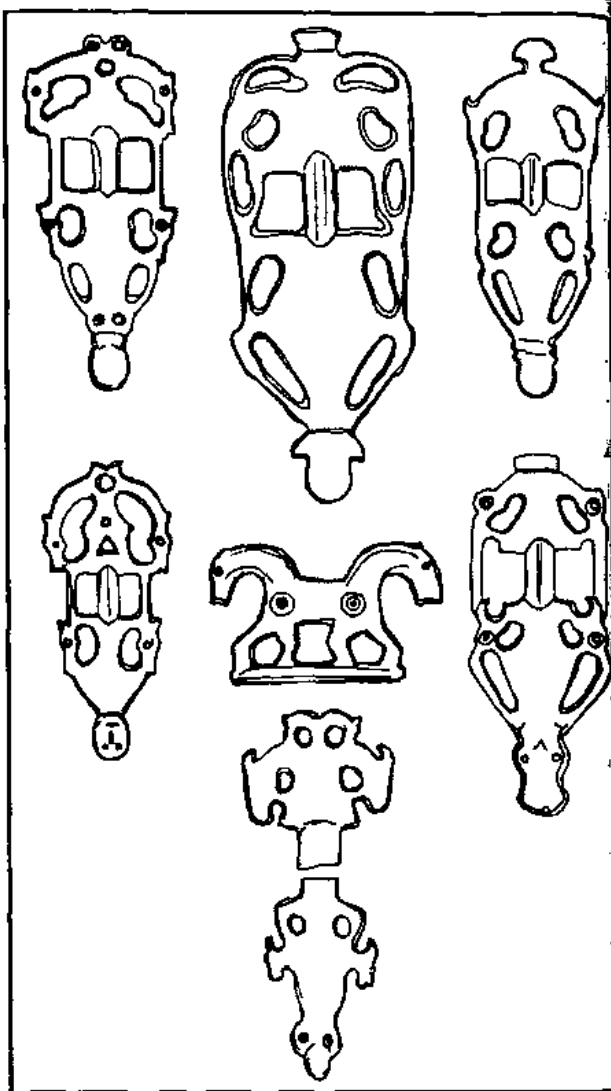


Рис. 12. Славянские антропоморфные фибулы VIII-IX вв.

(из работы Хананенко Б.И., Хананенко В.Н. «Древности Приднепровья. Эпоха великого переселения народов». Вып. VI.)

угольник — древний символ вспаханной земли, поля. Если поле ромбовидного щитка украшено солярными знаками, то они означают землю, озаренную светом небосвода. Это особенно подчеркнуто на фибулах, где оба щитка покрыты позолотой. Форма нижнего щитка с полукруглым выступом в нижней части может передавать все тело ящера (образ земли) с двумя выступами-лапами. Дужку, соединяющую оба щитка, рассматривают как хвост этого мирового ящера, как бы держащего на себе землю [4, с. 206-207].



Такие фибулы могли носить двойко: вверх или вниз полукруглым щитком. В случае ношения полукруглым щитком вниз символическое значение фибулы совершенно иное: фибула является стилизованным изображением скифской змееногой богини Апи — прародительницы всех скифов (рис. 13). Это подтверждается наличием в верхней части ромбовидного щитка полукруглого выступа, в некоторых случаях выполненного в виде человеческой головы, а пять-семь выступов по краю полукруглого щитка означают змееподобные ноги богини.

Таким образом, фибулы были предназначены не только для украшения, но и для охранения от рассеянных повсюду невидимых носителей зла — упырей-вампи-ров и вредоносных навий [там же, с. 296-297].

Изготовление прообразов подобных изделий требовало глубоких знаний мифологии, что, конечно, не было прерогативой огромной массы простых славянских ремесленников-ювелиров.

Первые, эксклюзивные экземпляры несомненно выполняли *хранильники*, а потом простые ремесленники просто копировали их и таким образом распространяли на значительные расстояния, донося в отдаленные уголки славянского мира.

Функции жрецов. Многочисленные разряды жреческого сословия позволили составить общее представление и о функциях жречества. Однако следует остановиться на некоторых из них более подробно. Одна из основных жреческих функций реконструирована по археологическим данным. Это — составление календарей, точное опре-



Рис. 13. Реконструкция костюма славянской женщины V-VII вв.

(из статьи Рыбакова Б.А. «Древние русы», журнал «Советская археология»)



деление сроков молений. Календарными рубежами в то время были: *во-первых*, четыре солнечных фазы — зимнее солнцестояние (от 24 декабря до 6 января), весеннее равноденствие (24-25 марта), летнее солнцестояние (23-29 июня), осеннее равноденствие, которое отдельно не праздновали, а приурочивали к празднику урожая (8 сентября); *во-вторых*, сезонные аграрные обряды. В настоящее время известно около десятка сосудов, которые можно причислить к сосудам-календарям. Все они найдены на территории черняховской культуры (III-IV вв. н.э.), в формировании которой принимали участие и славянские племена. Анализируя «черты и резы» на сосудах, Рыбаков Б.А. пришел к выводу, что на них представлена хорошо разработанная календарная система, при помощи которой черняховское население, а значит и славяне, считали дни, месяцы и гадали о будущем.

Календарные знаки на сосудах подразделяют на две категории: одни изображают все 12 месяцев года; другие — избирательно, только летний сезон или часть годового цикла (от новогодних святок до конца жатвы) [4, с. 156-157].

Ромашковский календарь. Из всех сосудов славянской земледельческой лесостепи II-IV вв., содержащих календарную тематику, самым замечательным и важным для науки является кувшин из могильника в Ромашках на Роси, недалеко от Черняхова. Календарь славян IV в., предназначенный для молений о дожде, отличается высокая астрономическая точность. Кувшин в Ромашках был найден Хвойко В.В. в 1899 г., но внимания не привлек. В 1962 г. Рыбаков Б.А. предпринял попытку расшифровки содержания сложной композиции, результаты которой изложены далее.

Календарь в 96 дней согласован с календарной системой, которая делит этот отрезок года на месяцы. Вероятно, древний славянский год делили на 12 месяцев по 30 дней. Каждый месяц, возможно, имел свои календы, что сохранилось в представлениях о 12 пятницах, распределенных по всем 12 месяцам. Оставшиеся шесть дней предназначены, очевидно, для подготовки к новомуднему празднику. Счет дней начинается на кувшине-календаре 2 мая и заканчивается 7 августа.

Исходной точкой для отсчетов предполагаемых дней является колесовидный шестигранник с шестью радиусами, крупно нарисованный во всю ширину верхнего пояса — это особый «громовой знак», оберег от грозы, испепеляющей шаровой молнии. Этот знак и взят за исходную точку отсчета.



Аграрный характер календаря. Все отмеченные на календаре памятные дни связаны с аграрной магией и сам календарь завершается рисунками серпов и колосьев (расположенных как снопы в крестах), следовательно, общий смысл всего календаря сосредоточен в области аграрных интересов древних славян. Календарь закреплен астрономически на семи точках:

2 мая — день молодых всходов, замененный в XII в. праздником Бориса и Глеба;

4 июня — день Ярилы, семик, впоследствии (после введения христианства) связанный с переходящим церковным праздником Троицына дня;

24 июня — Купала, день солнцеворота;

12 июля — день отбора жертв Перуну (или более архаичному Роду);

20 июля — праздник Перуна или Рода;

24 июля — начало жатвы;

7 августа — праздник урожая, окончания жатвы, преобразованный позднее в церковный праздник Преображения 6 августа.

Сроки дождевых периодов. Поскольку кувшин-календарь своими квадратиками-днями и изображениями серпов и снопов действительно отражает жизнь ярового пшеничного поля, то истолкование струй, как бы падающих сверху вниз, вероятно, есть изображение воды. Дождевые струи — то, что необходимо для произрастания хлебов (на кувшине они символично изображены вертикальными волнистыми струйчатыми линиями, встречающимися в четырех местах ромашковского кувшина). Уход волнистых струй «под землю», под линию дней нижнего пояса является тонким наблюдением древних земледельцев — после 20 июля накануне жатвы и во время ее дожди совершенно не нужны, но земля должна быть влажной.

На тулове сосуда специальными штампиками нанесен сложный орнамент в два пояса (рис. 10, внизу справа). Общее число квадратиков-дней верхнего пояса и разделение их на группы находятся в неразрывной связи с жизнью пшеничного зерна. Все изображения нижнего пояса строго соответствуют изображениям верхнего. Неравномерно расположенные квадратики нижнего пояса ромашковского кувшина представляют собой дни летних месяцев, они календарно точно обозначают числа важнейших языческих празднеств: 4 июня — Ярилин день; 19-24 июня — Купала; 20 июля — день бога грозы и молний Перуна. Квадратики-дни нижнего календарного пояса позволяют точно определить числа предпола-



гаемых дождливых дней. Дождливые дни указаны на календаре, очевидно, с магической целью: древним жителям будущей Киевщины, видимо, было нужно, чтобы дожди шли в эти четыре периода. Все сроки дождевых периодов на глиняном календаре совпадают с четырьмя оптимальными периодами дождей, необходимых яровым посевам:

20-30 мая — выход хлебов «в трубку» (19-26 мая);

11-20 июня — колошение (14-18 июня);

4-6 июля — молочная спелость зерна (1-9 июля);

15-18 июля — восковая спелость (13-22 июля).

Второй период дождей изображен треугольником, т.е. как бы сходящим на нет, что очень точно выражало агротехнические требования — так как в ближайшие дни начиналось цветение яровых, то дожди вредны для хлебов. В эти дни их нет на календаре.

Кувшин-календарь, позволяющий рассчитывать все фазы развития урожая, все необходимые природные явления для созревания злаков и указывающий точные дни языческих празднеств, был, по всей вероятности, важной принадлежностью ритуала и отражал состояние агротехнических знаний IV в.

На кувшине для священной воды обозначены дни от общеевропейского срока появления первых ростков до конца жатвы в полосе Среднего Поднестровья, указаны общеславянский праздник Ярилин день (4 июня) и общеевропейский праздник летнего солнцестояния 24 июня (Ивана Купала). Есть и день Перуна (20 июля) и начало приготовления к этому дню, подтвержденное спустя 600 лет летописью (под 983 г.) [7, с. 58-59]. Помимо всех празднеств на глиняном календаре определены четыре периода дождей, необходимых для яровых хлебов в этой местности. Отобраны именно те периоды, на которые ссылается Руководство по агрономии для Киевской губернии, составленное в конце XIX в. Календарь черняховской культуры с такими разнородными и точными показателями — образчик глубокой жреческой мудрости многих поколений. Славянские волхвы должны были долго вести наблюдения, обрабатывать их, чтобы в конце концов создать безупречное расписание магических молений о четырех периодах дождей на протяжении лета. Для фиксации наблюдений была придумана особая знаковая система. «Черты и резы» на кувшине должны были отвечать главной задаче молений о дожде — заклиная земную воду из родника, вызвать, вымолить у Рода воду небесную: «Ов требу створи на студеньци — дъжда иски от него...» [4, с. 168-183].



Важным направлением деятельности жреческого сословия высшего разряда было создание, сохранение в памяти и передача по наследству многообразного обрядового фольклора, накопленного за тысячи лет. Его источники восходили к глубокой древности и благодаря бережному сохранению традиций отголоски словесного творчества дожили в глухих уголках тогдашней России до XIX в. [там же, с. 314].

Вероятно, волхвы создали и славянскую письменность. «Носители черняховской культуры поддерживали с римлянами и греками тесные и разнообразные отношения. Многие из них ездили в античные города, овладевали греческим и латинским языками, получали образование, иногда очень высокое, хорошо усваивая навыки письменной культуры. Так или иначе, мысль об использовании букв чужого алфавита для изображения славянских слов должна была стоять на повестке дня» [8, с. 81].

Итак, каждый из волхвов обязан был знать все обряды, помнить заговоры, ритуальные песни, уметь вычислять календарные сроки всех магических действий.

Роль жречества в религиозной и политической жизни славян. Жрецы были исполнителями богослужебных обрядов. «Сила жрецов подтверждалась их важностью в делах религиозных: они заботились о хранении святостей и богатств, освященных именем божества, об употреблении даров, приносимых божествам на украшение святилищ; они были хранителями верований, истолкователями религиозных понятий, распространителями их между народом; они были главными посредниками между божеством и человеком, возносителями молитв, исполнителями жертвоприношений и гаданий» [1, с. 65]. Конечно, достоверно круг обязанностей жрецов неизвестен, но есть основания полагать, ссылаясь на письменные источники, что они заботились об отборе жертвенных животных, их содержании, оповещали народ о приближении того или иного праздника — моления, участвовали в языческом богослужении [4, с. 303]. По свидетельствам Саксона Грамматика, Гельмонда, Титмара, у каждого храма был свой постоянный жрец и служители. Вот, что сообщают о жрецах немецкие хронисты Саксон Грамматик и Гельмонд: только жрецы имели право входить во внутреннюю часть святилища и очищать его; жрецы заботились о священных конях, одни они могли пасти их и садиться на них; жрецы берегли изображения божеств, знамена и все богатство храмов; жрецы были хранителями



и истолкователями верований и для этого иногда обращались к модельщикам с увещеваниями. Примером может служить увещевание на празднике Святовита, которое приводит Саксон Грамматик: в конце богослужебного обряда жрец приветствовал народ во имя бога и увещевал его ревностно приносить ему жертвы, обещая верною наградой за богопочитание, победы на суше и в море. У Титмара есть описание, как жрецы возносили молитвы к божеству. Они сходились в храме умиловить гнев богов и, совершая гадания, поочередно шептали тайные слова, которыми просили божество раскрыть свою волю и будущее. Жрецы были возносителями жертв не всегда, но во многих самых важных случаях. Гельмонд в одном из свидетельств сообщает, что жертву заклал жрец и по закланию пил ее кровь... [цит. по 1, с. 65-66]. Саксон Грамматик, описывая обряд богослужения в храме Арконском, рассказывает: «...На другой день перед народом жрец брал из руки идола рог и, если замечал, что напиток в нем убыло, то предсказывал бесплодный год, а если напиток оставался, как был, то предвещал урожай. Согласно с этим предзнаменованием, он советовал народу быть щедрее или скупее в употреблении хлеба. Потом он выливал старое вино к ногам идола в возлияние ему, наполнял рог свежим и, почтив идола, как будто он должен был пить прежде жреца, просил торжественными словами счастья себе и отечеству, а гражданам обогащения и победы. Окончив это, он осушал рог одним разом и, наполнивши, опять клал в руку идолу. К этому обряду принадлежал еще пирог сладкий, круглый и такой величины, что в вышину почти в рост человека: жрец, поставив его между собою и народом, спрашивал у Руян, видят ли они его; когда они говорили, что видят, то он выражал желание, чтобы на следующий год его за пирогом совсем не было видно. Верили, что этот обряд способствует счастьем народа и обилию будущей жатвы [цит. по 9, с. 171-172].

Жрецы были и гадалками, истолкователями прорицаний. Так, в составе Устюжского летописного свода дошел до нас рассказ о смерти Олега, общеизвестный вариант которого можно найти в «Повести временных лет». «Сей же Ольг, княжив лет 33 и умре, от змия уяден, егда иде от Царяграда: перешед море, поиде на конех. Прежде же сих лет призва Олг волхвы своя и рече им: «Скажите ми — что смерть моя? Они же реша: «Смерть твоя от любимого твоего коня!»... И повеле (Олег) отроком своим, да изведше его (коня) далече в поле и отсекут главу его, а самого повергнут зверям земным и пти-



дам небесным» [7, с. 221]. Хроника Лаутербергская говорит о ворожее, пророчившей победу Владиславу Тонкононому. Жизнеописатели св. Оттона Бамбергского сообщают о жреце, совершавшем гадания конем в Штетине, о ворожеях и жребиеметателях. Гельмонд — о важности жреца арконского как истолкователя гаданий, об обычае пить кровь жертвы, чтобы одушить себя силою пророческою и т.д. Об одном из способов гадания по жребию Титмар рассказывает так: жрецы сидели и поочередно, тайно шепча, со страхом рыли землю и разгадывали по встречаемым признакам, что должно случиться, потом покрывали найденный жребий зеленым дерном. Из приведенных описаний можно заключить, что жребий имел религиозное значение — видно не равнодушие к решению случая, а желание представить высшей воле то, что выше воли человеческой [1, с. 66-95].

Титмар также говорит о жрецах, совершавших гадание конем: «Выводили коня, который был очень велик и считался священным. С благоговейною покорностью вели его через вбитые в землю острия двух копий, перекинутых одно на другое, и, совершивши прежде гаданье по жребию (рытьем земли), гадали опять с помощью этого как бы вдохновенного коня о том же, что хотели узнать посредством жребиев. Если и в том, и в другом случае предсказывалось одно и то же, то загаданное дело должно было исполниться; если же нет, то печальный народ совершенно оставлял свое предприятие». Иначе совершалось гаданье конем в Арконе, как свидетельствует Саксон Грамматик: «Кроме того, у него был конь совершенно белый, у которого выдернуть волос из гривы или хвоста считалось нечестием. Только жрец мог его кормить и на нем ездить, чтоб употребление его на езду не унизило Святовидова коня. На этом коне Святовид вел войну против своих врагов. Это доказывали тем, что конь, оставшийся на ночь в стойле, на утро бывал в грязи и в пене так, как будто воротился из дальнего пути. ...Если думали начать войну с какой-либо областью, то жрецы перед храмом втыкали в землю наконечниками копья, связанные попарно крест-накрест в три ряда в равном один от другого расстоянии. Жрец, совершивши торжественное моление, вел к ним коня из ворот храма за узду и, если конь переходил через копьа прежде правою, а потом уже левою ногою, то это считалось счастливым предзнаменованием для войны; если же хоть раз двинул левою ногою прежде, нежели правою, то задуманное предположение изменялось. Равно и морской поход считали безопасным не прежде, как если три раза сряду предсказывалась удача» [9, с. 170-174].



Возможно, что именно в жреческой *кощунной* среде была разработана в свое время периодизация первобытных верований, использованная автором поучения, датированного началом XII в. «Слово о том, как находившиеся в язычестве поклонялись идолам». Автор выделил в истории развития славянского язычества четыре стадии: первобытный дуалистический анимизм охотничьего периода (культ упырей-вампиров и берегинь); земледельческий монотеизм (культ земледельческих небесных божеств — Рода и рожаниц; рожаницы — богини плодovitости всего живого, ставшие в дальнейшем матриархальными богинями; Род — патриархальная стадия развития тех же представлений, переродившихся в бронзовом веке в первобытный земледельческий монотеизм); княжеско-государственный культ X в. при создании государства Киевской Руси — культ Перуна (Перун, являвшийся в древности богом грозы, молний и грома, в дальнейшем стал божеством войны и покровителем воинов и князей); язычество на «украинах» государства после принятия христианства в 988 г. Автору антиязыческого поучения неоткуда было взять такие сведения, их нет ни в византийской, ни в русской церковной литературе, скорее всего он использовал какие-то жреческие писания [4, с. 755-772].

Сохранились свидетельства Саксона Грамматика и Гельмонда о политической роли жречества у балтийских славян в XI-XII вв., на основе которых Гильфердинг А.Ф., русский славяновед, собиратель и исследователь былин, писал даже о теократическом типе правления у племен лютичей и бодричей. «У балтийских славян, — пишет он, — земная власть, принадлежавшая Святовиту, находилась, разумеется, в руках жреца. Жрец был настоящим повелителем и властелином ранского племени... Жрец почитался у ран более чем князь» [2, с. 207].

Волхвы являлись носителями славянской культуры, знаний народной медицины, астрономии, математики, географии. Они владели многими иностранными языками — латинским, греческим и другими языками германо-романской группы, а также арабским; способствовали развитию торговли, ремесел, налаживанию дипломатических отношений с соседними народами. Волхвы разрабатывали систему обрядов, заботились о строительстве капищ, охране священных лесов, рощ, рек, соблюдении календаря. Ими было сформулировано учение о Демиурге — Первотворце земли и всего окружающего мира [10, с. 19-20]. Волхвы владели врачебным ис-



кусством. По свидетельству слова «О злых дусех», приписываемого св. Кириллу, «когда (людям) кака-либо казнь найдет, или от князя пограбление, или в дому пакость или болезнь, или скоту их пагуба, то они текут к волхвам, в тех бо себе помощи ищутъ» [цит. по 11, с. 602].

Таким образом, ко времени принятия христианства в конце 980-х годов греческое духовенство застало на Руси не примитивное народное суеверие, а государственную религию социальных верхов. Ей были свойственны стройный космологический эпос, убеждение в божественном происхождении великокняжеской власти (Владимир-Солнце), разветвленное сословие жрецов, которые владели тайнами искусно разработанной символики, знанием «черт и резов» [4, с. 5]. Именно поэтому такой длительной оказалась борьба христианства с язычеством не только среди народа, но и среди представителей социальных верхов. О долговечности и стойкости язычества в русском обществе эпохи средневековья свидетельствуют многочисленные церковные поучения. В них осуждали языческие верования, языческие обряды и празднества, языческую символику прикладного искусства, которое обслуживало не только простых людей, но и княжеские круги [там же, с. 562-297].

«По необходимому закону всякого исторического развития, — как справедливо отметил Афанасьев А.Н., — новая религия должна была стать во враждебные отношения к старым народным верованиям, и, главным образом, противодействие свое направить на лиц, которые были представителями и хранителями языческого культа: умели гадать, предвещать, целить недуги, обладали тайной молитвенных заклинаний и священных обрядов. Такими лицами были волхвы, кудесники, чаровницы, мужи и жены вещие» [11 с. 596-597].

Волхвы возглавляли антифеодалные народные выступления в целях ограничения княжеской власти, сохранения древнеславянской веры. При введении Владимиром христианства дело не обошлось без борьбы. Иоакимовская летопись сохранила свидетельство о восстании новгородцев, которые, не желая изменять веру и отказываясь креститься, взяли за оружие: «Богомилъ, высшій надъ жрецы словянъ, вельми претя люду покоритися» [12, с. 597].

Восстания волхвов — Суздальское (1024 г.), Киевское (1068-69 гг.) и другие были жестоко подавлены. В 1060-е годы в связи с длительным недородом, голодом и нашествием половцев стал заметен отход от новой христианской веры и возврат к прадедовскому язычеству,



оживилась деятельность волхвов, проповедовавших даже в Киеве и Новгороде.

Противостояние новой христианской религии и старой языческой веры длилось долго, о чем свидетельствуют сохранившиеся письменные источники. Кирилл Туровский восстает на скоморошество, игры, волхование, потворы и запрещает искать и посещать волхвов. В правилах митрополита Иоанна (XII в.) предписывается: «кто будет творить волхованіе и чары, тому не давать св. причастія». В Кормчей книге, по списку 1282 г., велено всех, «иже въслъдоуе(ю)ть поганымъ обычае(я)мъ и къ волъхвомъ или обавникомъ ходять... — отлучать на шесть лѣтъ отъ церкви». Троицко-Сергиевский монастырь в приговорной грамоте 1555 г. запрещал в своих волостях держать скоморохов, волхвов и баб-ворожеек; за нарушение этого указа назначалась пеня в десять рублей с каждой сотни, а скомороха, волхва или бабу-ворожейку «бивъ да ограбивъ, выбити изъ волости вонъ». Подобные запреты встречаются в грамотах игумена Памфила (1505 г.), митрополитов Фотия и Даниила, в «Домострое», «Стоглаве» и других памятниках, направленных против суеверия [цит. по 11, с. 601-604]. В церковных требниках можно найти вопросы к исповедующимся: «Не ходил ли к волхвам? Не исполнял ли их указаний?» и т.п.

Конечно, одними запретами и поучениями христианское духовенство не ограничилось. Обычным наказанием за «вътъство, зелейничество, потворы, чародъянія, волхованья» было сожжение. В 1227 г., по сказанию летописца, в Новгороде «изъжгоша волхвовъ четыре, творяхуть я потворы дъяуща, а Богъ вѣсть, и сожгоша на Ярославль дворъ». По свидетельству Никоновской летописи, волхвы были приведены сначала на архиепископский двор, а потом уже преданы сожжению на Ярославском дворе, несмотря на заступничество бояр. Из следственных документов XVII в. видно, что за ворожбу и чародейство наказывали также ссылкой в дальние места и заключением в монастырь [там же, с. 611-612].

Окончательно христианство одержало победу над язычеством после нашествия татаро-монголов в XIV-XV вв. Но в деревнях и в демократической части городского посада волхвы существовали еще очень долго, вплоть до XVII-XVIII вв.



СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Срезневский И.И. *Исследование о языческом богослужении древних славян.* — СПб., 1848.
2. Гильфердинг А. *История балтийских славян.* — СПб., 1874.
3. *Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. Фотомеханическое воспроизводство рукописи.* — СПб., Т-во Голике, Вильберг, 1902.
4. Рыбаков Б.А. *Язычество Древней Руси.* — М.: София, Гелиос, 2001.
5. Асов А.И. *Славянские боги и рождение Руси.* — М.: Вече, 1999.
6. Пещерева Е.М. *Гончарное производство Средней Азии // Тр. ин-та этнографии.* — 1952. — Т.42.
7. Шахматов А.А. *Повесть временных лет.* — М.-Л.: Изд-во Имп. Археогр. ком., 1950.
8. Брайчевский М.Ю., *Утверждение христианства на Руси.* — К.: Наук. думка, 1989.
9. Срезневский И.И. *Збручский истукан Краковского музея // Записки Императорского Археологического Общества.* — СПб, 1853. — Т.5.
10. Плачинда С. *Словник давньоукраїнської міфології.* — К.: Укр. письменник, 1995.
11. Афанасьев А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т.* — М., 1865-1869. — Т.3.
12. *Иоакимовская летопись.* — СПб.: Тип. Прада, 1841.

И. П. ПЕТРОВИЧ

И. П. Петрович родился 15.11.1908 г. в с. Петровка, Тамбовской губернии. Окончил Тамбовский университет (1930), Тамбовский институт (1935). Работал в Тамбовской области, в частности в с. Петровка. В 1938 г. переехал в Москву. С 1939 г. работал в МГУ, в частности в Институте истории и философии. В 1941 г. ушел на фронт. Служил в 1-м танковом корпусе. В 1945 г. демобилизован. С 1946 г. работал в МГУ, в частности в Институте истории и философии. В 1950 г. переехал в Ленинград. С 1951 г. работал в Ленинградском университете, в частности в Институте истории и философии. В 1955 г. переехал в Москву. С 1956 г. работал в МГУ, в частности в Институте истории и философии. В 1960 г. переехал в Ленинград. С 1961 г. работал в Ленинградском университете, в частности в Институте истории и философии. В 1965 г. переехал в Москву. С 1966 г. работал в МГУ, в частности в Институте истории и философии. В 1970 г. переехал в Ленинград. С 1971 г. работал в Ленинградском университете, в частности в Институте истории и философии. В 1975 г. переехал в Москву. С 1976 г. работал в МГУ, в частности в Институте истории и философии. В 1980 г. переехал в Ленинград. С 1981 г. работал в Ленинградском университете, в частности в Институте истории и философии. В 1985 г. переехал в Москву. С 1986 г. работал в МГУ, в частности в Институте истории и философии. В 1990 г. переехал в Ленинград. С 1991 г. работал в Ленинградском университете, в частности в Институте истории и философии. В 1995 г. переехал в Москву. С 1996 г. работал в МГУ, в частности в Институте истории и философии. В 2000 г. переехал в Ленинград. С 2001 г. работал в Ленинградском университете, в частности в Институте истории и философии. В 2005 г. переехал в Москву. С 2006 г. работал в МГУ, в частности в Институте истории и философии. В 2010 г. переехал в Ленинград. С 2011 г. работал в Ленинградском университете, в частности в Институте истории и философии. В 2015 г. переехал в Москву. С 2016 г. работал в МГУ, в частности в Институте истории и философии. В 2020 г. переехал в Ленинград. С 2021 г. работал в Ленинградском университете, в частности в Институте истории и философии.

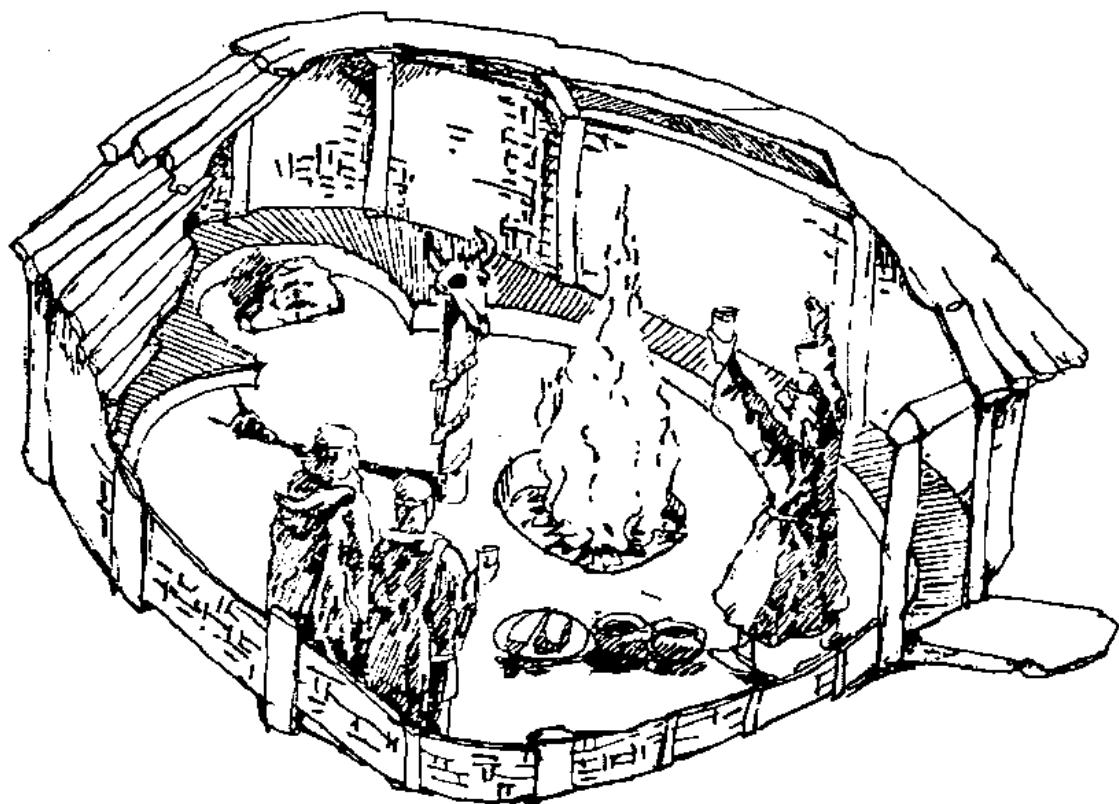
РАЗДЕЛ IV
КУЛЬТОВЫЕ СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА СЛАВЯН



1. Культовые места и многообразие их форм

2. Священные места почитания божеств природных явлений

3. Культовые сооружения ритуального назначения. Храмы. Городища



*Обновися тварь — уже бо не нарекутся
богом стихия, ни солнце, ни огонь, ни ис-
точницы, ни дрeвеса...*

*Кирилл Туровский
«Сказание о черноризтском чине
от ветхого закона и нового»*

*Были в земле Славянской священные
здания. Одно из них находилось на горе,
одной из самых высоких, как говорят фи-
лософы.*

*Аль Массуди
«Золотые Луга»*

*Раздел содержит описания священных мест ритуального назна-
чения славян. Рассмотренные святилища, их назначение, функцио-
нальные части комплексов позволяют представить многообразие
форм культовой практики, связанной с языческим ритуалом. Об-
разцы значительных культовых сооружений, имевших общепле-
менное значение, реконструированы на основе западнославянского
материала. При написании раздела использованы летописные ис-
точники и обширные выборки из труда Измаила Срезневского «Ис-
следование о языческом богослужении древних славян, по свиде-
тельствам современным и преданиям» (1846г.), а также средневе-
ковые исторические свидетельства и этнографические данные —
предания народной веры, сохранившие пережитки религиозных ве-
рований славян-язычников, привлечены материалы монографии Ти-
мощука Б.А. «Восточнославянская община VI-X вв. н.э.».*

*Культовые места и многообразие их форм. Сведения о священ-
ных местах славян разрознены и разновременны, поэтому приме-
нить хронологический порядок, в соответствии с которым можно
было бы восстановить историю развития культовых мест славян, не
представляется возможным. Этот раздел условно охватывает период
развития славянских святилищ с III по IX вв. н.э. Рассмотрены свя-
тилища не только восточных, но и западнославянских племен, по-
скольку именно в западнославянских материалах сохранились об-
разцы культовых мест, имевших общеплеменное значение. При
этом учтено, что помимо славянских культур второй половины*

I тыс. н.э. (V-X вв.) — пражской, пеньковской, волынцевской, роменской, Лука-Райковецкой, прямое отношение к славянскому этногенезу имели предшествующие им зарубинецкая (II в до н.э. — II н.э.), киевская (III-V вв.), колочинская (V-VII вв.) археологические культуры, а также часть черняховской (III-IV вв.) археологической культуры. Преимущество этих культур дает основание идентифицировать культовые сооружения, обнаруженные при археологических раскопках названных памятников, как славянские святилища.

Религиозное мировоззрение славян проявлялось в многообразии форм культовой практики. «Отличая в сонме божеств богов земных от богов небесных, славяне поклонялись тем и другим в особенных святилищах: богам земным поклонялись всюду, где сознавали их присутствие, где по народному верованию эти боги обитали, где выказывали свою божественную силу; богам небесным поклонялись в особенных храмах, перед идолами, священными для поклонников, по верованию, что в них живет божественный дух» [1, с. 20].

К моменту образования Киевской Руси и в первые два столетия ее существования на землях, заселенных восточными славянами, было множество языческих святилищ и священных мест общего ритуального назначения и предназначенных для почитания отдельных божеств (рис. 14). Повсеместно проводили моления об урожае, различные заклинательные действия, обращение к силам природы и распространенным в ней духам добра и зла. Места поклонения божествам и почитания божественных сил были разнообразны: «и отдельное жилище, и срединная площадь селения, и ключ-родник, и луг за околицей, и берег реки, и лесная поляна, и возделанная земледельцами нива — «жизнь» [2, с. 208-209]. Об этом свидетельствует обилие «святых озер», «святых роц» и селений, носящих языческие названия.

Во время одних ритуальных действий (хороводы, игры, пляски) не требовалось почти ничего, кроме венка из цветов, свежесорванной ветки березы или разведенного на берегу костра. Во время других — использовали те или иные культовые сооружения: временные (на одно празднество) или постоянные капища, украшенные деревянными или каменными изображениями языческих божеств [там же].

Некоторые обряды проводили в доме только одной семьи, другие собирали на «пиры идольские» всех мужчин села в общесельскую «контину», а женщин — в «беседу». Однако были и такие святилища, к которым на «событие» (т.е. на совместное пребывание — «со-

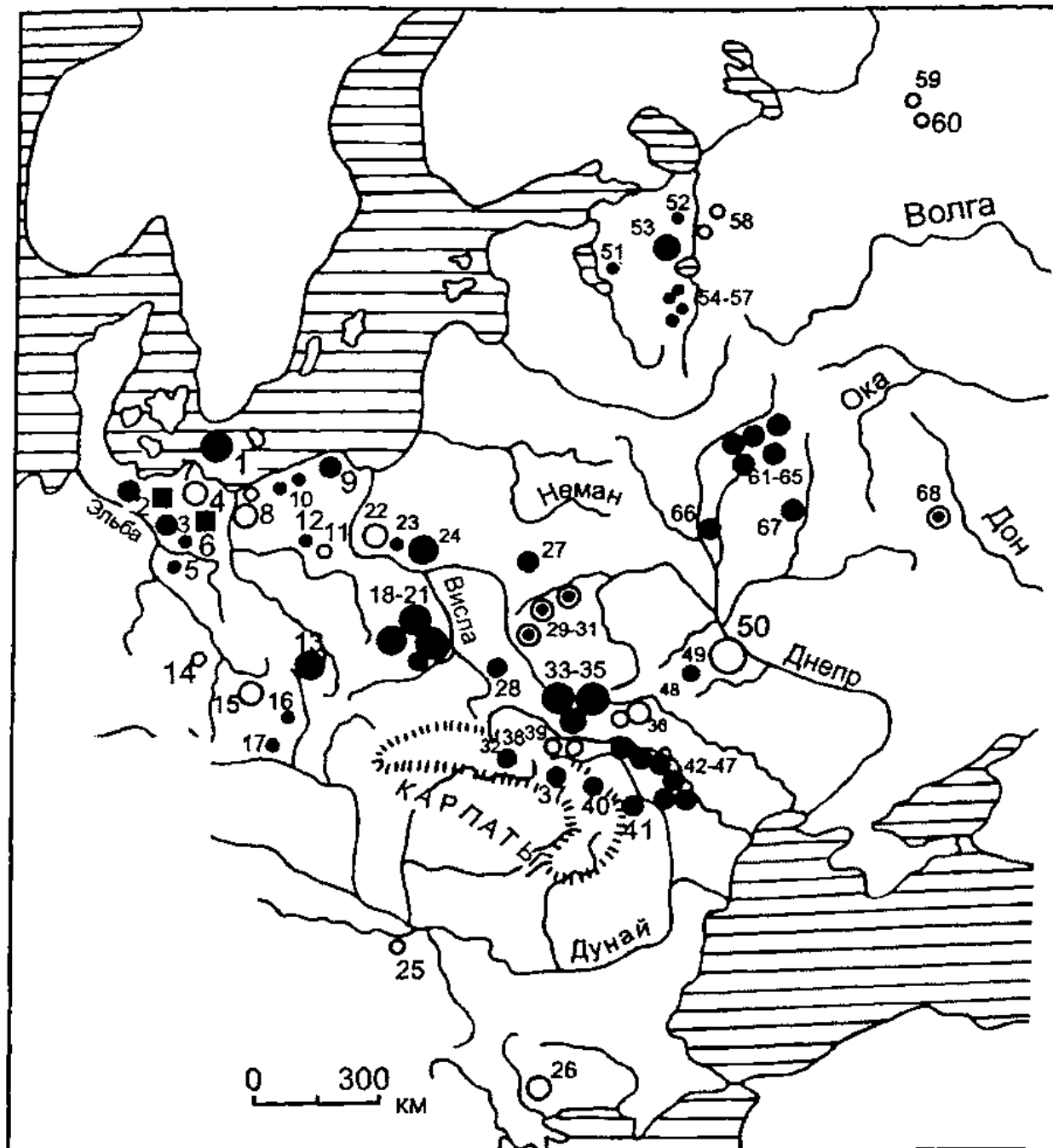


Рис. 14. Распространение славянских культовых мест и святилищ (из книги Русановой И.П. и Тимощука Б.А. «Языческие святилища древних славян»)

Условные обозначения: ○ — жертвенные ямы, ⊙ — культовые площадки, ● — площадки-капища, ● — малые городища-святилища, ⊙ — городища-убежища с культовыми объектами, ■ — храмы, ● — большие городища-святилища, ⊙ — культовые центры, известные по письменным источникам



бытие») приходили люди всего племени или даже нескольких соседних дружественных племен [там же].

Известные в настоящее время места культовых сооружений ритуального назначения у славян I тыс. н.э., можно разделить на две группы, исходя из их социальной значимости [3, с. 261-263].

Первую группу составляют сакральные места небольшого масштаба — святилища общинного пользования, размещенные на окраине или в центре селища и предназначенные для совершения ритуальных действий одной или несколькими родственными общинами. Такие памятники характерны для всего I тыс. н.э. Они представлены: святилищами-жилищами (Загая II, Лепесовка), святилищами открытого типа (Иванковцы, Ставганы, Бакота), святилищами-жертвенниками или алтарями (Городок, Александровка).

Ко второй группе относятся городища-святилища IX-X вв. (Ржавицы, Родень, Горбовск, Збручское), наличие которых предполагало обязательное появление специальных служителей — жрецов. Такие святилища были предназначены главным богам: Перуну, Дажьбогу, Сварогу, Хорсу, Велесу.

Для обозначения святынь существует несколько названий: храм, требище, мольбище, капище, контина и др. Поясним некоторые из них.

Капь — изображение, идол, истукан, кумир, «капь или образ некий...». Старославянское капь означает «видение», «привидение», «образ» [2, с. 226; 4, с. 183].

Капище — первоначально это сама статуя (идол) божества. Позднее это название распространилось на площадку с идолом в центре ее. Капища соответствовали таким земляным сооружениям, как насыпные искусственные валы (рис. 15). В христианских грамотах и летописях часто находим приказания: «капища идольская раскопати», «раскопа нечистых капища» и др. Значит, разрушали насыпанные земляные валы. Возможно, что слово «капище» могло обозначать не только один внутренний вал, но оба вала, всю совокупность земляных сооружений [2, с. 226].

Требище или жертвенник — место, куда приносили и где потребляли жертвы. Требище — место моления, которое так же, как и капище может быть раскопано («да раскопаете требища их») или изрублено: «храмы идольския и требища всюду раскопа и посече». На требище возможны были постройки: «согради требище и возложи весь принос на нь». Первичную ритуальную сущность слова отчасти

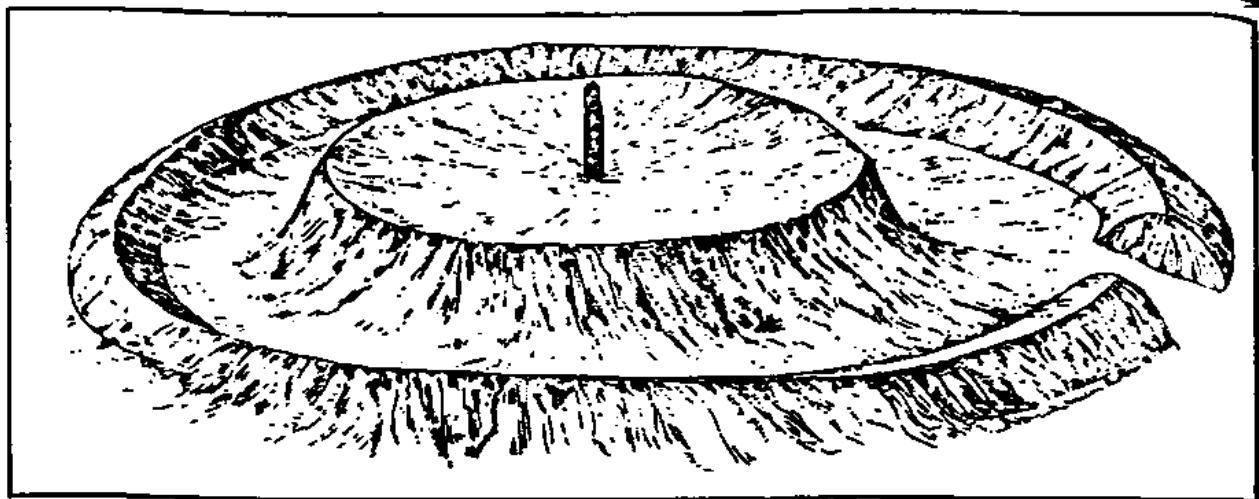


Рис. 15. Святилище красногорское
(из книги Седова В.В. «Восточные славяне в VI-XIII вв.»)

объясняют глаголы позднейшего происхождения — «требовать» и «потреблять». Выделение доли приплода скота для принесения в жертву было обязательным *требованием*, а поедание жертвы являлось *потреблением жертвы* — ее жерли (поедали). Таким образом, *требищем* следует считать ту часть сакрального комплекса, которая связана со вторичной стадией обряда (следовавшей за непосредственным закланием жертвы) — с поеданием *требы*, делавшей участников обряда как бы сотрапезниками богов, а богов — сопричастными человеческому праздничному пиру. *Требище* служило своего рода народной площадкой, где находились рядовые участники обряда: богомольцы, хор, люди, созерцавшие обряд, происходивший в алтаре-капище, и вступавшие в действие лишь тогда, когда начинался раздел жертвенной пищи. Значение этого слова сохранилось в украинском языке — *треба* (необхідно, потрібно, так годиться — необходимо, нужно, так должно) [2, с. 227; 4, с. 183].

Контина — западнославянское слово, возможно, происходит от *конт* — продовольствие, еда, съестные припасы и в этом значении соответствует восточнославянскому слову *требище*, *жертвенник*. На богослужениях все присутствующие после принесения жертв богам устраивали в их честь общее застолье. Или же оно происходит от слова «кант» (лат.) — торжественное пение в честь богов [там же].

Храм, хоромы — *требищные* постройки круглой формы, возведенные вплотную к внешнему валу. Здесь поедали жертвенную пищу и пили священное вино. В этих помещениях, расположенных во круг центрального капища, стояли длинные столы со скамьями, где



могли одновременно расположиться для ритуальной трапезы 200-300 человек (например, в Благовещенском храме возле древнерусского города Вщижа на Десне). В Ржавинском святилище, площадь которого 600 кв.м, хоромы вмещали не менее 300 человек. Термин «хоромы», вероятно, относился к этим большим ритуальным строениям, имеющих архаичную форму. Свое толкование слово получило от значений слов «собрания», «соборы» на праздниках в круговых постройках языческих святилищ. Слово «хоромы» некоторое время в средневековье означало постройку, жилище, усадьбу с замкнутым двором, напомилавшим древние круговые постройки. Постепенно произошло смысловое разграничение: хорамами стали называть только большие, просторные светские постройки, а слово «храм» закрепилось только за церковью [2, с. 228].

Городище — естественная площадка, защищенная с наиболее уязвимых сторон искусственными сооружениями в виде насыпных валов и рвов. Система оборонительных линий городища, их конструкция, застройка укрепленных площадок (внутренняя планировка) и место городища в комплексе окружающих его поселений определяют типы городищ в соответствии с их социальным содержанием. Славяно-русские городища делят на две основные группы: городища-общинные центры и городища-феодалные центры. В обеих группах выделяют отдельные типы этих памятников, например, среди городищ-общинных центров — убежища, административно-хозяйственные постройки и святилища [5, с. 29-31].

Священные места почитания божеств природных явлений. Поклоняясь силам природы, славянские племена совершали моления и жертвоприношения не только в специально построенных святилищах. В письменных древнерусских источниках отмечено их поклонение горам, родникам, роцам, отдельным растениям. По этнографическим свидетельствам все эти архаичные культы дожили в том или ином виде до XIX-XX вв.

Сначала рассмотрим места поклонения божествам воды и огня. Воду славяне почитали как одну из стихий, из которой образовался мир. По преданиям, сохранившимся у различных славянских племен, земля выплыла из моря. Так, еще в XIX в. малороссы галицкие в одной из своих колядок пели: «Коли было зъ нацада свита, втоди не было неба ни земли, неба ни земли, лемъ сине море» [цит. по 1, с. 21].

Вода. Большую роль в религиозно-мифологических воззрениях славян играла вода. Почти все источники XI-XIII вв. содержат описа-



ния основных славянских молений, обращенных к природной воде (реки, озера, родники-студеницы и т. д.) о своевременном даровании воды небесной — дождя. Обожествляя воду, славяне приписывали ей особенную животворящую силу. Весенние и летние народные праздники всегда сопровождались купанием либо обливанием, что объяснялось верой в животворящую силу воды. Важным обрядом у славян было бросание в воду разных предметов, еды в качестве жертвоприношений, пробуждающих силы, связанные с водой и гарантировавшие богатства. Как источник всей жизни вода играла в культуре плодородия основную роль, поэтому славянские святилища всегда размещали возле воды. «Деревья, расположенные около родников, источников, криниц, пользовались особым почитанием, так как здесь одновременно можно было обращаться и к вегетативной силе «рощения», и к живой воде бьющего из земли ключа» [2, с. 210].

Древнейшее свидетельство о веровании в божественность воды есть у Прокопия Кесарийского (VI в.): «Славяне обожают реки, нимф и некоторых других духов, приносят им жертвы и по жертвам гадают о будущем» [цит. по 1, с. 22]. О богослужении у воды упоминает и Лев Диакон. «Воины Святослава, — пишет он, — погружали в струи Дуная младенцев и петухов по совершении погребения воинов, павших в битве» [там же]. Нестор говорит, что русские «кладязем и езерам жертву приношаху», а летопись Новгородская, — что наши «погани жряху идоламъ в колодязьхъ» [там же]. В Уставе Владимира о судах также сообщается о молящихся у воды. В Правилах Митрополита Иоанна сказано о «еже жрутъ бесомъ и болотомъ колодяземъ» и о браках простого народа, сопровождающихся плесканием воды. В Слове Кирилла можно прочесть: «не нарицайте собъ бога... ни въ рѣкахъ, ни в студенцахъ» и т. д. О поклонении балтийских славян воде свидетельствует Титмар, который рассказывает поверье о море как обиталище духов и священном озере Гломачском, по которому предсказывали будущее и которое почиталось более церковью. Гельмонд упоминает об обычае клясться ручьями. Водным божествам поклонялись и чехи, как свидетельствует летописец Козьма Пражский, описывая их поклонения потокам, а также возлияния и принесение жертв над потоками. У чехов еще в середине XIX в. было живо поверье о том, что самый верный союз есть тот, который заключен над колодцем. У горных словаков сохранился обычай бросать яства весной в потоки, что можно рассматривать как пережиток поклонения воде



поверье, что потоки и озера требуют жертв. Это было известно и другим славянским племенам.

Славяне поклонялись водным божествам, призывая их в своих клятвах быть свидетелями данного слова, супружеского обета и т.п.; очищались водою как стихией священной; молились над водою; приносили водным божествам в жертву цветочные венки, яства, деньги, петухов...; верили в пророческую силу водных божеств, относились к ним как к оракулам, гадали на водах и из них получали знамения о будущем, веря также и в то, что божествам было известно и прошедшее, утаенное от людей, от них ожидали решений в делах, в которых сами не могли быть судьями. Особые дни были посвящены проведению празднеств и торжественного служения в честь водных существ, а также совершению сопутствующих им таинств, что бывало весною и в середине лета. Можно заключить, что святилищами служения водным божествам были особенные места у берегов священных озер, рек, потоков и ключей, куда народ собирался преимущественно для исполнения своих священных обрядов [1, с. 20-24].

Огонь. Славяне, несомненно, поклонялись и огню, который отождествляли с солнцем и молнией — источниками тепла и света. Славяне считали огонь посредником между людьми и богами. Он выполнял главенствующую роль при жертвоприношениях, пожирал жертвы и доставлял дары богам. Во всех славянских землях был обычай огневозжигания в поле во время праздников Купалы и Коляды. Эти возжигания многие славяне соединяли с ритуалом перескакивания через огонь, т.е. очищения огнем, и с обычаем жертвоприношений огню. По мнению ряда исследователей, прыжок через костер символизировал приобщение к предкам, принесение им жертвы. [4, с. 95]. Огню придавали значение очищающей силы, уничтожающей все вредное на земле. Сжигали на кострах ведьм, колдунов, вампиров, чучело Масленицы как символ зимы и смерти. Остатки костра — пепел, угли также обладали магической силой, являлись целебными, защищали от молнии, способствовали плодородию [6, с. 19]. Поэтому не случайно следы огня видны повсюду на святилищах. Огонь многократно разжигали на культовых валах и во рвах, где он служил дополнительным ограждением и защитой священного места. В основе поклонения огню лежали предания древних славян о том, что огонь подобно воде был первородной стихией, которая участвовала в сотворении мира. Во всех славянских землях извест-



ны гадания на пламени, углях, золе и т.п. Юридические памятники сохранили свидетельства о судилищах и пытках огнем и железом.

Древнейшие сведения о поклонении огню обнаружены в Слове Христолюбца: «и огневи молятся, зовуть его сварожіцем... и огневи молятся под овин(о)м» [цит. по 1, с. 27]. Другое свидетельство находим у Кирилла Туровского: «уже бо не нарекутся богомъ стихыа, ни солнце, ни огонь» [цит. по 1, с. 27]. В народных поверьях поляков также сохранились упоминания об огнепоклонении — обычай отгадывать на горящих углях, кем украдено что-нибудь пропавшее: отбирая уголь за углем, приговаривают над каждым по три раза имя одного из тех, кого подозревают в краже, и чей уголек в это время покроется пеплом, тот и вор.

Огонь как первозданная стихия, как обиталище божественного духа и как само божество был объектом почитания — совершения таинств очищения и гадания, а также выступал судьёй при решении вопросов человеку не понятных. Ему молились у очага, под овином, у костра, приносили жертвы. Ритуальные действия совершались в важнейшие годовые праздники — Купалы и Коляды, огню отводили особый день в неделе и служение в честь его предоставляли девам [1, с. 24-29].

Горы, скалы, камни. Горы, скалы и камни считали обиталищами божественных сил, поэтому они были почитаемы как священные места богослужения. «Не нарицайте собъ бога ни въ каменіи» — говорил Кирилл в своем Слове, увещевая русских, еще некрепких в вере Христовой, отойти от языческих верований и обычаев [там же, с. 29]. О белом горячем камне Алатырь, под которым сокрыта сила могучая, мифы сохранились до сих пор. В русских средневековых легендах и фольклоре Алатырь-камень — «всем камням отец» — наделен целебными и волшебными свойствами, расположен в центре мира посреди моря-океана на острове Буяне. На нем находится мировое древо (или трон мирового царствования). От него по всему миру растекаются целебные реки. В заговорах и сказках он называется «белгорюч камень» [7, с. 7]. Корочунов камень был, вероятно, также предметом поклонения подобно Конь-камню (на острове Коневец Ладожского озера), которому еще в XV в. приносили в жертву коня; «...в Ефремовском уезде на берегу Красивой мечи, — пишет Срезневский И.И., — вокруг Коня-камня еще совершается до сих пор опахивание во время скотского падежа» [1, с. 29]. Более точно отмеченными местами ежегодных молений были высокие холмы, горы,



возвышавшие молящихся над уровнем обычной жизни и как бы приближавшие их к небесным правителям мира... [2, с. 137]. Божествам горным молились, приносили жертвы, к ним обращались, когда желали узнать будущее... Вершины гор, скалы и камни были святилищами этого богослужения [1, с. 29-31]. Священные горы часто называют «Лысыми» или «Девичьими». Можно предположить, что первое название могло быть связано с тем или иным мужским божеством, а девичьи горы, естественно, — с женским божеством, богиней-девой. «Девичьи» горы в ряде случаев оправдывают свое название. Так, например, на Девичьей горе в селе Сахновка, что на берегу реки Рось, была найдена знаменитая золотая пластина с изображением скелотского или скифского праздника в честь какого-то женского божества. Еще одна Девичь-гора находится на окраине села Триполье (летописный Треполь) на Днепре. В кратком описании этой горы сказано, что здесь не было ни города, ни поселения, а сама гора представляла собой усеченную пирамидальную возвышенность, главенствующую над прибрежной поймой Днепра. Верхняя ее площадка невелика и состоит из двух плоских ступеней: верхняя ступень с жертвенником — 30×70 м и нижняя ступень — 30×30 м. Своеобразный жертвенник-печь представляет собой композицию из девяти полусферических углублений и расположен так, что занимает центральное место на вершине горы; рядом с ним находятся зарубинецкие погребения I в. до н.э. — I в. н.э. Со стороны, противоположной Днепру, Девичь-гора переходит в равнину широким пологим спуском, как бы специально предназначенным для торжественных обрядовых процессий от поселения к жертвеннику богини-девы на вершине [2, с. 131-135]. О почитании камней балтийскими славянами упоминает Гельмонд: «...у мыса Горенского, близ Руяны, есть огромный утес, издавна названный рыбаками божьим камнем — *Buskahtn* (бужь-камъ), а подле Деммина есть другой священный камень» [там же, с. 28-29]. Камни были почитаемы и древними чехами, о чем свидетельствует Козьма Пражский. В песнях Краледворской рукописи рассказывается о скале, милой богам, на которой совершались жертвоприношения. У словаков еще в XIX в. считались священными горами некоторые из вершин Татр. По их поверью, тени усопших собираются на Иванов день на Матру молиться духам, живущим в этой горе. У хорутан священная гора называется Триглав. У хорватов и словаков приморский Велебитский хребет считают обиталищем вил, горных русалок, которые по народному преда-



нию, как духи добрые, помогают человеку, предохраняют от опасностей, дают ему знать о них голосом, предсказывают будущее и требуют от него жертв.

Гору в религиозно-мифологических верованиях наделяли глубокой символикой, трактовали как своеобразный центр вселенной, в котором небо смыкается с землей и подземным миром. При этом космическая гора являлась местом обитания богов неба. В связи с этим сакральные сооружения — святыни — часто размещали на возвышенностях. Так, могильники черняховской культуры (III-IV вв. н.э.), в формировании которой принимали участие и славянские племена, зачастую находились выше поселений, построенных одновременно с ними. Это объясняли желанием поместить умерших родственников поближе к верхнему миру, миру богов. При этом умершие предки с высоты своего местоположения всегда могут наблюдать за своими живыми родственниками и при необходимости оказывать им необходимую помощь.

Леса, рощи, деревья. В общем культе природы у славян особенно широко было распространено почитание священных животных и поклонение лесам, рощам, деревьям. Почитание деревьев, святых рощ было другой гранью молений, обращенных к вегетативной силе природы [там же, с. 136]. Леса, рощи считали жилищами богов и возле отдельных деревьев (дубов, лип, берез) как мест священных поклонялись божеству. Часто места святилищ ограждали. Тут происходили моления, гадания, жертвоприношения [6, С.52]. Деревья, расположенные около родников, источников, криниц, пользовались особым почитанием, так как здесь одновременно можно было обращаться и к вегетативной силе «рощения», и к живой воде, бьющего из земли ключа [2, с. 209].

О богослужениях под деревьями упоминает Константин Порфиродный: «Приходя на остров св. Георгия, — говорит он, — русские совершали жертвоприношения под большим дубом». В Уставе Владимира о церковных судах сказано о тех, «кто молится въ рощеньи». В житии князя Константина Муромского читаем о поклонении «дуплинамъ дряннымъ, ветви убрусдемъ обвьшивающе». В Густинской летописи упомянуто о жертвоприношениях рощениям, в Ипатьевской летописи — о служении около куста. И хотя уже Кирилл Туровский (XII в.) говорил, что «уже бо не нарекутся богомъ ни дрeвеса», однако не только Духовный Регламент (XVIII в.) запрещал «перед дубом молитвы пет», но еще в XIX в. народ рассказывал многое о духах,



живущих в лесах, о чудесах там происходящих, сохраняя благоговение к некоторым старым деревьям и обычаям, напоминающим о лесном богослужении. О религиозном почитании лесов и деревьев балтийскими славянами писал Титмар: «...лес, который окружал Ретрский храм, считался священным, обожаемым был и Святой бор». Гельмонд говорил не только о почитании лесов и роц как святилищ, но и подробно, как очевидец, описал одну из священных роц. «На пути (из Старгарда в Любек) мы заехали, — рассказывал он, — в роц, единственную в том краю, потому что весь он — голая равнина. Там между старыми деревьями увидели мы и священные дубы, которые были посвящены богу того края — Проне. Они окружены были двором и деревянной, тщательно отделанной оградой с двумя воротами. Кроме пенатов и идолов, которыми были наполнены все местечки, это место было святилищем для всего края, имело своего жреца, свои праздники и разные обряды при жертвоприношениях. Сюда после праздника сходил народ на суд со жрецом и князем. Вход во двор воспрещен был всякому, кроме жреца и тех, кто желал приносить жертвы или кто, угрожаемый опасностью смерти, искал тут убежища. Когда мы прибыли к этой роце, епископ стал нас увещевать приступить к разрушению святилища и сам, соскочив с коня, низринул большие фронтоны ворот. Тогда, вышедши во двор, мы сложили разрушенную ограду вокруг тех священных деревьев в костер и зажгли» [цит. по 1, с. 32-33]. Арнольд Любекский упоминает о роцах Годерака, Марескалк Турий о роцах Живы. До сих пор в Германии, где прежде жили славяне, некоторые роци и боры называют святыми. Свидетельство о существовании лесного богослужения у чехов находим у Козьмы Пражского. В одном месте своей «Чешской хроники» он рассказал, что князь Братислав разрушил и сжег роци и деревья, которые были почитаемы простым народом во многих местах [там же, с. 34]. О поклонении специально почитаемому дубу руссов на острове Святого Георгия (Хортице) рассказал Константин Багрянородный в труде «Об управлении государством» (948-952 гг.): «На этом острове они совершают свои жертвоприношения, так как там растет огромный дуб. Они приносят в жертву живых петухов, кругом втыкают стрелы, а иные [приносят] куски хлеба, мясо и что имеет каждый, как требует от него обычай» [цит. по 8, с. 55].

В поселке Верхняя Хортица возле Запорожья и по сей день стоит дуб-великан, ему семьсот лет. Высота дуба — 36 м. Окружность ствола составляет свыше 6,5 м, такой ствол могут обхватить руками од-



новременно не менее пяти человек. Размах ветвистой кроны — 43 м. Корни дуба раскинулись под землей на 100 м. Да, Запорожский дуб уникален. Он дает представление о том, как выглядел священный дуб Перуна в языческие времена.

Археологические памятники, обнаруженные на окраинах древнего Киева, свидетельствуют о том, что население города из священных деревьев больше всего почитало могучие старые дубы, а из животных — дикого кабана. Так, в 1909 и в 1975 гг. из Десны и Днепра были подняты два огромных дубовых ствола с всажеными в них кабаньими клыками. В комплексе обоих памятников большое значение имеют четыре кабаньих челюсти, старательно вставленные и симметрично размещенные в дубе. Исследователями был установлен порядок заправки челюстей в дуб, такая кропотливая и довольно трудоемкая работа может указывать лишь на то, что цель этого процесса связана с культовыми действиями.

Сохранилось описание «Перунова Дуба» Болсуновским К.В. (1914 г.). Речь идет о дубе, который был найден на дне Десны в 1909 г. Отвечая на вопрос о «роли деревьев в мифологии вообще, а дуба в частности», Болсуновский К.В. замечал, что греки и римляне дуб посвящали отцу богов, Зевсу, т.е. божеству, соответствующему славянскому Перуну. «Чем старше был дуб, тем более его почитали, считая за патриарха не только всех деревьев, но и самой роци; с тех же дубов в торжественные праздники Зевса брали ветки для гадания, для венков и для украшения жертвенников» [9, с. 4].

На существование связи культа дуба у восточных славян с культом дуба Перуна указывают ценные летописные материалы. Так, дуб Перуна прямо назван в грамоте галицко-волынского князя Льва Даниловича под 1302 г., которой он дарит село Рушевичи Перемышльскому епископству; определяя границу надела, он говорит: «граница этой земли идет от горы до Перунова Дуба» [цит. по 9, с. 11]. По Густинской летописи в капище Перуна поддерживался негасимый огонь, причем в ритуальном костре горело также «дубовое дерево». Ипатьевская летопись сообщает о «Добром дубе» под самым Киевом [цит. по 8, с. 59-60]. Вплоть до XVIII-XIX вв. дуб и дубравы сохраняли первенствующее место в обрядности. Так, например, деревенский свадебный поезд после венчания трижды объезжал одиноко стоящий дуб [2, с. 210].

В древние времена просверленные кабаньи клыки служили славянам оберегами-амулетами, выполняя охранительную функцию.



«...Обычай употребления клыков, когтей и даже клешней раков в качестве целительных амулетов был у всех народов..., после каждого жертвоприношения было обычаем кости использованных животных как доказательства благочестия, как украшения завешивать либо складывать их у подножия жертвенника — особенно же головы и рога баранов и головы и клыки кабанов; следы этого повсеместного обычая сохранились и у славян. Так, Антонович В.Б. находил эти трофеи во множестве на местах древних киевских капищ и Хвойко В.В. — в садах при Десятиной церкви. Что самые клыки кабана как трофеи победы над злом имели значение полезных амулетов и их усердно носили, находим тому доказательства в инвентарях могил: нет того типа языческого погребения, где бы не попадались кабаньи клыки с просверленными в них дырочками для завешивания, то орнаментированные схематическими рисунками, то опять украшенные кабалистическими знаками позднейшего характера» [9, с. 14-15]. Следы поклонения кабану обнаружены в курганных захоронениях Поднепровья, где встречаются клыки-амулеты. В киевских некрополях их находили как в рядовых, так и богатых срубных захоронениях. Кабаньи клыки часто раскапывали вместе с другими ритуальными предметами: при захоронении с конем, в срубном захоронении (возле Десятиной церкви — 1909 г.). Кабаньи клыки встречаются и при раскопках киевского городища. «При жертвоприношениях, не связанных с похоронными обрядами, жертвенные кости убитых и съеденных животных складывали у подножья статуи либо жертвенника, а когда этот жертвенник изображал собою дерево-дуб, то их завешивали... на дерево. Таким только путем и могли клыки-амулеты и челюсти кабана попасть «на дуб Перуна» после жертвоприношения этому идолу... Древнейшее применение клыков кабана как амулетов находим у египтян; там их выделывали из дерева и слоновой кости, но всегда сохраняли форму клыка» [там же, с. 15-16].

Можно заключить, что священные дубы были жертвенниками в священных рощах, где приносили жертвы грозному Перуну перед далеким походом. Ученые высказали предположение, что культ зверей, в данном случае вепря, и культ священных деревьев — дуба, были объединены [8, с. 52-62].

Одним из почитаемых деревьев была береза, с которой связан целый ряд весенних обрядов и хороводных песен. Вероятно, береза была посвящена берегиням, духам добра и плодородия [2, с. 199]. Бере-



зу в данном случае славяне отождествляли с богиней плодородия, которая с наступлением весны дает всему жизнь — живительную влагу в виде березового сока.

Служение богам проходило или под отдельным деревом (дубом, липой, орехом), старым, нередко душлистым, так что иногда место святилища было отгорожено копьями, иногда завешено тканями, брошенными в ветви, или около куста, или же в роще, где деревья святилища были отделяемы оградой, за которую никому не было позволено переступить без особенной нужды. Служения совершали жрецы, если не всегда и не везде, то, по крайней мере, в некоторых местах. Служение состояло в молениях, жертвоприношениях и гаданиях; в жертву приносили яства, животных, вещи; гадали по знаменьям и жертвам [1, с. 31-35].

Культовые сооружения ритуального назначения. Храмы. Городища. В последние десятилетия были сделаны важные открытия в области духовной культуры древних славян. Долгое время многие исследователи считали, что идолы языческих славянских богов размещались под открытым небом. В результате археологических исследований праславянских и славянских памятников I тыс. н.э. на территории Украины установлено существование большого количества сооружений и предметов, которые отражают религиозные представления древнеславянских племен. Они позволили подтвердить факт наличия у славян специальных мест молений и воссоздать их облик.

Одним из первых исследованных памятников является святилище (VIII-X вв.), раскопанное в 1901 г. известным киевским археологом и ученым Хвойкой В.В. в Киеве (рис. 16). Оно размещалось в центре княжеского двора на Старошевской горе. Святилище было сложено насухо из неотесанных камней и образовывало в плане неправильный прямоугольник с закругленными углами и четырьмя выступами, ориентированными по сторонам света. Размеры сооружения: 4,2 м — длина, 3,5 м — ширина, 0,4 м — высота. Рядом находился очаг, являвшийся жертвенником. В стороне от этого участка на том месте, где стоит Андреевская церковь, находилось капище, где князем Владимиром были поставлены идолы, изображавшие главных богов Руси: Перуна, Дажьбога, Хорса, Стрибога, Симаргла, Макоши [10, с. 91].

В 1908 и 1975 гг. были раскопаны еще два капища в Киеве. Капище Перуна было обнаружено Хвойко В.В. в 1908 г., оно находилось в центре древнейшего городища на Старокиевской горе. Время со



Рис. 16. Киевское капище

(из книги Седова В.В. «Восточные славяне в VI-XIII вв.»)

оружия — VI-VII вв. От древнего сооружения сохранился лишь каменный фундамент, состоявший из разных по величине камней серого песчаника, некоторые из которых имели причудливые очертания, а другие — сквозные отверстия. С западной стороны этого фундамента был обнаружен большой массивный столб, в котором слои глины чередовались с прослойками золы и угля. Вокруг столба найдено много костей и черепов животных, преимущественно домашних. По мнению Хвойко В.В., остатки постройки принадлежат славянскому языческому капищу, а столб представляет собой жертвенник, возле которого в течение продолжительного времени совершались жертвоприношения, на что указывают многочисленные кости животных и слои глины, чередующиеся с прослойками золы и углей. Последнее можно объяснить тем, что временами жертвенник выравнивали и на его место накладывали новый слой глины, поэтому, в конце концов, и образовался массивный столб. В 1975 г. несколько на юго-восток от Десятинной церкви были обнаружены остатки древнерусского святилища (Перунова Холма), о котором рассказывал летописец под 980 г. Есть все основания предполагать, что остатки разрушенного каменного храма могли быть использованы в 980 г. при сооружении Владимиром нового капища.



Вероятно, обнаруженные остатки культового сооружения являются остатками храма, хотя размер жертвенника здесь был большим, чем в других известных языческих храмах древних славян. Однако не исключено, что киевское святилище могло представлять собой открытую площадку на прочном фундаменте, возвышавшемся над окружающей местностью, где на деревянных или каменных колоннах стояли идолы почти в рост человека, а у их подножья горели жертвенные костры [8, с. 38-52].

В топографическом плане славянские святилища устраивали обычно на холмах среди болот (северо-восточные славянские земли) или на вершинах возвышенностей, занимающих господствующее положение на местности (территории с горным рельефом — юго-западные славянские земли). Все святилища приблизительно одинаковые в архитектурном исполнении: это небольшие площадки с плоской поверхностью, окруженные рвом или валом или тем и другим одновременно. Костры являлись при этом обязательным атрибутом святилища (рис. 17, 18).

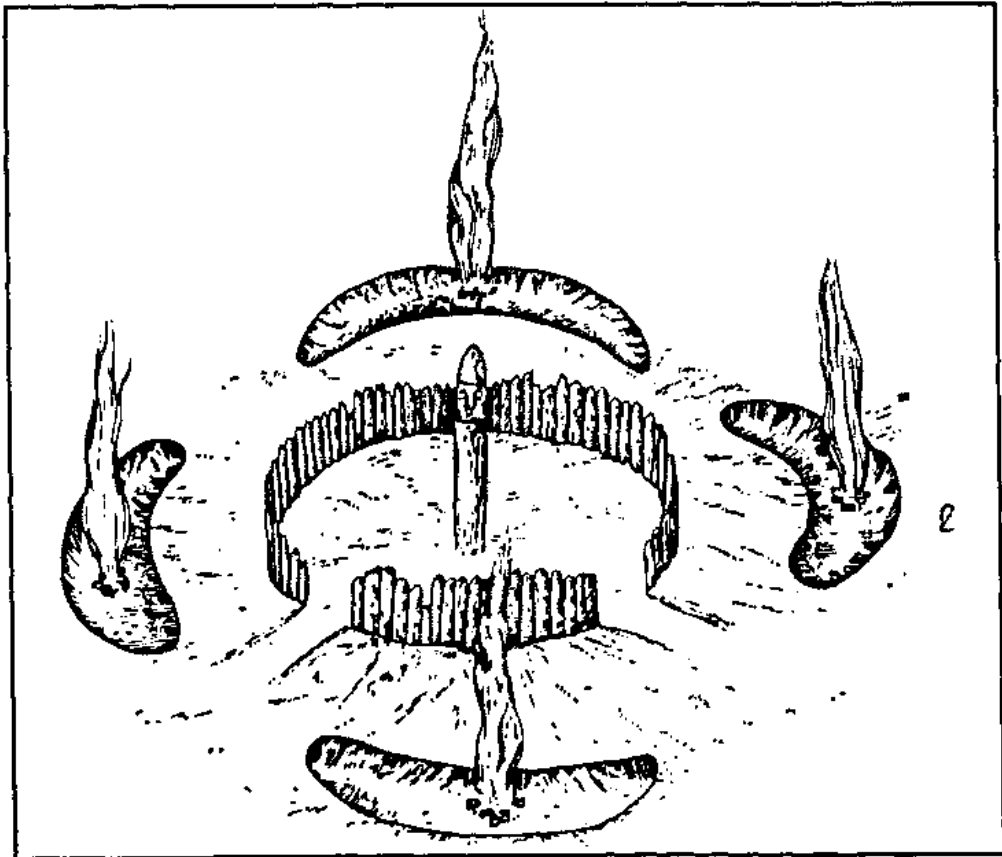


Рис. 17. Святилище Ходосовичи

(из книги Седова В.В. «Восточные славяне в VI-XIII вв.»)

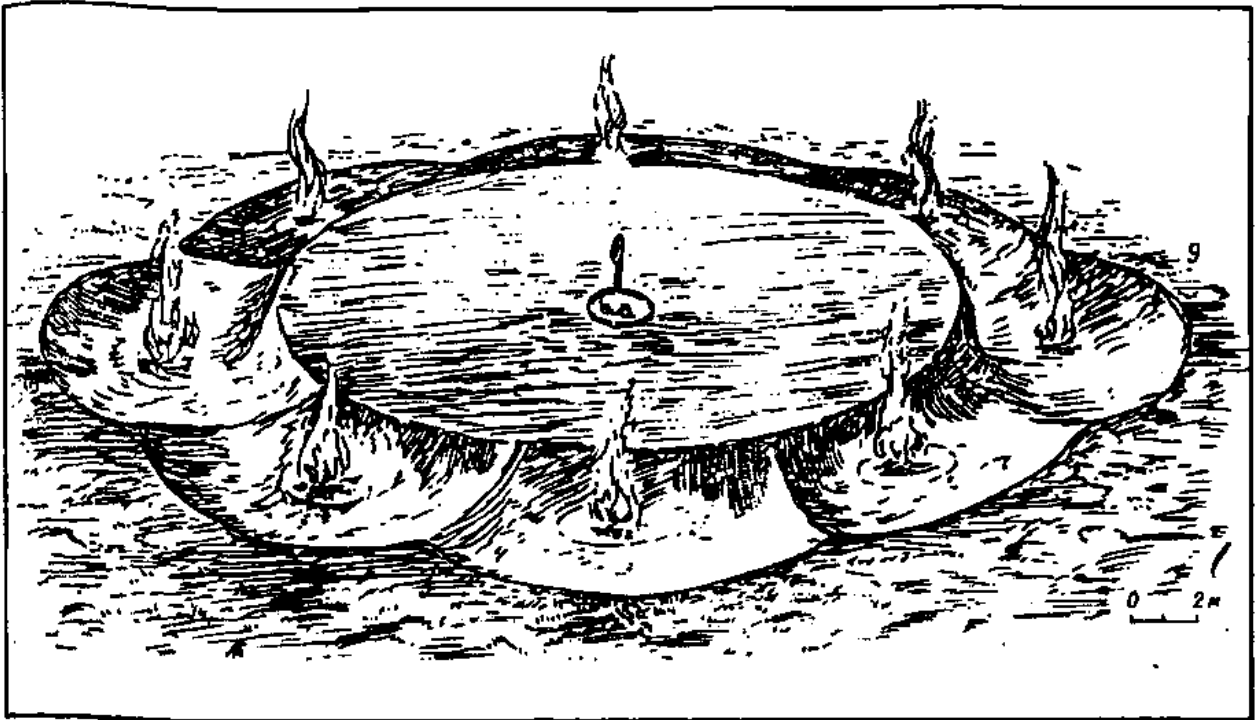


Рис. 18. Перыньское святилище

(из книги Седова В.В. «Восточные славяне в VI-XIII вв.»)

Кроме общеплеменных святилищ существовали и небольшие ритуальные сооружения, устраиваемые в селениях и вблизи них. Здесь проходили рядовые моления и жертвоприношения. Чаще всего они представляли собой небольшие, углубленные святилища с жертвенником и идолом в середине. Такие сооружения происходили от сакральных памятников более раннего времени — первых веков нашей эры.

Примером может служить святилище поселения у села Загай на Волыни (I-II вв. н.э.). По форме оно напоминает силуэт человека с головой и туловищем размерами 3,5x2,6 м. Святилище ориентировано углами строго по сторонам света. В центре сооружения находился жертвенник, рядом с которым лежало антропоморфное каменное изваяние подтреугольной формы без каких-либо изображений. Схематически высечена голова, выделены плечи. Возле жертвенника найдены две человеческие челюсти и глиняная статуэтка женщины, у которой были отбиты ноги и голова.

Подобные сакральные сооружения известны в черняховской культуре III-IV вв. н.э., в частности на территории Среднего Поднестровья (Стевганы, Иванковцы, Бакота), в Северном Причерноморье (Александровка).

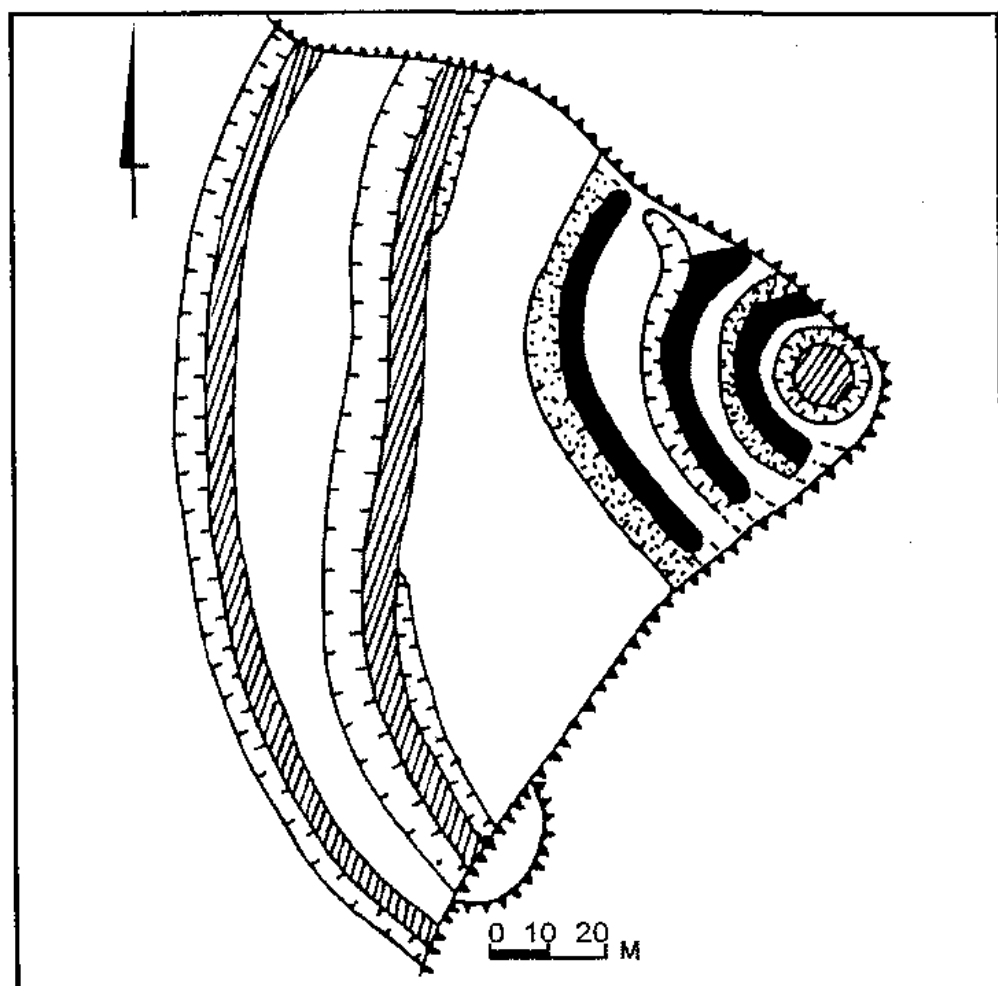








Рис. 19. План Куликовского городища-святилища

(из книги Русановой И.П. и Тимощука Б.А. «Языческие святилища древних славян»)

Условные обозначения:  — крутой склон,  — вал древнерусского времени,  — ров,  — культовый ров,  — капище,  — вал

Славянские святилища VI-XIII вв. свидетельствуют о существовании довольно развитой и устоявшейся культовой архитектуры и атрибутики, что позволяет говорить о глубоких традициях славян в сооружении специальных мест моления и жертвоприношения.

Городища. В результате археологических исследований праславянских и славянских памятников I тыс. н.э. на территории Украины выявлено большое количество сооружений и предметов — памятников материальной культуры, которые отражают религиозные представления древнеславянских племен. На территории украинского Прикарпатья обнаружена группа городищ VIII-X вв.,



которые по главным технологическим признакам отличаются от городищ-убежищ, городищ-административно-хозяйственных центров и городищ-феодалных центров. Эти городища отнесены к святилищам.

Главной составной частью памятников этого типа были площадки для идолов — капища. Они имели сравнительно небольшие размеры, не застраивались жилищами и другими сооружениями хозяйственно-бытового назначения и ограждались не оборонительными, а культовыми валами и рвами. Главной отличительной чертой культовых валов является то, что на их вершинах не сооружали укрепления, а устраивали площадки-алтари для ритуальных кострищ, жертвоприношений и других культовых действий. Площадки-алтари устраивали не только на вершинах валов, но и на дне рвов, окружавших капища.

Кулишовское городище-святилище расположено на высоком мысу правого берега Днестра (рис. 19). Его капище (центральная площадка) диаметром около 8 м в древности было окружено кольцевым рвом и пятью валами. На плоской вершине внутреннего вала находились каменные плитки со следами огня, слой прокаленной глины, угли, кальцинированные кости и обломки глиняной посуды.

Восточные славяне часто свои святилища устраивали на месте городищ-святилищ раннежелезного века. В таких случаях на древних валах, которые окружали капище, сооружались площадки-алтари.

К таким святилищам принадлежит, например, Городницкое городище. Оно расположено на высокой горе Богит, на вершине которой хорошо сохранились каменные валы скифов (рис. 20). На самой высокой части этой горы славянами было устроено капище, от которого сохранился пьедестал для идола в виде круглой каменной площадки диаметром 9 м, высотой 0,5 м, окруженной восемью жертвенными углублениями овальной формы. На каменных валах, окружающих капище, были устроены площадки-алтари, на которых найдено много обломков древнерусской керамики и костей животных.

Результаты исследований позволяют утверждать, что во время богослужений и общественных жертвоприношений на площадках-алтарях на валах и во рвах горел негасимый огонь. Славяне-язычники приносили жертвы этому огню. Останками этих жертв являются кости животных, обломки глиняной посуды и другие предметы.

Из других составных частей городищ-святилищ заслуживают особого внимания длинные дома, которые располагались рядом с ка-

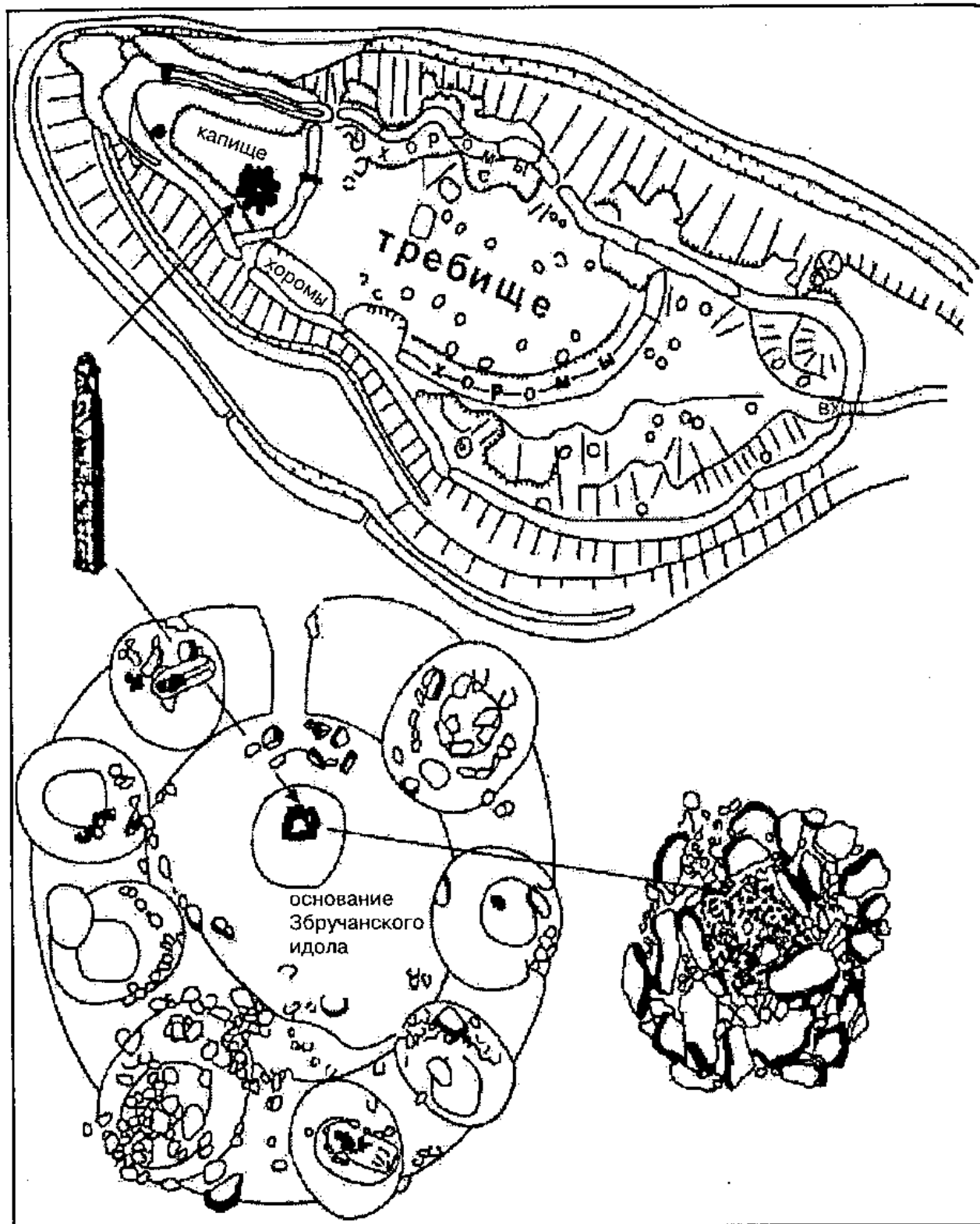


Рис. 20. План раскопок святилища близ Збруча на горе Богит

(из книги Русановой И.П. и Тимошука Б.А.
«Языческие святилища древних славян»)



пищем. Длинными они названы из-за своих размеров — до 40-60 м в длину, при ширине 6-12 м. На полу длинных домов отмечены очаги, возле которых и сконцентрированы все находки. Так, в одном из длинных домов Крутиловского святилища на полу возле очагов были найдены верхняя часть меча, обух топора, два ножа, коса-горбуша, замки трубчатые и в обломках — металлическая оковка ножен меча, часть железных удил, два проволочных серебряных кольца, бусы, много обломков глиняной посуды, стеклянных браслетов, побывавших в огне, кости животных (крупного и мелкого рогатого скота, свиньи).

Во втором длинном доме Крутиловского святилища (рис. 21) в специальной жертвенной яме лежали человеческие кости: разрушенные черепа, позвонки и кости ног нескольких человек (ребенка 7 лет, подростка 15-18 лет, взрослых мужчин до 40 лет). Эти жертвоприношения свидетельствуют о том, что длинные дома возле капищ выполняли религиозные функции.

Таким образом, важным элементом застройки городищ-святилищ наряду с площадками для идолов — капищами — являются длинные дома, выполнявшие общественно-религиозные функции. На территории святилищ, согласно повествованию Гельмонда, совершались жертвоприношения, языческие пиршества и «каждый второй день недели собирался народ с князем и жрецом на суд» [11, с. 185]. Эти собрания проходили в длинных домах-контингах в любое время и при любой погоде.

На территории городищ-святилищ обнаружены и небольшие, углубленные в землю жилища размерами 2,8х3,3х4 м. Можно предположить, что в них жили служители языческого культа или стражи, охранявшие городища-святилища.

Эти святилища обслуживали крупные регионы, включавшие в себя несколько поселений. Вероятно, это были общеплеменные ритуальные места — сакральные центры отдельных племен. Важнейшим признаком таких общеплеменных святилищ является их изолированность от поселений.

Итак, можно выделить следующие характерные признаки городищ-святилищ:

— обязательной и наиболее важной составной частью любого городища-святилища является специально устроенная площадка для идола — капище. Жилища и хозяйственно-бытовые постройки на площадках-капищах не сооружались;

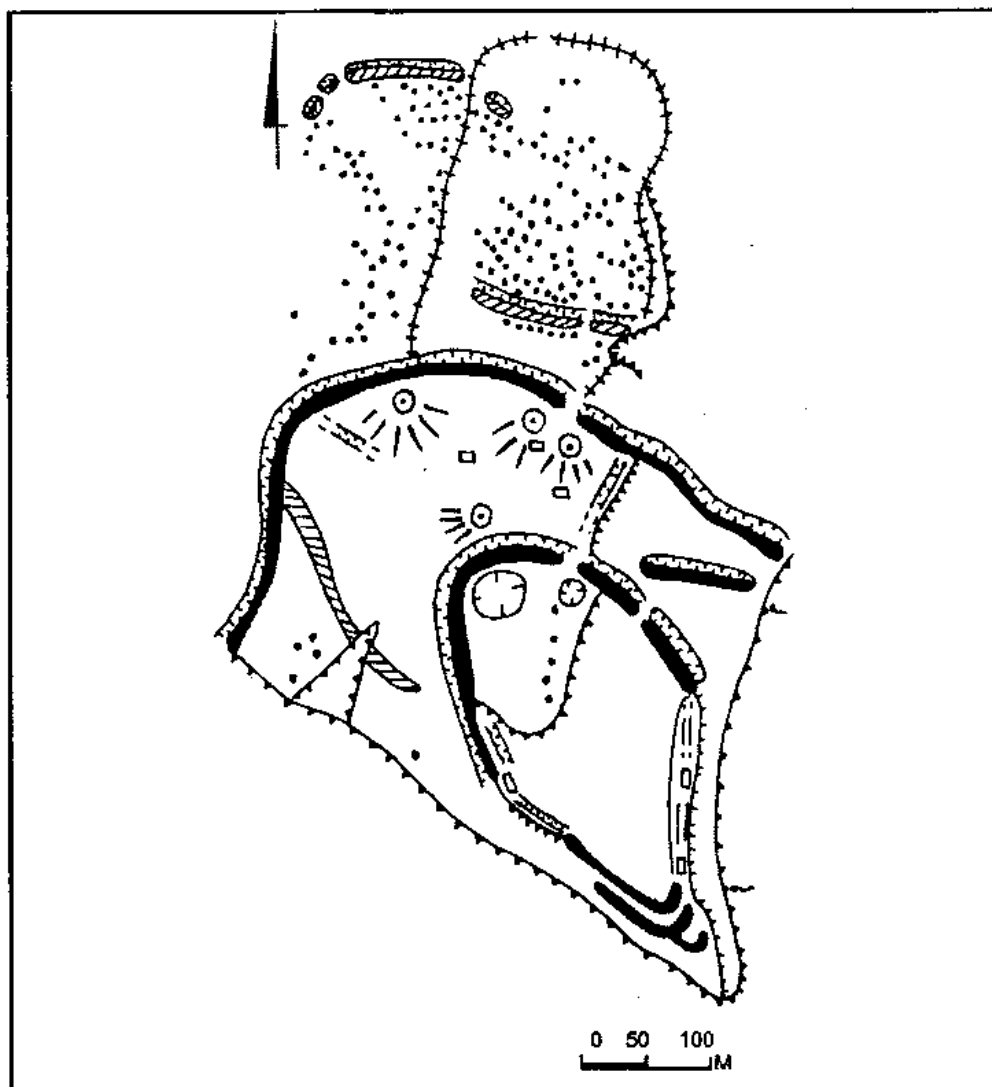


Рис. 21. План городища-святилища Звенигород

(из книги Русановой И.П. и Тимощука Б.А.
«Языческие святилища древних славян»)

Условные обозначения:

- западины-жилища,
 — вал скифского времени,
 — вал и ров древнерусского времени,
 — крутой склон,
 — капище,
 — каменный вал,
 — источники,
 — жертвенные камеры.

— наличие культовых валов, ограждавших капища, на вершинах которых возводили не оборонительные стены, а площадки — жертвенные алтари;

— существование культовых рвов, ограждавших капище или всю территорию святилища. Они имели плоское дно, на котором устраи-



вали площадки — жертвенные алтари. Эти рвы могли играть самостоятельную роль в «охране святилищ от злых сил»;

— важной составной частью городищ-святилищ были длинные дома-континны. Они располагались на территории святилищ, но за пределами капищ.

Весьма интересными являются так называемые «болотные городища». Как правило, они представляют собой небольшие круглые площадки среди болота, окруженные двумя-тремя концентрическими валами и рвом. Вероятно, болотные городища не были «требищами», т.е. местами потребления священной еды и питья. Вопрос об их назначении остается до сих пор открытым. Здесь можно исходить только из самых общих положений. Во-первых, несомненной есть связь с культом воды и подводно-подземным «нижним миром», лучше всего выраженным самим болотом с его неизведанными и недоступными глубинами, болотными огнями, коварством болотной зелени и трясин, зловредностью болотных лихорадок. Во-вторых, святилище на болоте имело идеально круглую форму. Возможно, что здесь, как и при насыпании кургана была задумана модель видимой земли, правильный круг горизонта-кругозора как антитеза полувраждебной стихии воды. Существует предположение, что болотные городища (иногда насыпные, искусственно сделанные людьми) могли быть посвящены хозяину этого нижнего мира, в роли которого часто выступал ящер [2, с. 150-153].

Храмы. Письменные источники сообщают о существовании у славян храмов («храмы идольские», «капища», «требища»). О требищах упоминается в Новгородской летописи. О капищах рассказали Митрополит Илларион в «Слове о законе и благодати» и Киевский Патерик — о капищах в Ростовской области, разрушенных чудотворцем Исаей. Однако археологических подтверждений этих сведений немного. Древнейшее свидетельство о славянских храмах принадлежит арабскому писателю и путешественнику Аль-Массуди. В его «Золотых Лугах» читаем: «Были в земле Славянской священные здания. Одно из них находилось на горе, одной из самых высоких, как говорят философы. Это здание славно по своей архитектуре, по сложению камней различного рода и разнообразных цветов, по отверстиям в кровле, по надстройкам, сделанным в них для наблюдения точек восхождения солнца, по знакам, на них начертанным и показывающим будущие дела, события, предсказанные этими драгоценными камнями прежде, чем они случились, по звукам,



раздающимся сверху здания, наконец, по тому, что бывает с людьми, когда эти звуки поражают их слух... Еще одно из зданий находится на горе, окруженной морским заливом, оно построено было из красного коралла и зеленого изумруда. Посреди здания возвышается большой купол, под которым стоит идол..., а против него другой, изображающий деву. Построение этого храма приписывается мудрецу...» [цит. по 1, с. 41-42]. В «Похвале князю Владимиру» Иоакова Мниха сообщено о том, что храмы идольские и требища Владимир всюду раскопал и рассек. О том, что идолы в Киеве находились в строении (храме) рассказывает и сага об Олафе Трюгвиссоне. «Олаф, — сказано там, — никогда не чтит идолов и всегда старался так поступать. Все-таки он часто сопровождал конунга в храм, однако никогда не входил туда. А стоял снаружи у дверей (до тех пор, пока Владимир не заканчивал жертвоприношения своим богам)» [цит. по 8, с. 38-39]. О храмах польских славян упоминали Длугошь и Бельский, о храме богини Живы на горе Живце — в хронике Прокопа, о храмах земли Колобрежской — в хронике Титмара. Титмар сам принимал участие в разрушении святынь славянского племени лютичей. В жизнеописании св. Оттона Бамбергского достаточно подробно рассказано о храмах Штенинских. «Были в Штенине, — пишет Сефрид, — четыре «континны», и одна из них, главная, удивляла архитектурой и отделкой. Внешняя и внутренняя сторона ее стен украшена была выпуклыми резными изображениями людей, птиц и зверей, так живо сделанными, что кажется, они дышали и жили, и, скажу за редкость краски, которыми покрыты были изображения внешней стороны стен, были так прочны, что ни ливень, ни снег не могли им вредить. В ней хранились разные драгоценные вещи, оружия и пр. В ней же был трехглавый идол, называемый Триглавом...» [цит. по 1, с. 43].

Храм Святовита в Арконе. Больше всего сохранилось письменных документов о храмах балтийских славян. Храм Святовита, святилище балтийских славян, находился на острове Руюн (совр. Рюген, Германия). По свидетельству «Книги Велеса», Святовита почитали не только в западных славянских землях, но и в Северной Руси, Новгороде. Описание этого знаменитого храма находим у Саксона Грамматика: «Посреди города — площадь, и на ней деревянный храм превосходной работы, почитаемый впрочем не только по великолепию, но и по величию бога, которому тут был воздвигнут кумир. Забор, окружавший здание, украшен был кругом искусно вырезан-

ными фигурами, покрытыми впрочем грубою, безобразною раскраской. Только один вход был в нем к храму. Сам храм был окружен двойною оградой: внешняя сторона состояла из толстых стен, покрытых красною кровлей, внутренняя — из четырех колонн, отделяясь от остальной части храма вместо стен богатыми коврами, опущенными до земли, и соединяясь с внешними стенами только связью поперечных балок и кровлей. В храме стоял огромный истукан (рис. 22) выше человеческого роста с четырьмя головами на стольких же шеях, из которых две выходили к груди, а две — к спине, но так, что из обеих передних и обеих задних голов одна обращена была направо, другая — налево; а волосы и борода были пострижены коротко, в чем художник соображался, кажется, с обычаем Ругиян. В правой руке истукан держал рог из разных металлов, который ежегодно наполнялся вином из рук жреца для гадания о плодородии следующего года; левая рука, упираясь о бок, была изогнута луком. Верхняя одежда опускалась до берцев, которые составлены были из различного рода дерева, и так искусно соединены были с коленями, что только при внимательном рассмотрении можно было заметить швы. Ноги стояли наравне с землею; основание для них было сделано под полом. В небольшом расстоянии от идола расположены были узда и седло кумира и другие принадлежности. Более же всего изумлял наблюдателя огромной величины меч, которого ножны и ручка, не говоря о красивых формах резьбы, отличались прекрасною серебряною отделкой. Торжествен-



Рис. 22. Кумир Святовита
(храм Святовита в Арконе)

(из книги Асова А.И.
«Славянские боги и рождение Руси»)



ный праздник этого идола совершаем был таким образом: каждый год после жатвы собирались жители всего острова перед храмом, приносили жертвы и праздновали религиозный общественный пир. Жрец его, не стригший головы и бороды против обычая страны, за день перед тем, как должен был совершать служение, старательно выметал веником внутреннюю часть храма, в которую один только имел право входить, и старался при этом не дышать внутри святилища, а потому всякий раз, как принужден был выдохнуть и вдохнуть воздух, выбегал к входу, чтоб не осквернить присутствие бога смертным дыханием.

На другой же день перед народом жрец брал из руки идола рог и, если замечал, что напиток в нем убыло, то предсказывал бесплодный год, а если напиток оставался как был, то предвещал урожай. Согласно с этим предзнаменованием, он советовал народу быть щедрее или скупее в употреблении хлеба. Потом он выливал старое вино к ногам идола, в возлияние ему, наполнял рог свежим и, почтив идола, как будто он должен был пить прежде жреца, просил торжественными словами счастья себе и отечеству, а гражданам обогащения и победы. Окончив это, он осушал рог одним разом и, наполнивши, опять клал...» [цит. по 12, с. 171-174].

Храм Святовита в Арконе был разрушен в 1168 г. В этом году на острове Руян высадились войска датского короля Вальдемара I Великого. Датский летописец Саксон Грамматик слышал об этих событиях в 1168 г. «от самих участников в походе Вальдемара, между прочим, и от епископа Абсалона, ходившего в поход с Вальдемаром и принимавшего личное участие в сожжении идола Святовидова вместе с братом Эсберном, Соне Эбенсоном и епископом Верно» [там же, с. 169].

Устройство храма. Внутреннее устройство храма разделяли на две половины — переднюю часть и собственно святилище, в котором стояли изваяния богов и где происходили основные ритуальные действия — кормление богов жертвенной пищей. Иногда святилище находилось в середине храма. Саксон Грамматик отмечает расположение святилища в центре Руевитова храма как особенность, говоря об этом храме только то, что его отличало от храма Святовита. В других храмах, согласно описанию Саксона Грамматика, святилище находилось в конце, противоположном входу. Храм Ретры упоминали в начале XI в. епископ Титмар Мерзебургский в «Хронике» и в XII в. Адам Бременский в «Истории», написанной под 1076 г. Оба писали



что в земле ратарей есть город Радигощ (или Ретра), «седалище идолслужения». У ворот города стоял искусно построенный из дерева храм, «в котором опорные столбы заменены рогами различных зверей»... Титмар говорит о резных украшениях только на внешней стороне храма Ретрского, у него встречается выражение «рукотворные боги», под которым, видимо, следует понимать не только идолов, но и барельефные изображения на стенах. Не все храмы были окружены прочными стенами, некоторые, подобно Руевитову в Коренице, состояли из одних колонн и завешивались тканями снаружи, так же как внутри ими завешивалось святилище. Поверх стен или колонн внешней стороны храма поднималась кровля, которая также была раскрашена, — и таким образом вся внешняя часть храма представлялась пестрой. Этой кровлей и поперечными балками, которые соединяли стены или колонны, передняя часть храма была объединена со святилищем. Потолок заканчивался чем-то вроде купола или фонаря. В Силезском городе Любус (Leubus) существовал храм, относимый знатоками к языческому времени, в котором святилище было покрыто полукруглым сводом, а под ним помещались хоры, так что все вместе имело вид купола. По описаниям храмов можно заключить, что они были по меньшей мере не ниже десяти или двенадцати аршин. Подобные храмы в Арконе или в Гуцкове должны были быть несравненно выше. Очень высоким должен был быть и храм Юлинский, потому что в нем хранилось копьё на вершине столба удивительной вышины [1, с. 46-48].

Храмы строили большею частью из дерева. Так, из дерева был возведен и храм Ретрский, и храм Арконский, и другие. В «Книге Коляды» рассказано также о боге Индре, который пришел из Индерии (Индии) в земли русов и был поражен тем, что все знаменитейшие храмы в сей земле деревянные. «То ли у нас, — воскликнул Индра, — в богатой Индерии храмы выстроены из мрамора, а дороги усыпаны золотом и камнями драгоценными!» [13, с. 38]. Но были среди славянских храмов и каменные. Так, потомки балтийских славян в Мекленбурге и Померании, рассказывая до сих пор предания о храмах своих предков, считают, что эти храмы были сложены из огромных камней, что сами нечистые духи приносили эти камни для людей, их обожавших. В Саксонском городе Ютробоге еще в XVI в. был построен из камня языческий храм со сводом, низкою дверью и отверстием, выходящим на восток и расположенным напротив. И в Силезском городе Любусе был построен из камня храм со сводом,



пол в нем был устлан кирпичом, а стены так крепки, что их взрывали, когда необходимо было снять, порохом.

Нельзя тут упустить из виду и развалины древних замков в землях славянских. И если возводили в то время каменные замки, почему не могли строить каменные храмы? О каменных постройках язычников славян есть и свидетельства: у Эббо о каменных постройках Поморян, у Нестора о каменном тереме Ольги и пр. [1, с. 46-49].

Храм окружал двор, обнесенный оградой, которая так же, как и храм была украшена резными раскрашенными изображениями. Вероятно, при храмах были отдельные постройки. На это указывают следующие факты. Во-первых, некоторые идолы имели своих священных коней, для которых должно было быть помещение неподалеку от храма, где совершались гадания конями. Во-вторых, необходимы были отдельные помещения для драгоценностей, которые не помещались в храмах. В-третьих, поскольку некоторые из храмов стояли в уединенных местах, жрецы и другие служители храма должны были иметь свои жилища близ храма — и для совершения служения всегда, когда было нужно, и для охранения храма и его богатств. Кроме того, храмы часто были защищаемы крепостными валами от вражеских нападений, и во время войны в этих храмовых крепостях окрестные жители находили убежище, строя в них для себя временное жилье.

Таким образом, есть все основания полагать, ссылаясь на письменные источники и археологические материалы, что у славян дохристианского периода существовали храмы как деревянные, так и каменные. Храмы имели типичную славянскую форму по внешнему оформлению, внутреннему устройству и религиозной символике. Это было углубленное в земную поверхность помещение со стенами, огораживающими сакральное пространство храма. Храм мог иметь двух- или четырехскатную кровлю, но в большинстве случаев крыша отсутствовала. Этим достигалась наибольшая близость с богами верхнего мира. Внутри храма устанавливали фигуры божеств, в соответствии с их местом в иерархической структуре. Перед фигурами божеств располагали жертвенники, горел священный огонь. Сами изображения божеств были отделены от входа в храм дополнительной стеной, за которую мог войти только посвященный или жрец.

Таким, например, был «храм», относящийся к IX в., возле Житомира на реке Гнилопять. Это было слегка углубленное в песок сооружение приблизительно крестообразной в плане формы, с четырьмя



выступами, ориентированными строго по сторонам света. Его размеры — 11×14,2 м. В центральной части углубления помещался большой столб. Он стоял в яме диаметром 1 м и глубиной 0,6 м. Столб был укреплен большими камнями. К югу и северу от него размещались меньшие столбы, окруженные маленькими ямками и рядом камней. Небольшие ямки от столбов образовывали полукруги в западном выступе и к западу от центрального столба. Вся центральная часть углубления перед большим столбом, где, очевидно, стоял идол, занята огромным кострищем. Толщина угольного слоя достигала 50 см. Кострища обнаружены также в южном и восточном выступах непосредственно перед центральным столбом.

В кострище южного выступа найдены кости быка. В северном выступе лежали большие, грубо высеченные камни почти правильной формы с ровными гранями (вместилища душ умерших предков). Здесь обнаружены пережженные кости петуха. Вход в храм размещался в южном выступе, по обе стороны которого попарно располагались ямы от небольших столбов. Здесь было устроено какое-то заграждение, выполнявшее очистительную функцию. Сооружение не имело перекрытия. Костры горели под открытым небом. В северном и южном выступах совершались жертвоприношения животных. Основным было центральное кострище, здесь обнаружено большинство находок. В восточном выступе воскуривались благовония и совершались возлияния [14, с. 434].

Исходя из небольших размеров данного сооружения и наличия скромных находок можно сделать вывод о том, что храм был посвящен каким-то местным божествам. Рыбаков Б.А., увидев в форме данного сооружения антропоморфные очертания, предположил, что оно было посвящено женскому божеству — Макоши или богине смерти Бабе-Яге [6, с. 14-15].

В целом рассмотрение славянских храмов и святилищ VI-XIII вв. свидетельствует о существовании довольно развитой и устойчивой культовой архитектуры и атрибутики, что позволяет говорить о глубоких традициях в сооружении специальных мест моления и жертвоприношения у славян [14, с. 435].



СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Срезневский И.И. *Исследование о языческом богослужении древних славян.* — СПб., 1848.
2. Рыбаков Б.А. *Язычество Древней Руси.* — М.: София, Гелиос, 2001.
3. Седов В.В. *Восточные славяне VI-XIII вв.* // Археология СССР. — М.: Наука, 1982.
4. Лозко Г.С. *Українське народознавство.* — К.: Зодіак-Еко, 1985.
5. Тимощук Б.А. *Восточнославянская община VI-X вв. н.э.* М.: Наука, 1990.
6. Рыбаков Б.А. *Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории.* — 1974. — №1.
7. *Персонажи славянской мифологии / Рис. Словарь / Сост. А.А. Кононенко.* — К.: Корсар, 1993.
8. Боровский Я.Е. *Мифологический мир древних киевлян.* — К.: Наук. думка, 1982.
9. Болсуновский К.В. *Памятники славянской мифологии.* — К.: Типолит. Кульженко, 1914. — Перунов дуб. Вып. 2.
10. Козак Д.Н., Боровский Я.У. *Святылища восточных славян // Обряды и верования древнего населения Украины.* — К.: Наук. думка, 1990.
11. Гельмонд. *Славянская хроника.* — М., 1963.
12. Срезневский И.И. *Збручский истукан Краковского музея // Записки Императорского археологического общества, 1853.* — Т.5.
13. Асов А.И. *Славянские боги и рождение Руси.* — М.: Вече, 1999.
14. *Славяне юго-восточной Европы в предгосударственный период.* — К.: Наук. думка, 1990.

РАЗДЕЛ V
ИДОЛЫ СЛАВЯНСКИХ БОГОВ



1. Характерные особенности славянских идолов

2. Збручский идол.

Один интересный памятник общего понимания Вселенной

3. Пантеон Владимира. Теологическая структура славянского жречества

4. Восточнославянские божества в мелкой пластике



И начаше княжити Володимеръ въ Киевъ единъ, и постави кумиры на холму внъ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а оусъ златъ, и Хърса Дажьбога, и Стрибога, и Симаръгла, и Макошь. И пришедъ Добрыня Новугороду постави кумира надъ ръкою Волховомъ.

*Нестор
«Повесть временных лет»*

Раздел посвящен рассмотрению космогонической системы язычества, представленной знаменитым Збручским идолом IX в., условно названным Святовитом, и пантеона Владимира 980 г. в системе государственного язычества всей Киевской Руси. В разделе использованы наиболее известные исторические описания Збручской композиции: статья «Идол Святовида» из краковской газеты «Час» (1851 г.) и статья Срезневского И.И. «Збручский истукан Краковского музея» (1853 г.). Используются также материалы монографии Рыбакова Б.А. «Язычество Древней Руси» (главы «Збручский Род-Святовит» и «Происхождение пантеона Владимира»).

Характерные особенности славянских идолов. *Идол* — слово греческого происхождения. Первоначально означало «изображение», «образ», «вид», то есть статую божества, которому поклонялись. Все найденные идолы антропоморфны: никаких звериных или птичьих черт нет. По охвату человеческой фигуры они делятся на две группы: изображения только одной головы и во весь рост. По внешнему виду идолов можно разделить на три категории: фаллические идолы, идолы, изображающие мужчину с рогом изобилия в руках, и идолы без особых признаков. В период христианизации значение слово «идол» приобрело негативный оттенок, а со временем его начали употреблять в переносном смысле как указание на объект безрассудного слепого поклонения. Синонимами этого слова являются кумир, бовван. Кумир, как считают некоторые исследователи, означало великан, и было связано с этнонимом *киммерийцы* (народ, населявший степи современной Украины до прихода туда скифов). Это можно считать достаточно убедительным, если не принимать во внимание факт, что первые каменные изваяния (идолы, кумиры) появились в этом регионе еще в период энеолита (медного века —



IV—III тыс. до н.э.) [1, с. 48-49]. Таких каменных изваяний существовало бесчисленное множество, ведь в каждом поселении, каждой священной роще стояли кумиры (изваяния) богов, народных героев, мудрецов [2, с. 183; 3, с. 232]. Первоначально идолами в широком смысле слова были естественные предметы: камни, деревья, при этом божественную силу, которой наделяли такие предметы, не отделяли от них самих. С развитием религиозного культа появились искусственные зооморфные и антропоморфные изображения богов.

Бовван также означает «идол», «кумир». Однако его смысл до сих пор не совсем ясен. Достаточно сравнить это слово со словом «бовваніти» (виднеться), а также с его вариантами бованіти, буваніти, что, возможно, в древние времена было производным от «быть», «бывать». Некоторые исследователи выводят данное слово из названия каменных изваяний «балбалов», характерных для тюркоязычных народов Евразии. Эти изваяния стояли на могилах знатных воинов-богатырей (батыров). В тюркских языках это слово означает «герой», «силач». Слово «балбал», вероятно, стало знакомо славянам в период их контактов с тюркоязычными кочевниками южнорусских степей (печенегами, торками, половцами) в период с IX по XIII вв. Постепенно в славянском языке тюркское слово «балбал» преобразовалось в обидное «болван» (русск.), что означает дурень, простофиля, бездельник [2, с. 183-184]. Это и понятно, поскольку отношения с печенегами и половцами у славян были не всегда мирными.

По словам Гельмонда, «во всей славянской земле господствовало усердное поклонение идолам... города были полны ими» [3, с. 129-135]. По сведениям, имеющимся у ученых, идолы в древние времена стояли в устроенных специально для них святилищах, находившихся в стороне от жилой застройки, как это было в Киеве — «на холму внь двора теремнаго» [4, с. 56], на Перыни под Новгородом [5, с. 261]. В славянских землях лишь в двух святилищах идолы были обнаружены на первоначально отведенных для них местах — в городищах-святилищах Ржавицы и Звенигорода. В Краледровской рукописи в песне «О великом поражении» упоминается, что идолы ставили просто под деревьями.

Идолы-кумиры были важнейшими атрибутами как племенных, так и поселенческих святилищ восточного славянства. Наиболее были распространены деревянные статуи. Об этом свидетельствуют и материалы археологии, и письменные источники.



Нестор, ничего не сообщая о храмах, говорит о холмах, на которых стояли идолы. Летопись Новгородская сообщает о Перуне Новгородском: «Приде къ Новгороду Акимъ Архіепископъ Корсунянинъ и требища разруши, и Перуна посъчи, и повелъ влещи въ Волховъ; поверзавше ужи волочаху по калу, бьюще жезліемъ, и заповѣда никомужъ нигдъ же пріяти. И се иде Пидиблянинъ рано на рѣку, хотя горнѣци везти въ городъ; и сиче Перунъ приплы къ берегови, и отрину его шестомъ» [цит. по 6, с. 55]. О разрушении кумира Велеса в Ростове говорит св. Авраамий в Прологе. Длугошь сообщает о святилище идолослужения у поляков. Козьма Пражский упоминает о чешских идолах. Титмар и Адам Бременский передают свидетельство об идолах балтийских славян. «Внутри храма Редигостского, — говорит Титмар, — стоят рукотворные боги, страшно одетые в шлемы и латы; на каждом нарезано его имя. Первый из них Сварожич» [там же, с. 56].

Сохранилось описание идола у арабского географа Масуди: «В храме, стоявшем на Черной горе есть большой идол, изображающий Сатурна в виде старца, держащего в руке палицу, которою он перерывает кладбищенские кости мертвецов... В храме же над морским заливом есть большой купол и под ним стоит идол, члены которого сделаны из драгоценных камней четырех родов — зеленого хризолита, красного рубина, желтого сердолика и белого кристалла; а голова его из червонного золота. Против этого идола стоит другой, изображающий деву» [там же, с. 54]. Арабский путешественник Ибн-Фадлан писал, что русские купцы в Итиле (столице Хазарского каганата в устье Волги) поклонялись идолам под открытым небом: «...высокий деревянный истукан с лицом, подобным человеческому, стоял, окруженный небольшими истуканами, а за ними стояли еще другие высокие истуканы» [7, с. 79]. Из жизнеописания св. Оттона Бамбергского стало известно о Штенинском (земли прибалтийских славян) идоле Триглава. «Идол этот изображался с тремя головами в знак того, что управлял тремя царствами — небом, землей и подземным миром; глаза и губы его покрыты были повязкой в знак того, что он не имел понятия о грехе. Один из идолов Триглава был из золота, у другого головы были посеребрены, а повязка золотая и пр.» [цит. по 8, с. 370].

Идол считался не простым изображением бога, но обиталищем его духа. Так, летописец пишет: «Совлекоша идола въ Волховъ, а въ Перунъ бѣс, и начать кричати: охъ мнѣ, охъ! И пловя внизъ вверже



палицу на мость: еще кто не крещеніи поминайте и бойтєся безумнїи человѣци, на мосту семъ» [цит. по по 6, с. 56]. Саксон Грамматик, рассказывая о разрушении святилища Святовита, также дополняет, что когда идол упал на землю, то дух его выбежал из храма в образе черного зверя. Именно поэтому идолов как деревянных, так и каменных, часто находят в воде. Потоплению идолов придавали магическое очищающее значение. Даже уничтожая, славяне боялись их, верили в их силу. Идолов отправляли на тот свет по воде или сжигали, чтобы уничтожить их злую силу. Однако в то же время идолам приписывали охранительную и целебную силу.

В письменных источниках упоминаются в основном деревянные идолы. Широко известны слова варяга-христианина, сказанные в 983 г. в Киеве: «Не суть то бози, но дерево; днесь есть, а утро изъчнеть; не едеть бо, ни пьють, ни молветь, но суть делани руками в дереве» [4, с. 58].

В Киеве в 980 г. был поставлен кумир «Перуна древяна, а главу его серебряну, а усъ златъ» [там же, с. 56]. Деревянным был идол Перуна в Новгороде. Сброшенный в воду, он поплыл по Волхову [9, с. 38]. Деревянными были идолы, описанные Ибн-Фадланом. Западнославянские идолы тоже сделаны из дерева. При уничтожении их срубали и жгли на кострах [3, с. 243; 9, с. 60].

На тех памятниках, где сохранилось дерево, известны многочисленные маленькие деревянные изображения богов. В Новгороде их найдено около двадцати (рис. 23). Эти изображения обнаружены также в Старой Ладоге, Смоленске, Пскове и связывают их как с изображениями низшего духа, домового, так и с высшими языческими богами [10, с. 88-95].

Славянские деревянные идолы — это скульптурные изображения, представляющие собой объемные фигуры, часто сделанные во весь рост, или рельефные головы на длинном стержне.

Деревянные идолы восточных славян, судя по описаниям, — столбы, наверху которых изображена человеческая голова. До нас они не дошли, поэтому их облик в полной мере воссоздать нельзя. Некоторое представление о них дают деревянные скульптурные находки из раскопок древнего Новгорода. Это палочки с навершиями, вырезанными в виде головы мужчины (рис. 24). Так как они не имели никакой утилитарной значимости, то эти фигурки можно связывать с языческими верованиями. По-видимому, эти идолы — фигурки «домовых», покровителей семьи или защитников от злых духов

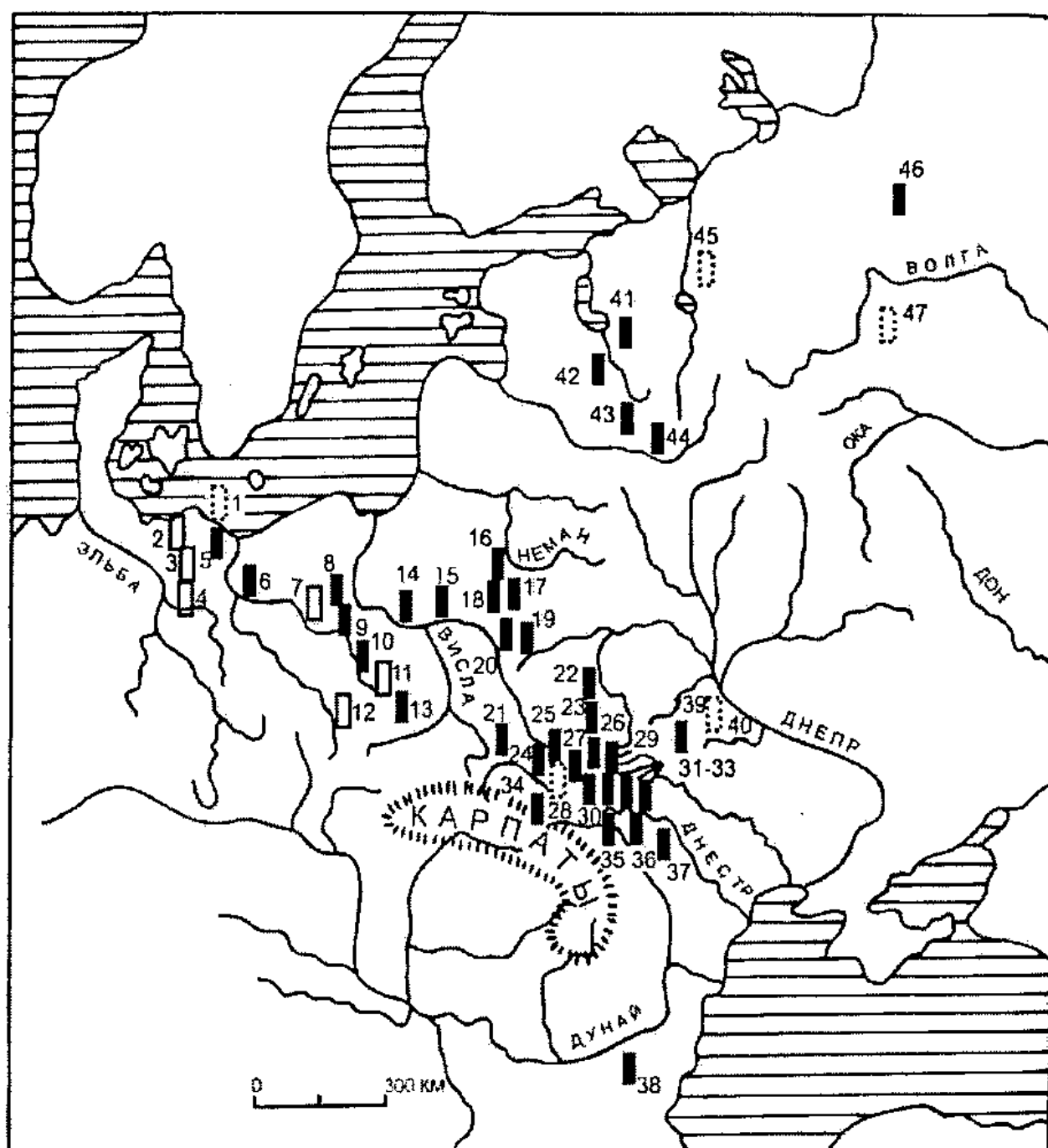


Рис. 23. Находки идолов в славянских землях

(из книги Русановой И.П. и Тимошука Б.А.
«Языческие святилища древних славян»)

Условные обозначения:

■ — каменные идолы, □ — деревянные идолы, — идолы, известные по описаниям.



[5, с. 264]. Одна из них представляет фигурку старца, на несколько уплощенном лице которого изображены глаза, нос, борода. На голову надета шапка.

Миниатюрные деревянные культовые фигурки находили археологи и на западнославянских землях. Среди них обнаружена одна фигурка, увенчанная четырехликим изображением головы человека, остальные в общих чертах сходны с новгородскими деревянными скульптурами.

В письменных источниках встречаются и упоминания об идолах, сделанных из камня и металла. По Иоакимовской летописи «Добрыня же идолы сокруши, деревяши сожгоша, а каменин изломавъ в реку ввергоша» [цит. по 8, с. 180]. В «Слове о том, како первое погани кланялися идоломъ» (XI в.) говорится: «начаша кумиры творити, ови деревяны, иinei медяны, друзей ж мраморяне и золотей и серебряней» [цит. по 11, с. 264].

Каменные идолы найдены во всех славянских землях. Наибольшее их скопление известно в Поднестровье, Подолии [12].

Большинство каменных идолов славян представляют собой прямоугольные плиты-стелы высотой около 2 м. На них бывает чуть намечена голова, глаза, нос и рот изображены грубо выбитыми вмятинами, но в ряде случаев нет никаких изображений. Встречаются плиты с двумя и тремя лицами, обращенными в разные стороны.

Более выразительно смоделированы головы идолов, найденных в Новгороде, Себеже (рис. 25), а также голова Збручского идола. Так, новгородский идол высечен из гранита, высота его 0,75 м. Прими-

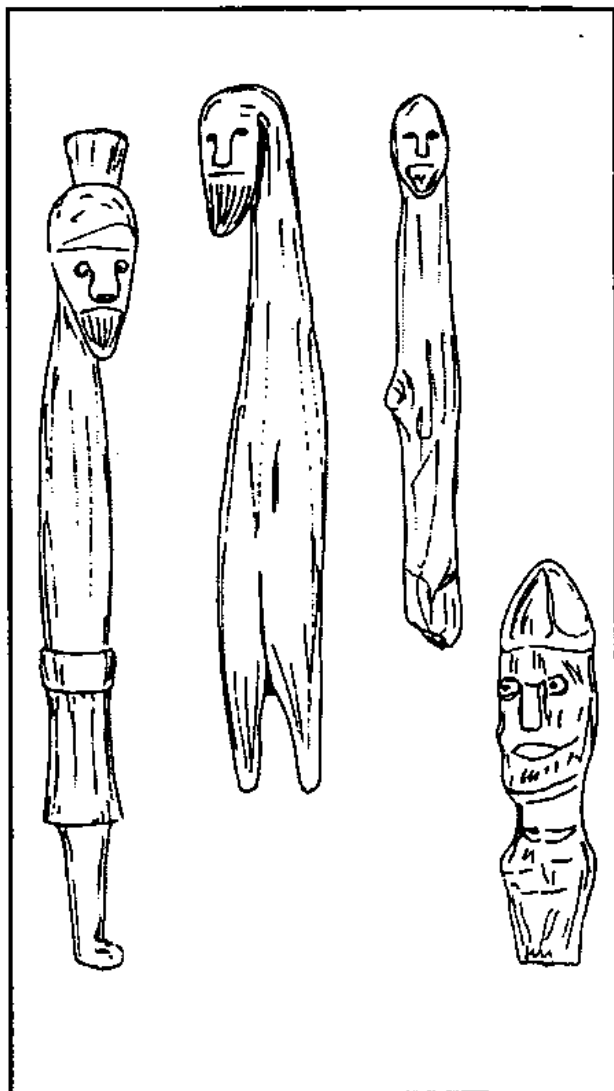


Рис. 24. Деревянные славянские идолы

(из книг Седова В.В.

«Восточные славяне в VI-XIII вв.»)



Рис. 25. Каменные славянские
идолы

(из книги Рыбакова Б.А.
«Язычество Древней Руси»)

изваянии. На стелах иногда высечены руки, согнутые на груди или же правая поднята вверх, а левая опущена. В руках изображен рог для питья.

Традиция изготовления каменных идолов имеет глубокие корни как в Поднестровье, так и на Волыни. Самый древний идол обнаружен на памятнике волыно-подольской группы II в н.э. у с. Загал (на Волыни). Позже их находили на памятниках черняховского типа III-IV вв. н.э. в Поднестровье.

Так, изготовленное из местного известняка каменное изваяние высотой 2,3 м, шириной 0,6 м при толщине 0,26 м в селе Калюс Хмельницкой области, изображает бородатого мужчину с рогом в

тивным рельефом выполнены глаза, рот и подбородок, голова увенчана шапкой. У себежского идола гранитная голова мужчины дополнена шляпой с округлой тульей и прямыми полями. Лицо идола выделено из общей массы камня — два глаза выполнены в виде щелок, двумя продольными линиями передан немного выступающий нос, рот высечен в виде горизонтальной черты. Общая высота идола составляет 0,67 м. Идол, найденный вблизи Пскова, представляет собой довольно грубо высеченную гранитную высотой 0,7 м фигуру человека. Акулинское изваяние (земля вятичей — нынешний Подольский район Московской области) — погрудная фигура человека без шапки с объемно выделенным лицом и подбородком, тогда как глаза, нос и рот обозначены только врезанными линиями. Головы идолов часто покрыты коническими шапками с околышами, похожими на княжеские, как на Збручском



руках. Манера выполнения аналогична Иванковскому и Ставганскому идолам. Похожие идолы найдены также в селах Креминна Хмельницкой обл., Блищанка Тернопольской, Непоротов Черновицкой, Козлов Винницкой областей.

Единое целое по материалу, технике исполнения, манере и семантике изображений составляют антропоморфные изваяния Среднего Поднестровья III-IV вв. н.э. Все они выполнены из монолитных плит, имеющих в сечении квадратную или прямоугольную формы. На изваянии изображены мужские бородатые фигуры, некоторые из них держат в руке рог, причем изображения с рогом односторонние. Предполагается, что типологически среднестровские каменные изваяния III-IV вв. н.э. близки «Збручскому идолу»: одинаковый материал, сходство манер изображений, идентичность атрибутов богов. В этом смысле языческие изваяния III-IV вв. н.э. Среднего Поднестровья являются прототипами «Збручского идола».

«Збручский идол». Один интересный памятник общего понимания Вселенной. Этот памятник является уникальным в истории славян. В Киеве на бульваре между Софиевским и Михайловским соборами стоит каменная копия Збручского Рода-Святовита (рис. 26), которая дает представление о космогонической системе славян, сложившейся к IX в.

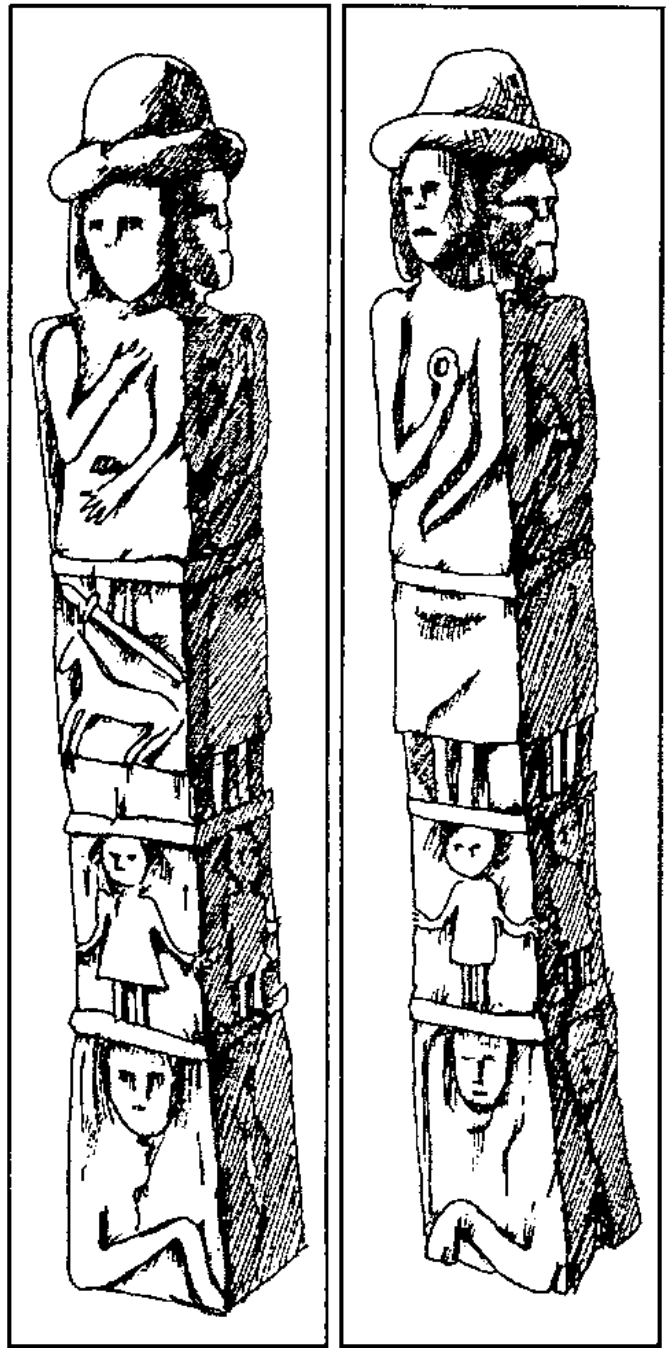


Рис. 26. Збручский идол.
Вид четырех граней
(выполнил Титов Н.В.)



Збручский идол отражает переломный момент в истории восточного славянства — итоги теологических размышлений древних руссов к моменту зарождения государственности, соединяющие в себе архаичные черты, уходящие чуть ли не в земледельческий энеолит (богиня-Мать), с новыми элементами, порожденными новым дружинным бытом (бог-воин, всадник с оружием) [13, с. 236].

Трактовки общего смысла збручской композиции настолько противоречивы, а порой и взаимоисключающи, что дать сколько-нибудь однозначную атрибутивную интерпретацию невозможно. В связи с этим целесообразно остановиться на самой распространенной трактовке Збручского истукана академиком Рыбаковым Б.А.

Общий вид и конструктив идола. «К числу любопытных явлений в области археологии Русской и вообще Славянской принадлежит камень, хранящийся теперь в музее общества наук при Краковском Университете и известный под именем идола Святовида. ... истукан считается Святовидом потому, что он четырехлиций, и что на одной из граней виден у пояса меч, а близ него на одежде рисунок чего-то вроде лошади, на другой же грани в руке рог. Збручский идол был найден в августе 1848 года в речке Збруч близ деревни Лишковца, что у Гусятина (Подольск. губ)... Владелец этой местности Потоцкий М. донес об этом Краковскому обществу наук в ноябре 1850 года...» [14, с. 163-164]. Так начинается одно из первых описаний Збручского истукана, опубликованное в журнале «Записки Императорского Археологического Общества» за 1853 г. И с того времени он находится в центре внимания историков и любителей славянской древности.

«Это четырехгранный кусок твердого известняка, проникнутого кремнеземом, длиною в 8 1/2 футов, шириною в 1 фут, весом до 10 центнеров, — писал о нем Срезневский И.И. Верхняя часть истукана представляет изображение человеческой головы в шапке о четырех лицах, из которых каждое обращено к одной из четырех граней камня. Каждая из граней осталась плоскою; изображения, сделанные на них, вырезаны барельефом, едва выдающимся, и с небольшими отменами повторяют на каждой из граней одно и то же. Ниже головы следует стан человека в довольно длинной одежде, с поясом. Под этим четырехлицым истуканом находится на каждой из четырех граней камня — изображение женщины, в самом низу — изображение мужчины на коленях, подпирающего руками и головою верхнюю часть изваяния» [там же, с. 163-165].



Итак, идол разделен на три горизонтальных яруса. Верхний ярус — 160 см; средний ярус — 40 см; нижний — 67 см. Всего отдельных секций — 12; из них одна секция в нижнем ярусе пустая, без изображений, а в остальных одиннадцати по одному изображению. Общий облик збручского идола — фаллический, его отношение к культу «срамных уд», которым приносят жертвы и поклоняются, подчеркнуто окраской всего истукана в красный цвет.

Верхний ярус содержит крупные изображения двух женщин и двух мужчин в длинной подпоясанной одежде.

Средний ярус — изображения фигур значительно меньших. Они также делятся по полу: под каждым женским изображением верхнего ряда в среднем тоже женское, под мужским — мужское. Одежды тоже длинные, но без пояса. Фигуры среднего яруса даны с расставленными руками, они как бы образуют хоровод. Однако Срезневский И.И. считал, что изображены были женщины. Это же мнение было высказано и в краковской газете «Час» за 1851 г.: «на всех четырех сторонах у ног Святовита видим женскую фигуру, это его жена, Цица, или кормилица, а лучше Жива» [цит. по 15, с. 70]. Жива — богиня Весны, названная так потому, «что приходом своим животворит — воскрешает умирающую на зиму природу, дает земле плодородие, растит нивы и пажити» [там же, с. 70].

На *нижнем ярусе* изображен мужчина, стоящий на коленях и поддерживающий обеими руками всю среднюю зону. На двух прилегающих гранях этого же нижнего яруса такая же коленопреклоненная фигура показана сбоку и только личина. Колени обеих боковых фигур соприкасаются с коленями основной, точно обозначая лицевую сторону всего изваяния.

Первая грань. На главной лицевой грани изваяния — женская фигура с рогом изобилия в правой руке. Женская фигурка этой грани в среднем ярусе сопровождается маленьким плоскорельефным изображением ребенка. Завершается внизу эта грань фигурой мужчины, поддерживающего весь средний ярус. Разномасштабность фигур верхнего и среднего ярусов свидетельствует о том, что наверху изображены боги и богини, а под ними — простые люди. Боги в 3,5 раза крупнее людей. Стоящая на коленях фигура нижнего яруса может быть причислена к богам, так как, если распрямить согнутую фигуру, то она будет точно соответствовать божествам верхнего яруса [13, с. 240-241].



Вторая грань. Рядом с центральной богиней с рогом изобилия по ее правую руку находится еще одно женское божество с кольцом и браслетом в правой руке.

Третья грань. По левую руку центральной богини изображена мужская фигура с палашиом и конем.

Четвертая грань. На задней грани идола помещено мужское божество с солярным знаком на одежде. Такова схема распределения 11 изображений [там же, с. 236-241].

Религиозное содержание Збручского идола. Картина мира древних славян отражается в конструктивных деталях изваяния, его трехярусности.

Нижний ярус — Навь, мир духовный, посмертный, мир пращуров. Фигуру, различаемую на нижнем ярусе, большинство ученых считают Велесом. Велес (Волос) был очень архаичным божеством, восходящим, возможно, к охотникам палеолита, маскировавшимся в звериные шкуры и во время охоты, и во время заклинательного ритуала. Позднее, вероятно в неолите и в бронзовом веке, Волос стал скотским богом, покровителем уже прирученных зверей. К средневековью обозначилась новая ипостась божества — он стал богом богатства вообще (скотница — казна) и хлебных запасов. Вплоть до начала XX в. крестьяне Подмосковья завязывали последнюю жмень колосьев на сжатом поле в узел и оставляли, не сжиная ее, «волосу на бородку». Имя Велеса звучало в Константинополе при торжественном заключении договоров Византии с Русью. В своей же хтонической ипостаси Велес — проводник в загробный мир, в котором покоятся предки. Три личины этого подземного яруса, быть может, символизируют множественность предков. В уже упомянутой краковской газете замечается, что «на самом низу видны как бы коленапреклоненные кариатиды, с усами и без усом, держащие на себе весь этот идол; пальцы их рук ясно вырублены на последнем карнизе» [там же, с. 70]. Сохранилось интересное описание Фамицыным А.С. нижнего яруса, правда, ученый идентифицирует изображенную там фигуру с Чернобогом: «В фигуре нижнего яруса изображен, очевидно, властитель преисподней. На главной грани лицо его, снабженное усами, скалит зубы, — представляя тем резкий контраст к спокойному выражению лиц фигур высших ярусов. Вспомним, что одной из характеристических черт в фигуре Шивы (Рудры), бога смерти, служили большие зубы. Эта последняя черта, а также явное усилие, с которым нижняя фигура обеими руками и головой подпирает как



бы давящее на нее основание второго яруса, кажется, говорит в пользу моего предположения, что нижний ярус соответствует лежащей под тяжестью земли преисподней мрачного Чернобога» [16, с. 138-139]. Пустая задняя грань, очевидно, прислонялась к чему-то и менее всего была видима участниками обряда [14, с. 240, 693].

Отсутствие изображения на одной из граней рассматриваемого яруса, объясняют еще и индоевропейскими представлениями. В иранской мифологии фравашаи — души предков, продолжающие загробное существование, на зиму улетают к Ормазду, а возвращаются с весной. Вполне можно допустить, что и у славян на зиму предки улетали в Ирий [17, с. 571].

Средний ярус — Явь, мир явленный (*явный, наяву, проявить, явиться, появиться*). Там представлены человеческие фигуры.

Одна из женских фигурок имеет плоскорельефное изображение ребенка. Фигуры среднего яруса с расставленными руками образуют как бы хоровод.

Верхний ярус — Правь символизирует единый для всей Вселенной закон (*править, правильный, правый*). Бог — это Правь. Это — тот, кто породил мир, кто является его причиной, истоком и целью.

Явь, Навь и Правь, разъясняет Асов А.И. по «Книге Велеса», это три сущности, три силы, три лика Бога. Явь — это мир, явленный Всевышним, рожденный Родом. Навь — мир духовный, посмертный, мир пращуров и богов. Навь — это мир, в котором пребывает Личность Бога до ее нисхождения в Явь, воплощения в земном мире. Правь — это всеобщий Закон Мира и закон Развития, т.е. закон взаимодействия, взаимопроникновения, коловращения, смены Яви и Нави, суть которого раскрывают три Великих Закона Прави. Это — Закон Рода, Закон Велеса, Закон Коляды. Согласно всеобщему закону Прави Явь и Навь противостоят и противоборствуют. Явь стремится изменить мир, действие ее приводит к рождению, пробуждению, горению. Навь — сила, стремящаяся оставить мир неизменным (либо вернуть мир в первоначальное состояние). Ее действие приводит к умиранию, засыпанию, угасанию. Смена Яви и Нави — это смена дня и ночи, времен года, жизни и смерти [18, с. 395-396].

Пантеон славянских божеств. *Первая ипостась*. Главной фигурой на лицевой грани является богиня с рогом изобилия — Макошь, «Мать урожая», хозяйка символического рога изобилия.

Вторая ипостась. Богиня с кольцом — Лада, богиня весны, весенней пахоты и сева, покровительница брака и любви. В народных



песнях, пишет Афанасьев А.Н., «ладо» до сих пор означает нежно любимого друга, любовника, жениха, мужа, а в женской форме (лада) — любовницу, невесту и жену. В весеннюю пору прекрасная богиня вступала в брачный союз с могучим громовиком, слала на землю благодатное семя дождей и оживляла природу. В этом смысле Лада у славян почиталась покровительницей любви и брачных связей, богиней юности, красоты и плодородия, всещедрою матерью [19, с. 227-229].

Третья ипостась. Мужскую фигуру на грани с палашом и конем принято считать изображением *Перуна*, бога грозы и войны, именем которого русские клялись, положив обнаженные мечи «и прочая оружия». Однако данную ипостась возможно идентифицировать и как *Ярилу*. Афанасьев А.Н., описывая обряд накануне Иванова дня, замечает, что Ярило (Перун-оплодотворитель) и Лада принимали равное участие в жизни природы и чествовались нашими предками, как неразделенная божественная чета. Яриле принадлежала особая роль в сельскохозяйственной обрядности: «Где Ярило пройдет — будет хороший урожай, на кого посмотрит — у того в сердце любовь разгорится». Ярило — бог весны, ярового цветения, любви, солнечности, пробуждающейся природы, но одновременно и бог-воин, а меч и конь — воинские атрибуты. Это предположение подкрепляется историческими данными о культуре Ярилы. Так, например, у балтийских славян, утверждают путешественники раннего средневековья, в городах Волегоще и Гаволяне были храмы, принадлежащие Яровиту-Яриле. В Волегощенском храме висел щит Яровита огромных размеров и искусной работы, он был покрыт золотыми пластинками. Снимали его во время войны и несли перед войском [18, с. 44].

Четвертая ипостась. Божество со знаком солнца обычно называют *Дажьбогом*, богом солнечного «белого света». Дажьбог в числе славянских богов есть солнце, сын неба [19, с. 65]. На одежде бога — солярный знак: крупный, но малозаметный знак солнца (круг с шестью лучами вокруг него). Некоторые видят в этом изображении Хорса, божество солнечного светила (но не света). Однако солнце и «белый свет», как справедливо замечает Рыбаков Б.А., древнерусские люди четко различали; солнце-светило рассматривали лишь как объект света («вещь бо есть солнце свету»), а сам свет вселенной оценивали как «неосежаемой», т.е. без видимого источника. Здесь, в збручских рельефах, безусловно, следует предполагать не Хорса, а Дажьбога, для которого солнечный символ был не сущностью, как



для Хорса, а лишь опознавательным знаком, помещенным поэтому не в руках, как атрибуты у обеих богинь, а лишь на его одежде [13, с. 243].

В итоге Збручский идол представил целый пантеон славянских божеств IX в. применительно к западной окраине восточнославянского мира, к порубежью волынян, хорватов и бужан. Он включает Макошь, Ладу, Перуна, Дажьбога и Велеса [там же, с. 244].

Украшение идола изображениями многих богов, т. е. попытка на одном изваянии дать цельную систему религиозных представлений, известна не только по Збручскому идолу. У балтийских славян описаны огромные статуи, покрытые превосходной резьбой, они были так велики, что несколько пар волов едва могли сдвинуть их с места.

Идея збручской композиции. Общая идея изображения состоит в том, что изваяние наглядно изображает картину Вселенной средневекового славянина с ее тремя мирами: верхним — небесным, божественным, средним — земным, человеческим и нижним — миром предков и земных глубин. Следовательно, речь идет еще об одном божестве, которым объединены все ярусы Вселенной и все основные виды покровителей человеческой жизни: богини урожая, солнечный бог — податель благ, бог-воин и защитник, и бог предков [там же, с. 245].

Солярный знак на идоле, его четырехликость и ориентированность по сторонам света дают возможность соотнести его с Солнцем. Календарный годовой цикл наших предков имел четыре узловые точки, связанные с Солнцем: осеннее и весеннее равноденствия, летнее и зимнее солнцестояния. Эти узловые точки календаря сопровождались природными явлениями, сменой времен года, сезонными изменениями, обретая мифологическое содержание, характер мистерий. Это послужило привязкой для праздников у многих народов.

Взятые в совокупности все признаки этого замечательного создания позволяют назвать восточнославянское имя всеобъемлющего и вездесущего бога. Это — Род, находящийся на небе, вдыхающий жизнь во все живое и имеющий вид лингама, фалла. Все изображения, вся система рельефов на теле основного идола (символа продолжения жизни) — Рода гармонически сливается в обобщенный образ Вселенной [13, с. 236-251]. Збручский идол рисует образ Святовита как Всеобъемлющего, Всепроницающего, Единого Бога. В нем слиты четыре времени года — четыре возраста человека — четыре стороны света. Он объединяет мужскую и женскую сущность, имеет



власть в трех мирах. Он является не кем иным как Родом — Родителем всего сущего.

У славян имелось представление о природе именно всего, как оно существует и как оно возникло. Славяне верили в Единого Небесного Бога, Вседержителя, которого называли разными именами: Сварогом, Перуном, Святовитом и, наконец, Триглавом [19, с. 444].

«И вот начните,
во-первых — главу пред
Триглавом склоните!»
Так мы начинали, великую
славу ему воспевали,
Сварога — Деда Богов
восхваляли,
что ожидает нас.
Сварог — старший Бог Рода
Божьего
и роду всему — вечно бьющий
родник...

И Громовержцу — Богу Перуну,
Богу битв и борьбы говорили:
«Ты, оживляющий явленное,
не прекращай Колеса вращать!
Ты, кто вел нас стезею правой
к битве и тризне великой!»...

И Святовиту мы славу рекли.
Он есть и Прави, и Яви Бог!
Песни поем мы Ему,
ведь Святовит — это Свет.
Видели мы чрез Него Белый
Свет.
Вы посмотрите: Явь воздымает,
нас Он от Нави оберегает!
Мы восхваляем Его!...

И говорите:
«Все сотворенное
не может войти в расторгнутый
ум!»
Чувствуйте это, ибо лишь это
умеете,
ибо тайна та велика есть:
как Сварог и Перун —
есть в то же время и Святовит.

(Прославление Великого Триглава из «Книги Велеса»
[цит. по 18, с. 295-296]).

Так при помощи «збручской реставрации» была проиллюстрирована идея единого бога в религии славян-язычников. «Между языческими догматами древних славян первое место занимает догмат о



едином, верховном Боге, — писал Срезневский И.И., — родоначальнике всех других божеств. Несмотря на постепенное развитие идолопоклонства и на долговременное бореие славян-язычников с христианством — бореие, могшее содействовать скорее усилению тех догматов, которые были ему противны, нежели тех, которые могли побуждать в язычниках доверенность к истине христианской, — единобожие было признаваемо славянами-язычниками в XII веке, как было признаваемо ими в VI веке» [6, с. 2]. Срезневский И.И. также приводит два письменных свидетельства о единобожии славян — Прокопия Кесарийского (VI в.) и Гельмонда (XII в.). Немецкий летописец Гельмонд писал: «Между разнообразными божествами, во власти которых Славяне считают поля и леса, печали и наслаждения, Славяне отличают единого бога на небесах, повелевающего другими, всемогущего Бога богов, заботящегося только о небесном» [цит. по 6, с. 2-3].

Пантеон Владимира. Теологическая структура славянского жречества. Очень важно сопоставить композицию Збручского идола с пантеоном Владимира 980 г. В Киеве на том месте, где сейчас стоит Андреевская церковь, находилось капище, где князем Владимиром были поставлены идолы главных богов Руси: Перуна, Дажьбога, Хорса, Стрибога, Симаргла, Макоши. Как видим, прошло несколько более столетия, и княжеский Перун выдвинулся на самое важное место, возглавив весь пантеон, став первым богом в системе государственного язычества всей Киевской Руси.

Пантеон Владимира 980 г. сходен со збручским пантеоном, но есть у него и отличия. Религиозная реформа, предпринятая Владимиром после овладения великокняжеским престолом преследовала три цели. *Во-первых*, она подчеркивала суверенность молодого русского государства по отношению к христианской Византии. *Во-вторых*, она укрепляла положение великого князя, главного военачальника державы, так как во главе пантеона стал бог грозы и воинских успехов. Новый пантеон был противопоставлен не только византийскому христианству, но и скандинавскому язычеству, от которого не было взято ничего. *В-третьих*, реформа значительно расширяла религиозно-идеологическое воздействие многогранностью и глубиной историческими корнями нового пантеона [13, с. 453-454].

Новые идолы были поставлены не в отдалении «на холме», как стоял Перун во времена Игоря, а непосредственно рядом с княжеским дворцовым комплексом, но не внутри его, что замыкало бы бо-



гослужение в узком придворном кругу, а «вне двора теремного», в самом центре киевской крепости. «... позднее князь Владимир «постави кумиры на холму вне двора теремного: Перуна древляна, а глову его сребряну, а ус злат, и Хорса, Дажьбога, и Стрибога, и Смаргла (Сима и Регла) и Макошь» [цит. по 19, с. 266-267].

ПЕРУН. Бог грозы и грома выдвинулся на первое место в условиях военных походов на Балканы VI в. н.э. и в процессе создания государственности Киевской Руси IX-X вв. стал главой княжеского пантеона как покровитель воинов, оружия, войн.

СТРИБОГ. Древнее первенствующее божество неба и Вселенной, «бог-отец». Стрибог уподоблен (под именем Рода) христианскому богу-творцу, под именем Сварога назван отцом Дажьбога.

ДАЖЬБОГ. Бог солнечности, белого света, податель благ, прародитель русского народа. В «Слове о полку Игореве» русские называют себя Дажьбожьими внуками, что указывает на то, что покровителем и родоначальником русских считался Дажьбог.

МАКОШЬ (или Мокошь). Древняя богиня земли, «Мать урожая».

СЪМАРЪГЛ (или Смаргл). Божество семян, ростков и корней растений. Охранитель побегов и зеленей. В более широком смысле — символ «вооруженного добра». Посредник между верховным божеством неба и землей, его посланец. Внешне — образ «собако-птицы» и, может быть, грифона. Вероятно, имел прямое отношение к Макоши как божество растительности, связанной с почвой. В дальнейшем имя Смаргла заменилось именем Переплута («обогащающего»), родственного литовскому Пергрубию, «размножающему» растения.

ХОРС (Хръсь, «Великий Хръс»). Божество солнечного светила (но не света). Старинные памятники упоминают Хорса наравне с Перуном. Так, Афанасьев А.Н. приводит отрывок из апокрифической беседы трех святителей: «отчего громъ сотворен бысть? Василий рече: два ангела громныя есть: елленский старецъ Перунъ и Хорсь жидовин — два еста ангела молниина» [цит. по 1, с. 250]. Кроме того, почетное место Хорса в пантеоне 980 г. напоминало о солнечной сущности предка великого князя.

В итоге выявляются как бы три разряда богов: на первом месте стоит общегосударственный княжеский бог Перун, воспринимаемый не столько как бог грозы и грома, сколько богом оружия, воинов и князей. Второй разряд составляют древние божества неба, земли и «белого света» — Стрибог, Макошь и Дажьбог. В третий разряд



попадают божества дополнительного характера: Хорс дополняет Дажьбога и Симаргл — Макошь.

Главным «соперником» язычества, как религиозной опоры самостоятельности молодого государства, было византийское православие. Для успешного противостояния его влиянию необходимо было выработать догматы равнозначные христианским. Результатом этого и явился языческий пантеон Владимира, который представлял собой не просто произвольный набор славянских богов во главе с Перуном, а обдуманную теологическую систему жречества, содержащую в себе явное противопоставление христианству

Христианство

1. Бог-Отец
2. Бог-Сын
3. Матерь Божия

Пантеон Владимира

1. Бог-Отец *Стрибог*
2. Бог-Сын *Дажьбог*
3. *Макошь*, женское божество, «мать судьбы», «мать урожая»

Пантеон Владимира, как религиозно-идеологическое явление, свидетельствует о целенаправленных разработках, которые вели верховные жрецы Руси.

Во-первых, пантеон 980 г. устремлен в будущее, его характеризует рациональность — первичная выделенность и дифференциация элементов. Он утверждает княжескую власть, ставя на главенствующее место Перуна, перед которым клялись, положив обнаженные мечи, щиты и золото. Архаичная солнцеподобность «царя» поддерживается тем, что непосредственно за Перуном в перечне богов следует Хорс, бог солнечного светила.

Во-вторых, пантеон 980 г. отражает целостную картину мира при систематической, но избирательной «реставрации» веры предков. Небо — Стрибог; «белый свет» и солнце — Дажьбог; посредник между небом и землей — Симаргл; плодоносящая земля — Макошь.

В-третьих, пантеон 980 г. сформирован в соответствии с христианскими догматами. В пантеон не включены ни Род, изображавшийся в виде лингама, ни Волос, связанный с разгульными праздниками зимних святок. Оба эти божества, широко почитаемые на Руси, оказались недостаточно благопристойными для государственного пантеона, создаваемого в условиях соперничества с внешне благообразным христианством. Пантеон содержит три божественных образа, которые могут быть прямо сопоставлены с христианскими и даже противопоставлены им.

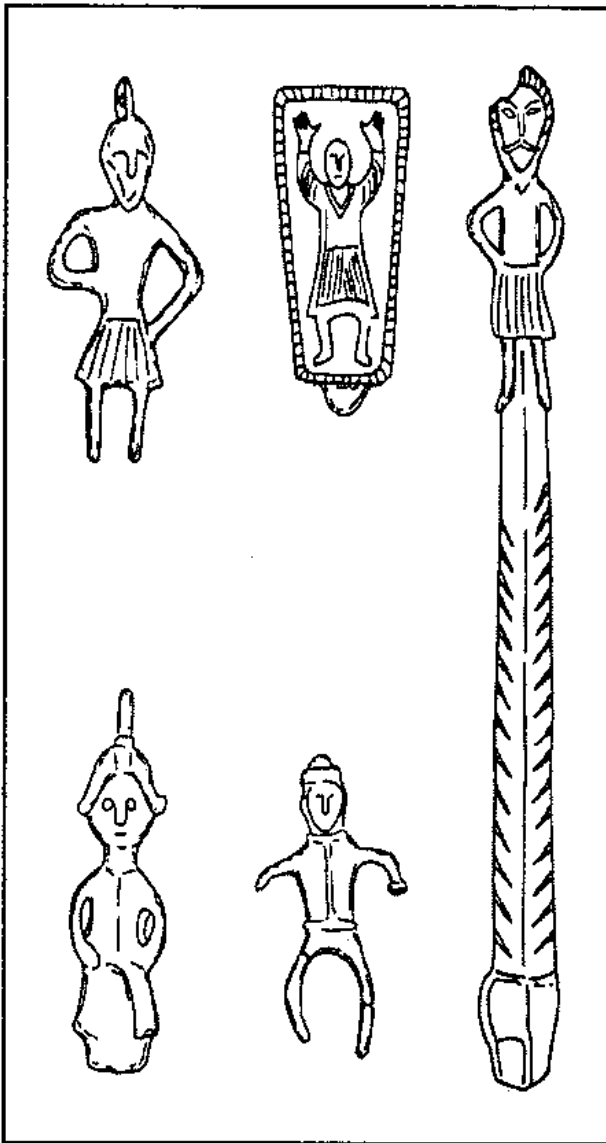


Рис. 27. Славянские фигурки божеств в мелкой пластике

(из книги Седова В.В. «Восточные славяне в VI-XIII вв.»)

Таковы были основные идеи пантеона языческих богов, идолы которых были водружены на обломки христианского храма теремного великокняжеского двора в самом центре города Владимира [13, с. 412-455].

Восточнославянские божества в мелкой пластике. Изредка при археологических раскопках в основном погребальных памятников, встречаются небольшие, в несколько сантиметров металлические изображения языческих божеств (рис. 27).

Интересное изображение славянского божества было найдено в Черниговском кургане Черная Могила (X в.) в погребении князя. Его плохая сохранность не позволяет рассмотреть все детали. Божество изображено сидящим и держащим в руке, по-видимому, рог для питья.

В Новгороде была найдена небольшая свинцовая фигурка чело- века, стоящего на высоком стол- бе-пьедестале. Это мужчина с большими усами, в длинной руба- хе, с руками, упертыми в бока.

Эта металлическая фигурка, как предполагают исследователи, изо- бражает славянского громовержца Перуна [20, с. 35, 36]. По всей ве- роятности, изображением Перуна является и другая фигурка-подве- ска, найденная в Новгороде. Фигурка плоская с изображением толь- ко на лицевой стороне. Изображен мужчина с бородой, обе руки со- гнуты в локтях, упираются в бока. Мужчина одет в длинную рубаху, на голове — шапочка. Подобное изображение человека, с подняты- ми вверх руками, есть на небольшой бляшке, найденной в Пскове. Ноги мужчины, чуть согнуты в коленях, как бы приплясывающие,



напоминают о серебряных фигурках Мартыновского клада (VII в.). Из Мартыновского клада происходят четыре фигурки пляшущих мужчин, у которых длинные волосы, рот, нос, борода, руки до локтей и ноги до колен позолочены. Этим они напоминают сказочного Ивана-царевича, у которого «по локті золоті руки й по коліна золоті ноги, на голові золоті чуби» [21, с. 68]. Его имя несет солярную (солнечную) окраску. По общеславянским представлениям в день летнего солнцестояния — праздник Ивана Купала, солнце (солнечный бог) пляшет. Фигурки пляшущих мужчин обнаружены как в памятниках восточных и южных славян, так и в памятниках, оставленных сармато-аланским населением степных районов современной Украины. Общее для славян и аланов V-VII вв. — солярная символика пляшущего бога. В ахеменидском Иране царь в день, посвященный Митре, танцевал вооруженным, о чем напоминают фигурки пляшущих воинов из Велестино (Фессалия), Мартыновки, аланских могильников (рис. 28).

Перечисленными выше находками пока почти исчерпываются восточнославянские изображения языческих богов. Хотя в славянских курганах и на селищах XI-XII вв. иногда встречаются фигурки, но их не всегда можно с уверенностью идентифицировать как изображения славянских божеств.

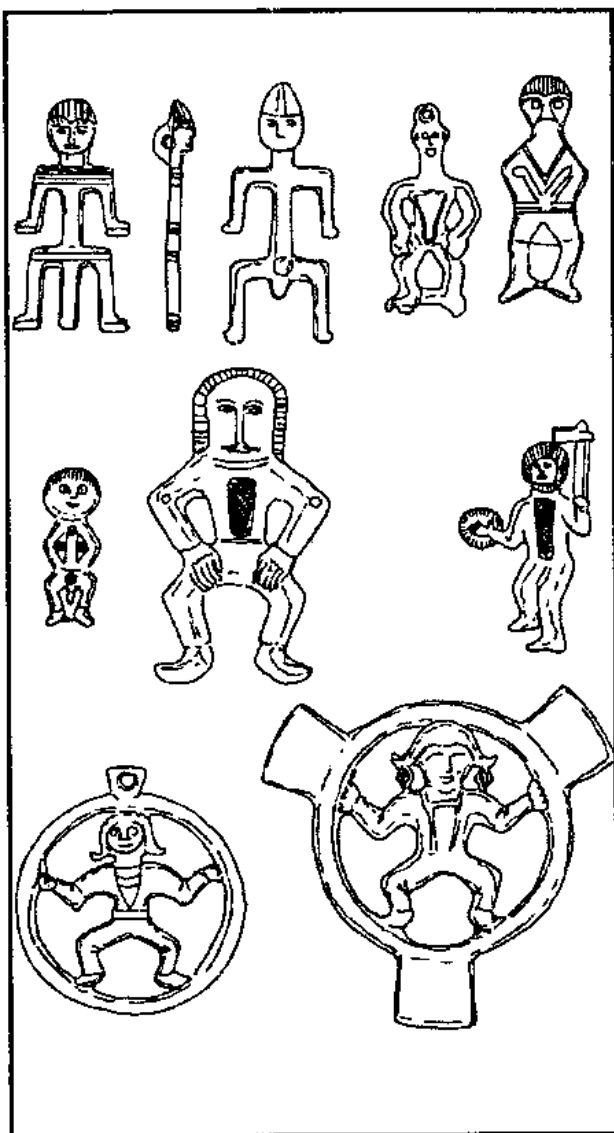


Рис. 28. Гуннские, сармато-аланские и славянские амулеты в виде пляшущих человеческих фигурок

(из статьи Бакуменко К.И., Дидьенко В.В., Дудко Д.М. «Танцующий бог восточных славян»)



СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Давня історія України*. — К.: Либідь, 1994. — Кн. 1.
2. Лозко Г.С. *Українське народознавство*. — К.: Зодіак-Еко, 1985.
3. Гельмонд. *Славянская хроника*. — М.: Наука, 1963.
4. *Повесть временных лет*. — М.-Л.: Наука, 1950. — Т.1.
5. Седов В.В. *Восточные славяне VI-XIII вв.* // Археология СССР. — М.: Наука, 1982.
6. Срезневский И.И. *Исследование о языческом богослужении древних славян*. — СПб., 1848.
7. Ибн Фадлан. *Путешествие Ибн Фадлана на Волгу*. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1939.
8. Котляревский А.А. *Сочинения*. — М.: Тип. Императорской Академии наук, 1893.
9. *Полное собрание русских летописей*. М.-Л.: Наука. — Т.30.
10. Панова Т.Д. *О назначении мелкой деревянной антропоморфной скульптуры X-XIV вв.* // Советская археология. — 1989. — №2.
11. Аничков Е.В. *Язычество и древняя Русь*. — СПб., 1914.
12. Винокур И.С., Забашта Р.В. *Монументальна скульптура слов'ян* // Археологія. — 1989. — №1.
13. Рыбаков Б.А. *Язычество Древней Руси*. — М.: София, Гелиос, 2001.
14. Срезневский И.И. *Збручский истукан Краковского музея* // Записки русского археологического общества. — 1853. — Т.5, С. 163-183.
15. *Идол Святовида* // Отечественные Записки. — 1851. — Т. LXXVII.
16. Фамицын А.С. *Божества древних славян*. — СПб., 1884.
17. *Мифы народов мира*. Энциклопедия: В 2-х т./ Гл. ред. С.А. Токарев. — М.: Сов. Энциклопедия, 1992. — Т.2.
18. Асов А.И. *Славянские боги и рождение Руси*. — М.: Вече, 1999.
19. Афанасьев А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу*: В 3-х т. — М., 1865-1869. — Т.1.
20. Арциховский А.В. *Археологическое изучение Новгорода* // Материалы и исследования по археологии СССР. — 1956. — №55.
21. Новиков Н.В. *Образы восточнославянской волшебной сказки*. — М.: Наука, 1974.

РАЗДЕЛ VI
СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ. СИМВОЛЫ И ОБЕРЕГТИ СЛАВЯН



1. Родильные обряды
2. Посвятительные обряды
3. Свадебные обряды
4. Погребальные обряды
5. Обереги-амулеты



Мы должны делать то, что делали вначале боги.

Чатанадха Брахмана, VII: 2,1, 4

Так делали боги, так делают люди.

Тайттирия Брахмана, I: 5, 9, 4

Ничто так не освещает нам жизнь простого русского человека, как созданные им самим обряды и его безыскусственная, но льющаяся из глубины души поэзия.

Соболев А.Н.

Сведения по этнографии Владимирской губернии

Раздел посвящен рассмотрению различных форм языческой обрядности, соответствующих определенным этапам развития языческого мировоззрения. Отмечены важные изменения в картине мира, созданной древним человеком. Показан высокий уровень религиозных языческих воззрений и обрядов накануне крещения Руси, их проявление в религиозной и общественной жизни, прикладном искусстве. Описан культ предков как важная составная часть языческих представлений, чья аграрно-магическая и охранительная направленность укрепляла языческую веру и противостояла порицаниям православного духовенства. Раздел подготовлен на основе украинских этнографических материалов и данных фольклора XVIII-XIX вв., а также материалы работ Балущка В.Г.

Семейная жизнь сопровождалась разнообразными обрядами и ритуалами, определяющими в образно-символической форме определенные этапы жизни человека и отдельные стадии развития семьи. В соответствии с природным циклом существования человека сложился и комплекс семейных обрядов. Основные из них: родильные (отмечали рождение человека); свадебные (освящали брак); погребальные и поминальные (сопутствовали смерти человека). Истоки формирования семейных обрядов нередко были связаны с магическими актами, имеющими различное функциональное назначение. Условно их можно подразделить на побуждающие и предохранительные. Первые должны были обеспечить семье богатство и плодovitость, другие были направлены на защиту человека от злых сил.



Родильные обряды. Согласно представлениям славян, семья считалась оформившейся только тогда, когда в ней были дети: «Хата з дітьми — базар, а без них — цвинтар». Обряды, связанные с рождением ребенка, исследователи подразделяют на такие виды: дородовые, собственно родильные, послеродовые и социализирующие — вводящие новорожденного в семью, коллектив, род.

Среди родильных обрядов выделяли такие, как рождение, очищение, имянаречение, выбор кумовьев, постриг.

Рождение. Цикл родильных обрядов открывают Роды. Учитывая весь драматизм события, их обставляли наибольшим количеством магических и обереговых обрядов. Начинались родильные обряды с приглашения бабы-повитухи мужем роженицы, который приходил к ней с хлебом. В свою очередь, повитуха приходила принимать роды с хлебом, освященной водой, разнообразными травами. Придя, она открывала в доме все замки, открывала окна и развязывала все узлы, чтобы более легкими были роды, а потом обкуривала роженицу травами. Магические действия повитухи продиктованы представлениями о том, что для облегчения какого-либо действия необходимо избавиться от препятствий, стоящих на пути. Так, повитуха заставляла роженицу пить из пригоршни воду: «как вода легко стекает, так ребенок легко с тебя выйдет». Принимая роды, повитуха путем исполнения определенных обрядовых действий определяла будущие занятия ребенка и черты его характера. Так, мальчику отсекали пуповину на топоре (чтобы был хозяином), а девочке — на гребенке (чтобы была хорошей пряхой). Если родители хотели, чтобы у них в будущем рождались девочки, пуповину отрезали на кудели, если хотели мальчиков — на топоре, если не хотели больше иметь детей — перевязывали пуповину конопляной ниткой.

Очищение. Большое значение придавали первой купели в обереговых целях, а не только из гигиенических соображений. Вода, по представлениям славян, символизировала силу и чистоту. Чтобы ребенок рос здоровым, использовали освященные травы и цветы, девочкам в купель добавляли мед и цветы, мальчикам клали корень девясила (чтобы был сильным) или топор (чтобы умел мастерить).

Вымытого ребенка обсушивали около горячей печки, что было обусловлено древними обычаями: приобщением к домашнему очагу (огню) и роду. В качестве оберегов использовали ножницы, ножи, уголья из печи, кусочек хлеба с солью, которые клали в колыбель.



Имянаречение. Особое значение придавали получению ребенком имени. Это было связано с уверенностью славян в том, что правильно выбранное ребенку имя должно было способствовать приобретению счастья и благосостояния. В тех случаях, когда в семье часто умирали дети, родители могли давать новорожденному неблагозвучное имя — это делали многие народы мира, чтобы таким образом защитить (скрыть) его от злых сил.

Выбор кумовьев. Среди славян институт кумовства был особенно развит: кумовьев почитали наравне с родителями и близкими родственниками. Для ребенка они были вторыми родителями, поскольку заботились о его судьбе, воспитывали, помогали в трудную минуту. По обычаю в кумовья брали только людей, имеющих детей. Считали хорошей приметой, если кума была беременной.

Спустя некоторое время после рождения ребенка его мать устраивала угощение для ближайших родственниц и повитухи. По традиции к роженице нельзя было приходить с пустыми руками. В основном ей приносили ткань на пеленки и специальную ритуальную пищу — блины, пампушки и т.д. Благодарили и повитуху: муж угощал ее хлебом-солью и преподносил подарки.

Постриг. Постриг — традиционное отмечание годовщины со дня рождения ребенка. На этот юбилей обязательно приглашали бабушку-повитуху и кумовьев. Посреди дома стелили мехом кверху козуж (символ богатства и здоровья), сажали на него ребенка (мальчика) и названный отец выстригал крестообразно немного волос. Крест у древних славян считался знаком солнечного божества, огня и таким образом ребенка как бы отдавали в руки верховного творца, который становился его патроном, а сам ребенок становился членом мужской части общины. Для девочек постриг заключался в заплетении кос и повязывании платка.

В более древние времена вхождение индивида в общество сопровождалось обрядами *инициации* (см. ниже). Постриг в данном случае являлся одной из ее разновидностей. Последняя, самая важная, инициация для подростка означала переход его в разряд взрослых, т.е. полноправных членов общины. Если подросток не преодолевал последних испытаний на этом пути к взрослой жизни, то он навсегда оставался ребенком и, следовательно, не мог, будучи достаточно взрослым, принимать участие в жизни общины.

Посвятительные обряды. Инициация — это переход индивида из одного статуса в другой, в частности, введение его в некоторый замк-



нутый круг лиц (в число полноправных членов племени, в мужской союз, эзотерический культ, круг жрецов и т.п.), а также сам обряд, оформляющий этот переход. Часто под инициацией понимают переход в ранг взрослых, брачно-способных [1, с. 543].

Источниками для реконструкции юношеских инициаций служат этнографические материалы и произведения фольклора, в частности, волшебные сказки, легенды, эпические произведения.

В древности инициации у индоевропейских народов включали в себя ритуальное перерождение иницируемых в волков. Так, например, в «Слове о полку Игореве» и былине о Волхе Всеславьевиче присутствует древнеславянский миф об оборотне, сопряженный с культом волка и обрядом инициации. Позднее герои мифа были соотнесены с конкретными историческими лицами, такими, как Всеслав Полоцкий на Руси и сербский князь Вук Гругрович. В широко распространенных среди славянских народов легендах об оборотнях содержатся достаточно полные сведения об инициационных ритуалах [2, с. 57-66].

Инициация у восточных славян как и большинства народов мира разделена на три фазы: выделение индивида из общества; пограничный период; возвращение в новом статусе или в новую подгруппу общества. В период первой фазы инициации юношей доставляли на место, где они должны были проходить посвятельные ритуалы. Лагерь, где совершалось посвящение, находился чаще всего в лесу. Место посвящения определяли мифологической интерпретацией пространства — «свое-чужое» [3, с. 82-87]. У всех народов мира выход за пределы своей территории приравнивали к смерти, а нахождение в таком священном лесу воспринимали как пребывание на «том» свете [1, с. 544]. Отсюда та важность роли, которая была отведена в восточнославянской инициации божествам потустороннего мира. Одним из таких божеств являлась Баба-Яга, образ которой восходит к древнеславянской языческой богине Макоши. Поэтому молодых людей по прибытии в лагерь встречали жрицы этой богини. Женщины-жрицы проводили только начальный этап инициации (встреча). В дальнейшем их роль переходит к жрецам-мужчинам, так же как и роль женской богини — к мужскому боже-ству [1, с. 58].

Ритуальным перевозчиком иницируемого в мифическое пространство лесного лагеря был конь. Именно на коне юноша совершал переход из мира живых в «иные» миры, о чем свидетельствуют ма-



териалы сказок (например, Сивка-бурка, где он выступает чудесным помощником — перевозчиком сказочного героя). Реминисценции обрядового преодоления с помощью коня границы между «этим» и «тем» светом сохранилась в инициациях многих социальных групп восточных славян. Ритуал «посаждения на коня» юных княжичей был известен в Древней Руси [4, с. 83, с. 143-145]. Характерны и скачки на «дикой лошадке» у запорожских казаков [5, с. 29], а также символическое посажение на коня в украинских парубочьих громадах. Конь играл важную роль в инициации и древнерусских дружинников [6, с. 24]. Конь в этом обряде является божественным животным (или служит воплощением самого божества), способным доставить посвящаемого и в подземный мир мертвых, и в верхний мир богов.

В лесном лагере посвящаемые переживали ритуальную смерть. Это было главной чертой второй фазы инициации. Основываясь на материалах восточнославянских сказок можно сделать вывод о том, что здесь было не просто символическое умерщвление иницируемого, но и проглатывание его чудовищем (змеем-Велесом — богом подземного царства) [3, с. 219-242]. Для этой фазы инициации характерны физические испытания посвящаемых — нанесение им болезненных ударов и ран, голодание, всяческое унижение. Данные этнографии показывают, как во время инициации в молодежных объединениях украинцев, поляков, чехов, словаков молодых парней подвергали всяческому осмеянию и издевательствам. Их били, брили деревянной бритвой, причиняя боль, поднимали вверх за волосы, заставляли залезать на столб и кукарекать, «плавать» в пыли, бросали в воду, мазали сажей и нечистотами лицо и т.п. Иницируемые не должны были смеяться, говорить, есть и пить [7, с. 447]. Аналогичные обычаи бытовали в средние века среди городских ремесленников в Украине и Польше, в объединениях нищих, у запорожских казаков. В Древней Руси проходящих инициацию младших княжеских дружинников называли кощеи, что означало «пленники», «рабы» и указывало на их приниженное состояние [1, с. 58].

Во время инициации большое значение придавали испытанию силы, ловкости и выносливости посвящаемых. Пребывание в лесном лагере обязательно включало в себя обучение различным магическим приемам влияния на окружающий мир, ознакомление иницируемых с традициями, обрядами, а также с мифами, которые может знать только взрослый или специально посвященный чело-



век. В это же время проводили и обрядовую стрижку волос у посвящаемых. В некоторых местах нынешней Украины обрядовые постриги соединяли с ритуальной поркой мальчика. Причем били на меже поля, что подчеркивало пограничность проходящего обряда [8, с. 68]. Исследователи считают ритуал постригов пережитком древних инициаций, который сдвинулся во времени на период детства [9, с. 331-332]. Так, в более позднее время постриг совершали у славян в разном, но только в детском и подростковом, возрасте: в 1 год, в 3-4 года, в 6-8 лет.

«Умирая» в своей второй ипостаси, испытываемый в ходе древнеславянской инициации «перерождался» в волка и становился членом мужского «волчьего» союза. Волка у балтов, германцев, кельтов, индоиранцев, славян почитали как тотемного предка и родоначальника племени [10, с. 40]. В древних мифах вождь племени довольно часто является в образе волка или обладает способностью в него превращаться [11, с. 492-495]. У ряда славянских народов юношей, проходящих инициацию, как свидетельствуют данные этнографии, называли «волками». Так именовали посвящаемых среди разбойников и нищих, в общинах косарей у поляков и других западных славян. В некоторых местностях Украины «волком» называли парня, которого принимали в «парубоцьку громаду» [1, с. 59]. Сюда следует отнести и сравнение дружинников князя Всеволода с волками в рассказе об их воспитании как воинов [12, с. 198].

Операция превращения иницируемого в волка совершалась путем одевания волчьей шкуры, опоясывания и употребления опьяняющих веществ. Как показывают данные славянской этнографии и произведения фольклора, в молодежных объединениях славян хорошо был известен обычай наряжать иницируемого волком. У поляков, например, посвящаемый при этом должен был по-волчьи выть и кусаться, изображая волка [7, с. 447]. В украинских легендах вовкулаки (оборотни) — это всегда люди, одетые в волчьи шкуры, под которыми имеется одежда. Аналогичные сведения содержит великорусский и белорусский фольклор. Само превращение юноши в оборотня (вовкулака) происходило путем набрасывания на него волчьей шкуры. При этом человека могли опоясывать особым поясом, на котором завязывали магические узлы. Для древнего человека характерны представления о том, что человек, надевающий шкуру животного, сам превращался в него. Пояс же имел магическое значение замка, оберега, символа мужской силы и власти [13, с. 45-46].



Важным моментом инициации было вступление юноши в контакт с духами предков. Посвящаемый вступал в контакт не только со своими предками-людьми, но и с духом тотемного предка — волка. Это достигалось путем потребления наркотических веществ, вызывавших безумие и галлюцинации у посвящаемых [3, с. 89-90]. Рейдли Р. приводит описание существовавшего в древней Руси колдовского обряда превращения человека в волка: «Человек ночью рисовал круг и разжигал в середине огонь, на котором нагревал сосуд с наркотическим веществом, состоящим из растительных компонентов. Затем он наклонялся, дышал испарениями и произносил заклинание, которым вызывал «духа серого волка» и просил сделать его оборотнем «сильным и жестоким», наделить «скоростью лося», «когтями медведя», «умом лисицы», «силой быка», «глазами кошки», «плавучестью рыбы», «нюхом собаки» и «прожорливостью свиньи». После этого иницируемый трижды целовал землю, прыгал через огонь и вертелся с сосудом в руках, выкрикивая: «Сделай меня оборотнем, чтобы я ел мужчину, женщину, ребенка. Я желаю крови, человеческой крови, дай мне ее в эту же ночь. Великий дух волка, дай это мне. Я твой и сердцем, и телом, и душой» [2, с. 89-90].

Когда галлюциноген начинал действовать, посвящаемому являлось видение духа волка-предка, который выглядел как высокое существо с большими человеческими конечностями, заканчивающимися лапами волка, с волчьими головой, пастью и ушами, человеческими носом и глазами.

Пройдя ритуал перерождения в волка, юноши становились членами мужского «волчьего» союза. Но на этом инициация не заканчивалась, а начинался второй ее этап: они должны были некоторое время жить вдали от поселения «волчьей жизнью», т.е. воюя и грабя. Союзы молодых воинов и их «волчьи» занятия хорошо изучены у германской, индоиранской, греческой, латинской, скифской и балтской традиций [10, с. 40]. Средневековый хронист Олаус Магнус в своей «Истории готов, шведов и вандалов» рассказывает о том, как члены балтских «волчьих» союзов, находясь в состоянии наркотического опьянения, занимались разбоем, нападали на поселения, грабили и убивали людей [2, с. 61].

Реминисценция «волчьих» повадок юношеских инициационных союзов архаической эпохи хорошо прослежена в поведении членов парубоцких громад украинцев и западных славян, а также у средневековых ремесленных подмастерьев. Члены таких молодежных



союзов совершали своего рода ритуальные набеги на деревни и дворы отдельных хозяев, порой близкие к настоящему разбою. В ходе таких «проказ» парни воровали продукты и животных для общих «складок», разбирали заборы на дрова, уносили солому для устройства ночевки, ломали и разбирали хозяйственные постройки, снимали ворота, раскрывали избы, втаскивали на крышу телеги и лошадей, опустошали огороды [7, с. 30].

Во многих легендах об оборотнях указано на сопряженность превращения юноши в волка со вступлением в брак и началом брачной жизни. Такая связь объяснялась тем, что члены мужских «волчьих» союзов умыкали девушек, которые после этого жили с ними в мужских домах и с которыми они позже вступали в брак. Брак умыканием был одной из самых распространенных форм брака у древних индоевропейцев, в том числе и у славян.

После того как в многочисленных боях и разбойничьих походах члены «волчьих» союзов доказали свою силу и мужество, они проходили заключительные обряды инициации — возвращение в свою общину и посвящение в полноправные ее члены. Ритуалы реинкорпорации юношей-«волков» в общество осмысливали как их новое рождение уже в качестве людей. Это выражалось в смене имени, одежды, в ритуальной стрижке, т.е. в формах действительного изменения облика [14, с. 139-140]. При превращении волков-оборотней в людей с них снимали волчьи шкуры, развязывали «волчьи пояса» и затем одевали в новые человеческие одежды, в частности, рубаху. При этом их, как правило, били палкой или бичом, чтобы «разбить» волчьи шкуры. Смена имени в процессе инициации по материалам этнографии и фольклора характерна для украинских, чешских, польских, западноевропейских цеховых ремесленников, древнерусских дружинников и запорожских казаков.

Следует отметить, что божеством-покровителем «волчьих» союзов древних славян считали Велеса [2, с. 62]. Поскольку для инициации были характерны ритуальная смерть посвящаемых и пребывание в потустороннем мире с последующим превращением их в волков — хтонических животных. Велес являлся покровителем на первом обряде инициации, во время которого происходило ритуальное перерождение иницируемых. Однако можно допустить, что покровителем «волчьих» союзов, объединявших молодых воинов, главным занятием которых была война, выступал уже бог-воитель Перун [там же, с. 62].



Свадебные обряды. В двенадцать — тринадцать лет, по достижении брачного возраста, мальчиков и девочек приводили в мужской и женский дома соответственно, где они получали полный набор сакральных знаний, необходимых им в жизни, после чего следовали последние испытания, позволяющие оценить, готов ли человек к взрослой жизни. И только после этого девушке разрешали надевать поневу (род юбки, носившейся поверх рубахи и говорившей о зрелости) — знак вступления в брачный возраст, а также определенный набор украшений, самый богатый, который отличал ее от девочек, замужних рожавших женщин и женщин пожилого возраста. Набор женских украшений был наиболее ярким медиатором социального статуса женщины (девочка — девушка — женщина до рождения первого ребенка — рожавшая — женщина-старуха). Юноша после посвящения получал право носить боевое оружие и вступать в брак.

Созданию семьи славяне придавали большое значение, была разработана сложная свадебная обрядность — настоящая народная драма, содержащая игровые действия, танцы, песни, музыку. В свадебной обрядности нашли отражение мировоззренческие представления, этнические характерные черты, народная мораль, право, которые формировались на протяжении столетий. Например, сбор дружины женихом (свадебный поход), имитация похищения невесты, преодоление препятствий на пути к невесте — это свидетельства древних форм брака умыканием (похищением), диалог старост о кунице и охотнике, обмен подарками между сватами, выкуп косы, выплата штрафа за бесчестие — отзвук обычая заключения брака на основе купли-продажи.

Пережитком матриархата является приоритетная роль матери в свадебных действиях. Именно она решает вопрос о замужестве дочери, встречает свадебный поезд, украшает дочку-невесту венком.

В соответствии с представлениями славян, мужчину считали самостоятельным человеком только после женитьбы. Холостого человека, какого бы возраста он ни был, воспринимали как юношу. В народе сложилось негативное отношение к тем, кто вовремя не женился. К тем же, кто вообще не хотел жениться, не только относились пренебрежительно, но и применяли некоторые меры воздействия, наказания, например, им завещали меньшую часть отцовского имущества.

Однако были распространены и такие случаи безбрачия, которые не подвергали наказанию. От брака мог отказаться, например, один



из сыновей, чтобы не дробить отцовское хозяйство или помочь меньшим братьям и сестрам, оставшимся без кормильца. Эту функцию могла взять на себя и одна из дочерей. История знает случаи, когда обрученные девушки в знак траура по умершему жениху навсегда отказывались от замужества. Обычай давать обет безбрачия уходит корнями в седую древность и связан, как правило, с частыми войнами и набегами воинственных соседей. Давая обет безбрачия, девушки наравне с мужчинами нередко принимали участие в военных действиях, а в мирное время выполняли исконно мужскую работу. Именно отсюда и пошли легенды о воинственных амазонках.

Своеобразие объективных условий обусловило различные формы свадебного обряда у славян. Этому есть подтверждение в «Повести временных лет». Так, если у полян брак заключали путем договора между двумя сторонами, то у древлян еще в IX-X вв. браку предшествовало похищение невесты, т.е. существовал *брак уводом*. У славян известны также варианты брака *уходом* и *на веру*.

Брак уводом. Такой вид близок древним бракам с похищением, кражей невесты. В XVII-XIX вв. такой брак предполагал похищение невесты с ее согласия, тогда как в более древние времена согласия невесты не требовалось, ибо она зачастую принадлежала к другому, иногда враждебному, племени или роду.

Брак уходом. Брак уходом был достаточно широко распространен у славян XVI-XIX вв., поскольку к нему прибегали те, кто не получал от родителей согласия на брак, а также бедняки, не имевшие возможности организовать свадьбу и купить подарки согласно брачному договору.

Брак на веру. Этот брак брал под защиту права девушки, обманутой юношей, отказавшимся от женитьбы. Для улаживания дел родители девушки приводили ее к искушителю и пытались уговорить его родителей женить сына. Иногда эту акцию предпринимала сама девушка. Природа этого обычая уходит во времена матриархата, позже это нашло отражение в обряде сватанья девушки к парню.

В славянской свадебной обрядности можно выделить три цикла: предсвадебный, собственно свадьбу и послесвадебный. В свою очередь каждый из циклов состоит из отдельных обрядовых действий.

Предсвадебный цикл. Начиналось все со сватанья, когда послы от молодого шли к отцу избранницы заключать предварительный договор о браке. Если отец с матерью благословляли девушку на брак, то она, повязав старостам свадебные полотенца через плечо,



подавала юноше на тарелке платок. Были, однако, случаи, когда девушка не давала своего согласия на брак. Тогда, например, в Украине, она возвращала старостам принесенный ими хлеб или дарила молодому тыкву (гарбуз) или пест (макогон).

В случае успешного сватанья через определенное время происходило знакомство с хозяйством молодого, а за две недели до свадьбы происходило своеобразное скрепление договора о браке — обручение. При этом старший (староста) накрыв полотенцем хлеб, клал на него руку девушки, сверху — руку юноши и перевязывал их полотенцем. После всей этой церемонии девушка и юноша считались обрученными и не имели права отказаться от брака.

Свадебный цикл. Накануне свадьбы организовывали прощание невесты и жениха с девичьей и юношеской свободой, что нашло отражение в обряде девичьего вечера. Такие вечера организовывали отдельно в доме молодой и молодого. Это был обрядовый акт отделения их от несемейной группы молодежи. Для девушки этот вечер символизировал разлуку с родным домом и переход в другой социальный статус. Подружки невесты в этот вечер украшали ветку сосны или вишни цветами, лентами и букетами из колосков — образ мирового древа, голову невесты — свадебным венком. По обычаям славян невеста не имела права снимать венок до самого брака. Молодых сажали на козлук, уложенный мехом наружу, накрывали их свадебным полотенцем и посыпали зерном. Такой обряд должен был обеспечить молодым счастье в браке, богатство, плодовитость.

Наиболее драматичным эпизодом свадебного обряда являлось расплетание косы невесты и покрытие ее головы женским головным убором, что символизировало переход девушки в новое социальное положение — замужней женщины, в некотором роде — подчиненное положение. После покрытия головы молодой (символ того, что она уже женщина и хозяйка) происходило торжественное разрезание свадебного каравая и одаривание им всех гостей.

Послесвадебный цикл. Свадьба заканчивалась обрядовыми действиями, среди которых можно выделить *обряды брачной ночи* — переодевание молодой, вывод ее к гостям, демонстрация девственности; *присоединение невестки к родне мужа* — разжигание печи, приготовление обеда, угощение свекрови.

Чтобы укрепить связи между семьями молодых и облегчить привыкание невестки к чужому дому, существовал целый ряд после-



свадебных обрядовых действий, когда молодые посещали своих родных и сами принимали гостей, ближе знакомясь с новыми родственниками.

Погребальные обряды. Эволюция погребального обряда и разные его формы свидетельствуют о переменах в осознании картины мира, создаваемой человеком. Сложная система погребальных обрядов была связана с культом почитания предков. Все действия, проводимые при погребении умерших, были направлены как на обеспечение успешного перехода души умершего в мир предков, так и на охрану живых от вредного влияния духа мертвеца. Смерть, по народным представлениям, означала отторжение от тела не только души, но и духа, расставание которого с телом не всегда было «закономерным» — при определенных условиях дух умершего мог возвратиться. Чтобы противостоять этому, обычай запрещал оставлять покойника одного, ибо «злой дух войдет в него и будет тревожить людей». Такой покойник мог стать вампиром, оборотнем, вурдалаком.

У славян имело большое значение как умер человек — своей или «наглой» смертью. Так называемых «нечистых умерших» (заложные, мертвяки: убитые, самоубийцы, утопленники, опойцы и т.п.), т.е. умерших подозрительной, нечистой смертью или же живших не по правде, вышвыривали, куда подальше в болото или овраг, после чего заваливали сверху ветками. Делали это для того, чтобы не осквернять землю и воду нечистым трупом. Часто при похоронах самоубийц или тех, кого считали ведьмами, ведьмаками, упырями, придерживались охранительной символики, прибегая к магическим действиям, которыми создавали искусственные препятствия для выхода мертвеца или его духа из могилы: вбивали в грудь осиновый кол, кололи тело шилом, посыпали глаза и могилу маком, засыпали могилу камнями, подрезали сухожилия.

У славян умерших обмывали и обряжали в новую одежду. Определенным своеобразием отличались похороны незамужних девушек и неженатых парней — здесь использовали некоторые *элементы свадебной обрядности*. Девушек одевали в богатый подвенечный убор, на руку лепили перстень из воска, к правой руке привязывали свадебное полотенце (рушник), расплетали волосы. Как юношей, так и девушек обряжали свадебным головным убором, юношам к поясу привязывали красный платок. Умершим парням и девушкам выбирали пару из числа живых, которые некоторое время играли роль невесты или жениха, а потом и вдовы (вдовца).



В день похорон родичи и знакомые прощались с покойным, просили у него прощения. Потом раздавали помины — память об умершем (например, личные вещи покойного).

Покойника поминали сразу же после похорон, на девятый и сороковой дни, а также через год. Эти помины были связаны с представлением живых о некоторых этапах, проходимых покойником на пути в мир предков. «По старинному, из глубины незапамятных времен дошедшему к рубежу наших дней преданию, — пишет Забылин М., собиратель древних преданий и суеверий, — душа, покидая тело умершего человека, не сразу расстается с местом земных своих странствий. В продолжение трех дней витает она вокруг покинутого ею праха: то голубем-птицей летает — вьется вблизи покойникова дома, то мерцающим огоньком дрожит ночью над кровлею, то белой бабочкой бьется в окно. До девятого дня нет ей покоя: все еще не может она позабыть о своем недавнем обиталище. Давно уже погребен покойник, а в доме по временам все еще чувствуется-слышится его незримое присутствие. Пройдут «девятины» со дня смерти, и душа покидает земные пределы для новых мытарств и вплоть до самых «сорочин» (сорокового дня), когда ей приходится идти на уготованное земной жизнью место — или в райские селения, или в геенну огненную, на муки вечные. Третий, девятый, двадцатый и сороковой дни, истекающие со дня смерти, являлись в старину освященными обычаем поминальными сроками, но мало-помалу двадцатый день стал опускаться, и поминовение ограничилось троекратным повторением. ... Так, по словам строгих блюстителей прадедовских поверий, на третий день изменяется образ покойника, на девятые сутки — начинает разрушаться-распадаться тело его, в сороковой — истлевает сердце» [15, с. 535-536]. Поминки через год после смерти были последними — человек окончательно переходил в мир мертвых и становился в полном смысле предком. Теперь с умершим можно было общаться только в определенный день — ежегодно через три недели после Пасхи, когда проводили коллективные поминки по всем умершим — гробки или проводы. Люди целыми семьями собирались тогда на кладбищах, убирали могилки, угощали умерших предков.

Погребальные обряды были самыми разнообразными: кремация (в течение I тыс. н.э.); труположение (X-XII вв.). У славян IX-X вв. наиболее распространенным и почетным было сожжение с последующим насыпанием кургана. Именно так захоронены воины княже-



ских дружин периода становления Киевской Руси. Похороны в ладье (труположение и сожжение), как одну из форм погребения в воде на территории Киевской Руси использовали в основном применительно к представителям княжеской дружины, выходцам из скандинавских стран, т.е. викингам, находившимся на службе у киевского князя.

Кремация. По всей территории современной Украины славянские племена в течение I тыс. н.э. придерживались обряда кремации (сожжения) покойников. Идея кремации связана с представлением о жизненной силе души, о ее неистребимости и вечности, но теперь ей находят новое местожительство — небо, куда души умерших попадают вместе с дымом погребального костра. Идея неба, заселение неба (ирья) душами своих предков возникла в эпоху усиления земледельческого сектора хозяйства и связана, очевидно, с характерной для всего земледельческого периода несравненно возросшей ролью неба, небесной влаги [16, с. 70]. Огонь в данном случае являлся своеобразной очистительной силой, посредством которой бессмертная человеческая душа самым быстрым способом вместе с дымом погребального костра попадала в мир предков. Кремацию производили на стороне с последующим помещением человеческих останков, очищенных от следов сожжения (углей, золы, пепла), или с ними в простую грунтовую ямку или глиняный сосуд-урну, который впоследствии закапывали в землю (рис. 29). В некоторых случаях археологи находят в погребениях личные вещи умершего со следами пребывания в огне или без них. В последнем случае вещи были своеобразным даром живых своему усопшему родственнику. Иногда рядом с остатками кремации (кальцинированными человеческими костями) ставили сосуд-стравицу, содержащую, по мнению ряда исследователей, специальную жертвенную пищу — «страву» — жидкую ритуальную кашу. Урны с пережженными человеческими костями зачастую накрывали сверху крышкой, которой служил другой сосуд или его фрагмент. Иногда сосуды с человеческим прахом могли быть перевернуты вверх дном, т.е. по сути дела, останки человека были накрыты сверху сосудом-урной. При этом сосуд-урну ставили на подставку, роль которой мог выполнять какой-то органический материал или же часть другого керамического сосуда. Довольно часто погребения по обряду кремации как ямные, так и урновые сопровождалась пережженными или сырыми костями домашних животных, фрагментами глиняных сосудов, подвергшихся повторному обжигу

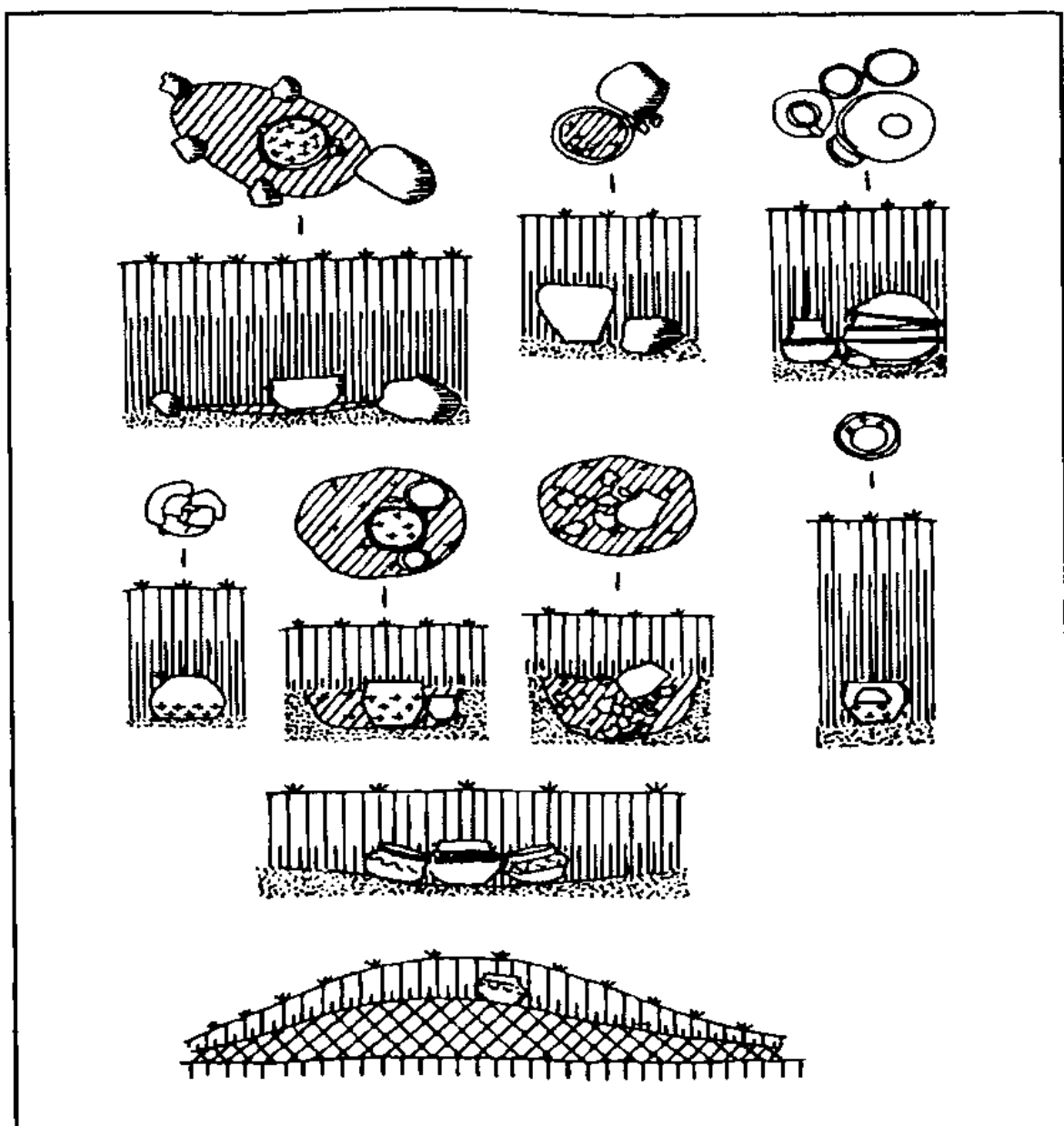


Рис. 29. Грунтовые и подкурганное славянские захоронения по обряду трупосожжения

(из книг «Славяне и их соседи в конце I тыс. до н.э. — пер. пол. I тыс. н.э.»,
«Этнокультурная карта территории УССР в I тыс. н.э.»)

в огне погребального костра. И кости домашних животных, и фрагменты сосудов исследователи связывают с ритуалом последнего кормления умершего и проведением *тризн* — военных игр, турниров, состязаний в честь умершего [17, с. 131-132]. «Тризнище — месте, где бывают поединки, або бойованя» — указано в словаре Памвы Берынды [цит. по 16, с. 298]. Тризны сопровождалось шумным весельем и разнообразными военно-спортивными состязаниями



ми, главное место принадлежало конным состязаниям, скачкам, ристаниям на «поприще», «подвигу» (т.е. движению) на «подрумии» (ипподроме). Вероятно, именно ради тризны военные доспехи умершего клали на вершину высокой насыпи, чтобы они как ратные символы воодушевляли состязающихся воинов [16, с. 298-299].

Курганы. В VIII-X вв. сосуды с кремированными останками человека некоторые славянские племена начали помещать в верхнюю часть курганов. Курган — это искусственно насыпанный земляной холм над погребением человека. Высота кургана зависела от положения погребенного под ним человека в социальной иерархии общества. Чем выше курганная насыпь, тем более высокое место на социальной лестнице занимал умерший. Насыпка полусферических курганов, по всей вероятности, отражает представление о трех горизонтальных ярусах Вселенной: курган изображает средний, земной, ярус, он является как бы моделью *кругозора* видимого земного пространства. Зародилась эта идея в открытых степных областях и именно тогда, когда пастушеские племена начинали перемещаться по пастбищам. Куда бы они ни попали, везде земля представлялась им выпуклым кругом, шаровым сегментом, и они схематизировали свой видимый мир в форме кургана. Над курганом-землей находится небо, верхний мир, а под курганом — подземный мир мертвых [там же, с. 70-71]. Курганный обряд погребения утвердился у всех восточнославянских племен в IX в. [там же, с. 102]. Славянские племена радимичей стали насыпать курганы непосредственно над местом сожжения человека. Насыпание земляной насыпи над человеческими останками, по-видимому, или должно было приблизить человека к миру небожителей, или же символизировало, что мать-земля как бы беременна новым членом человеческого коллектива, готового к новому возрождению в земной человеческой жизни.

Ингумация. В X в. обряд трупосожжения на месте с последующим возведением над ним кургана постепенно сменяется обрядом трупоположения сначала на поверхности земли, а затем в могильной яме с последующим насыпанием над телом человека курганной насыпи [18, с. 38-39]. Замена трупосожжения обрядом трупоположения у славянских племен, по всей вероятности, связана с переходом к классовому обществу и появлению соседских сельских общин, когда отдельная семья становится самостоятельной хозяйственной единицей. С этого времени община принимает участие в похоронах, но основная нагрузка по организации и проведению похорон перело-



жена уже на семью. Экономические основания могли повлиять на идеологическое содержание погребального обряда — переход славянского населения в целом от кремации к ингумации умерших. Вторым фактором было влияние новой веры в Восточной Европе и ритуальные функции христианского культа, связанные с водой (крещение), вином (евхаристия), растительным маслом (елеосвящение). На это указывают археологические находки (стеклянные кубки, глиняные кувшины, амфоры) [там же, с. 40; с. 46; 19, с. 110].

Сожжение умерших напрямую связано с почитанием огня — Сварожича, сына солнца. Славяне считали огонь посредником между людьми и богами и придавали ему главенствующую роль при жертвоприношениях, он принимал жертвы и доставлял дары богам. С таким посредничеством связан и обряд сожжения умерших. Арабский путешественник Ибн-Фадлан, описывая обряд трупосожжения, записал слова руса-переводчика: «Вы, арабы, глупы... Действительно, вы берете самого любимого вами из людей... и оставляете его в прахе. И едят его насекомые и черви. А мы сжигаем его во мгновение ока, так что он немедленно и тотчас входит в рай» [20, с. 145]. Таким образом, душа вместе с дымом погребального костра отправлялась на небо. Тело же человека, изменившее свою структуру под воздействием божественного огня, закапывали в землю — отдавали во власть Велесу, т.е. отправляли к предкам в потусторонний мир. Такие воззрения на преобразование души и тела умерших сдерживали возникновение у славян страха перед мертвыми, как это наблюдается у других народов, применявших обряд трупоположения. Сожженный покойник не мог встать из могилы и каким-либо образом нанести вред живым людям, ибо душа не только была безвозвратно отделена от тела божественным огнем, но и само тело как орудие действия переставало существовать в своем естественном виде.

Сосуд-урна. Погребение умерших у славян было обставлено многообразной обрядностью. Так, например, славяне прах сожженного покойника хоронили в горшках для приготовления пищи, что несло серьезную мифологическую и мировоззренческую нагрузку. Сосуд-урну отождествляли с телом человека, части сосуда обычно называли «голова», «устье», «горло», «тулово». Посуда повторяла в целом этапы жизни человека — рождалась из глины, жила и умирала. Она была необходимым атрибутом всех ритуалов сопровождавших основные события в жизни человека (рождение, свадьба, смерть). После обмывания покойника сосуд, в котором находилась вода для



этой цели, разбивали, а его части выбрасывали в таком месте, где не ходила ни домашняя скотина, ни человек. Уничтожение сосуда, принимавшего участие в ритуальных действиях, должно было подчеркнуть окончательный разрыв покойника с миром живых, уход его в иной мир.

Разбивание сосудов, принимавших участие в погребальном обряде, и помещение их фрагментов в засыпку могильной ямы, насыпь кургана имело глубокий идеологический смысл. Размельчение сосуда, вещей вообще, должно было способствовать их «размножению» и возрождению [21, с. 149-190], как это предполагалось при расчленении тел людей и животных. Битье горшков практиковали во многих случаях жизни: на свадьбах в знак целомудрия невесты, при рождении ребенка — для облегчения родов, а во время похорон — для скорейшего перехода души в иной мир. Общий смысл разбивания сосудов состоял в том, чтобы способствовать переходу в другое состояние и возрождению, в том числе и растительному. Эти же действия были направлены и на предохранение от злых сил [там же, с. 180-190].

Следующим этапом ритуальных действий было помещение кремированных останков покойника в сосуд-урну. Можно допустить, что обряд захоронения в погребальных урнах является выражением культа предков, соединенного с аграрно-магическими представлениями о предках — покровителях урожая. Вместителище праха — горшок для приготовления пищи связывал воедино идею культа предков и магическое их содействие благополучию живых. Ритуальные горшки выделяются особой орнаментикой или явно магическими символами плодородия [16, с. 79-80]. Здесь также представлены воззрения о том, что целые сосуды служили для защиты живых людей, так как по поверьям в них можно было загнать болезнь, всякие несчастья и даже смерть [21, с. 155-164]. Так, помещение кремированных останков человека в сосуды-урны с последующим накрытием их крышкой, прикрытие пережженных костей перевернутым вверх дном сосудом должно было, по мнению живых родственников, обезопасить их от воздействия покойника и вообще от смерти. Благодаря этому обычаю живые не испытывали страха перед покойником, смертью.

Забота об умершем, а с другой стороны, возможный страх перед ним, проявлялись в обряде помещения в могилу личных вещей покойного. Покойника пытались снабдить всем, что может понадо-



биться ему в мире мертвых или на пути к нему — пищей, орудиями труда, оружием, личными украшениями, транспортными средствами, и в то же время избавлялись от вещей, принадлежавших умершему, чтобы он не вернулся за ними к живым родственникам. Так, серпы и косы в погребении, с одной стороны, представляли собой эмблему плодородия и радуги [22, с. 352], а с другой — как и все режущие и колющие предметы (ножи, шилья, стрелы, топоры, мечи, сабли, копья), являлись наиболее действенным оберегом от злых сил [23, с. 288]. Копья, ножи, шилья, топоры при помещении их в могилу иногда вбивали в пережженные останки человека. Сабли, мечи, наконечники копий ломали, сгибали перед помещением в захоронения, т.е. обезвреживали. Такие действия, с одной стороны, преследовали цель обезопасить живых от козней мертвецов, а, с другой стороны, сломанные вещи, по мнению живых, в ином мире должны были возродиться в целом виде. Таким образом, со смертью человека должны погибнуть и его личные вещи, которые последуют в мир мертвых за своим хозяином и будут там служить ему так же, как и при его жизни.

Погребальные сооружения курганов VI-X вв. пока еще мало изучены, но основное содержание обряда оставалось прежним — умершего предавали огню, его тело сжигали на большом погребальном костре. Объектом культа предков становилось место захоронения горшка для еды, наполненного прахом.

Существенный перелом в религиозном сознании наших предков происходит в IX-XI вв. — отказ от сожжения и переход к ингумации, к простому трупоположению. Наличие массивной курганной насыпи позволяло хоронить прямо на земле или даже в насыпи, но постепенно установился обычай рыть для покойника яму.

Итак, общая тенденция развития погребального обряда славян VI-XIII вв. такова: обряд захоронения погребальной урны с прахом сожженного покойника в деревянных избушках-домовинах, существовавший около тысячи лет, сменился захоронением в курганах — «могилах». Это связано со стремлением укрыть и уберечь прах предков от опасности [16, с. 103].

Обычно покойников хоронили головой на запад, хотя у некоторых племен существовала и восточная ориентировка. Смысл такого трупоположения был в том, что глаза умершего были обращены на восход солнца, чтобы при воскресении, ожидаемом в будущем, воскресший увидел солнце в момент восхода. Постепенно установился



обычай хоронить в гробах или колодах, которые еще в XIX в. называли домовинами.

Пережитки трупосожжения в виде ритуальных костров на месте будущего погребения или у могилы («дымы» XI в.) сохранялись вплоть до конца XIX в. Переход от сожжения к простому захоронению произошел в основном на рубеже X-XI вв. В этот период отказ городского населения от кремации, безусловно, непосредственно связан с принятием христианства. Но вот причины перехода в деревне от сожжений к простому погребению остаются неясными. Факт отказа от сожжения первый раз установлен за пять веков до «рождества Христова»; второй раз — во II-IV вв., когда трудно предположить совершение крещения половины черняховского населения, и третий раз переход от кремации к трупоположению начался в IX-X вв. Христианские крестики и нательные иконки появились в деревенских курганах только на рубеже XII-XIII вв. Однако, вполне допустимо, что у христиан X-XI вв. символы веры (кресты) были изготовлены из нестойких материалов (ткань, кожа, дерево) и поэтому в могильниках не сохранились. Возможно, как было отмечено выше, это связано с повсеместным распадом старых родовых отношений — рождалась соседская община; древнее слово «вервь», означающее единство родственников, приобретало новый, обратный смысл [там же, с. 103-105].

Обереги-амулеты. В обрядах семейного цикла огромная роль отведена разнообразным предметам, исполнявшим роль своеобразных оберегов-амулетов. Из них наибольшую ценность представляют женские украшения, найденные в погребальных комплексах и зачастую являющиеся свадебными гарнитурами, поэтому они особенно насыщены магическими заклинательными сюжетами и амулетами-оберегами.

Так, почти в каждом исследованном памятнике I тыс. н.э. обнаружены украшения, передающие языческую символику (рис. 30). Наибольший интерес представляют амулеты, которые нанизывали на шнурок, надевали на шею или же крепили к поясу, носили в мешочках, пришивали на одежду. Они относятся к предметам заклинательной магии. Оберегами-амулетами становились предметы из металла, кости, камня, глины. Наиболее распространенными в I-IV вв. н.э. были подвески пирамидальной, трапециевидной, квадратной и округлой форм, украшенные солярными знаками (точка в круге — символ солнца), точечками и линиями, образующими раз-



царства, напрямую связанным с культом предков. Таким образом, надевая амулет на ребенка, мать отдавала его под охрану Велеса или вообще всех умерших предков, что должно было обезопасить ребенка в повседневной жизни от злых сил.

Довольно часто славяне в качестве оберегов использовали клыки и когти хищных зверей, главным образом медвежьих, волчьих и кабаньи. Нанизывали в ожерелья и пришивали к одежде когти крупных хищных птиц (орла, беркута). Они должны были отгонять, отпугивать зло, охранять, как и у других народов мира, от сглаза.

Интересным и показательным является набор женских украшений начала VI в., обнаруженный в погребении пеньковской культуры (V-VII в.) у села Мохнач Змиевского района Харьковской области [25]. Набор украшений женщины

состоял из головного венца, височных подвесок, трех гривн (металлических обручей, которые носили на шее), ожерелья из янтарных и стеклянных бус, ожерелья из бронзовых бусин-пронизок, в состав которого входили звучащие подвески (трапециевидной формы с солярной символикой, подвески-колокольчики) и крупные раковины. Дополняли костюм женщины три фибулы-застежки, две из которых были соединены между собой бронзовой цепью (рис. 31). Весь набор украшений буквально «пропитан» языческой символикой и мифологией. Образ верхнего мира (мира богов) в этом наборе представ-

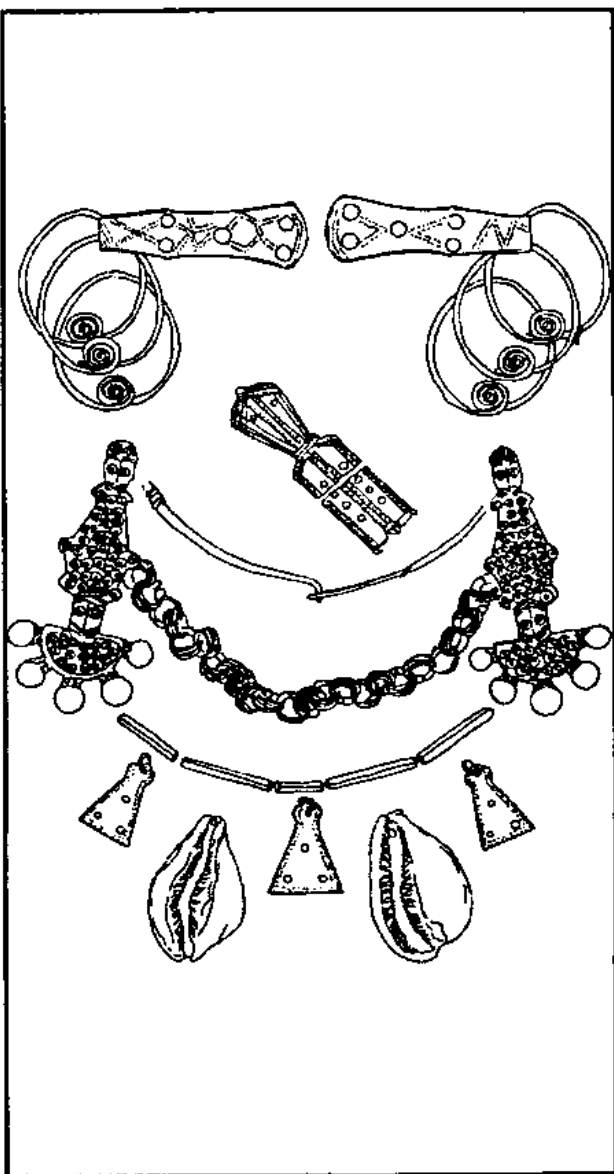


Рис. 31. Набор женских украшений из погребения у с. Мохнач (Харьковская область)

(из статьи Аксенова В.С., Бабенко Л.И. «Погребения VI-VII вв. н.э. у села Мохнач», журнал «Российская археология»)

Весь набор украшений буквально «пропитан» языческой символикой и мифологией. Образ верхнего мира (мира богов) в этом наборе представ-

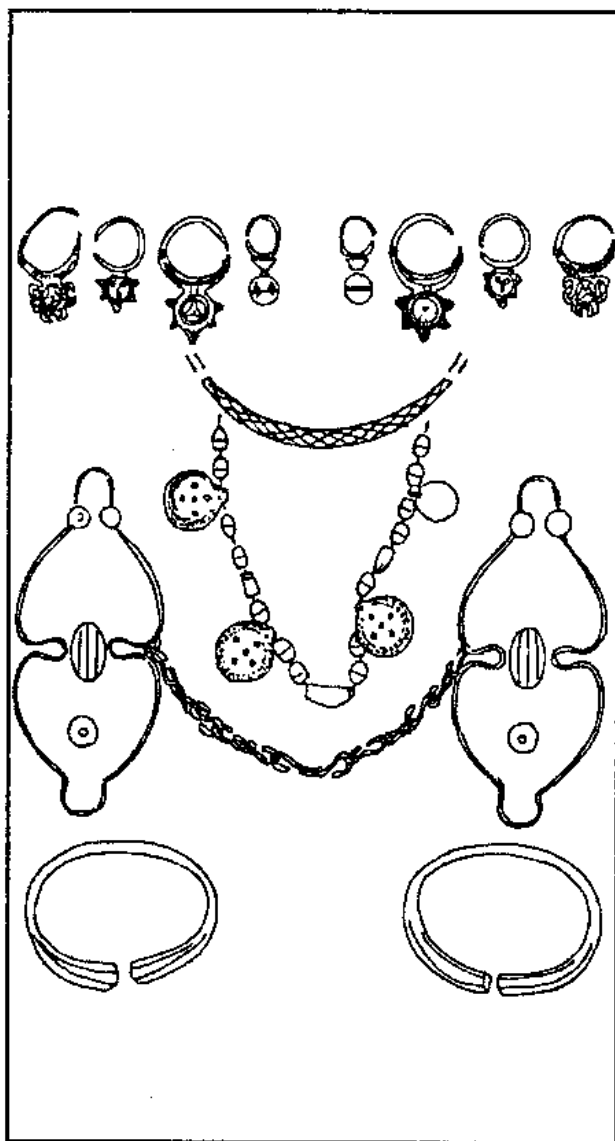


Рис. 32. Набор украшений
славянских женщин
VI-VII вв.

(из книги Гавритухина И.О.,
Обломского А.М. «Гапоновский клад и
его культурно-исторический аспект»)

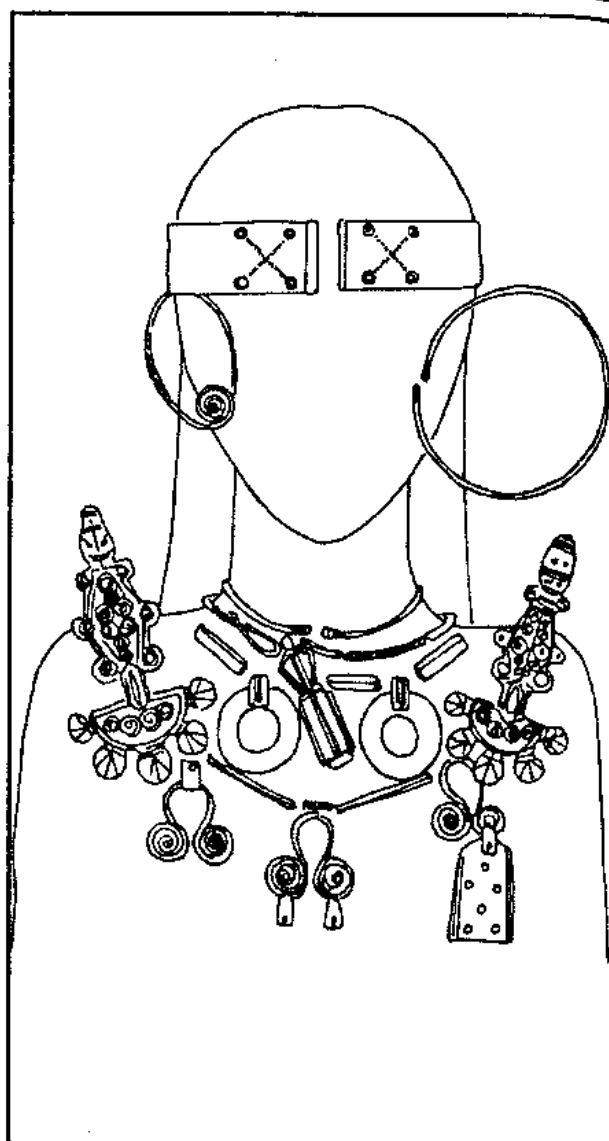


Рис. 33. Набор украшений
славянских женщин
VIII-IX вв.

(из книги Гавритухина И.О., Облом-
ского А.М. «Гапоновский клад и его
культурно-исторический аспект»)

лен состоящим из двух частей головным венцом, украшенным символами солнца — круглыми выпуклостями, и символом неба, несущего божественную влагу, — зигзагообразным орнаментом. Дополняют образ верхнего мира шесть односпиральных височных колец (по три с каждой стороны головы), отражающих образ солнечного божества (круг, спираль). Видимой границей между верхним и средним мирами в этом наборе служат три шейные гривны (две из них



бронзовые и одна железная) круглой формы. Круг издавна считался символом замкнутого, сакрального пространства и вследствие этого являлся своеобразным оберегом. Расположение гривн на шее, с точки зрения мифологического сознания, должно было защитить границу среднего мира (тело человека, прикрытое одеждой) от возможного проникновения в этом уязвимом месте злых, вредоносных сил. Весь набор нагрудных украшений являлся также своеобразным оберегом как весь в совокупности, так и разделенный на составляющие элементы. Глазчатые бусы ожерелья должны были оберегать от сглаза. Янтарь, из которого изготовлены 17 бусин ожерелья, издавна считался солнечным камнем и, следовательно, символизировал солнце — противника всякой нечистой силы. О символике и об охраняющем предназначении звучащих подвесок, раковин, колокольчиков уже сказано выше. Вероятно, своеобразным оберегом-амулетом была и нагрудная цепь благодаря форме своих звеньев (кольцо) и расположению между двумя пальчатыми фибулами.

Рыбаков Б.А. трактует пальчатые фибулы как своеобразное отражение картины мира славян [см. разд. III]. Охранительная роль фибул подчеркнута сложным циркулярным (солярным) орнаментом, покрывающим как верхний, так и нижний их щиток [16, с. 205-207]. Символичен тот факт, что пара фибул, соединенная между собой цепью обратила на себя внимание уже в уборе славянских женщин рубежа н.э. (зарубинецкая археологическая культура II в. до н.э. — II в. н.э.), продолжает бытовать у населения III-IV вв. (черняховская культура) и характерна для костюма славянских женщин VII в. — первая половина VIII в. — (волынцевская археологическая культура). И это несмотря на то, что меняется форма, а не символическое значение нагрудных украшений славянских женщин (рис. 32, 33).

Зашифрованной языческой символикой «пропитан» весь набор головных, шейных и нагрудных украшений древнерусских женщин X-XIII вв. (рис. 34, 35), т.е. даже в период утвердившегося христианства [16, с. 562-597].

Богатый и разнообразный материал о результатах изучения представлений славян об окружающем мире дают изображения на керамике, бытовых и хозяйственных предметах. Считали, что магические обряды, включавшие в себя предметы, украшенные сакральной символикой, должны были обеспечить плодородие почвы, высокий урожай, защиту урожая от «злых сил», а также уберечь человека от болезней [26, с. 52].

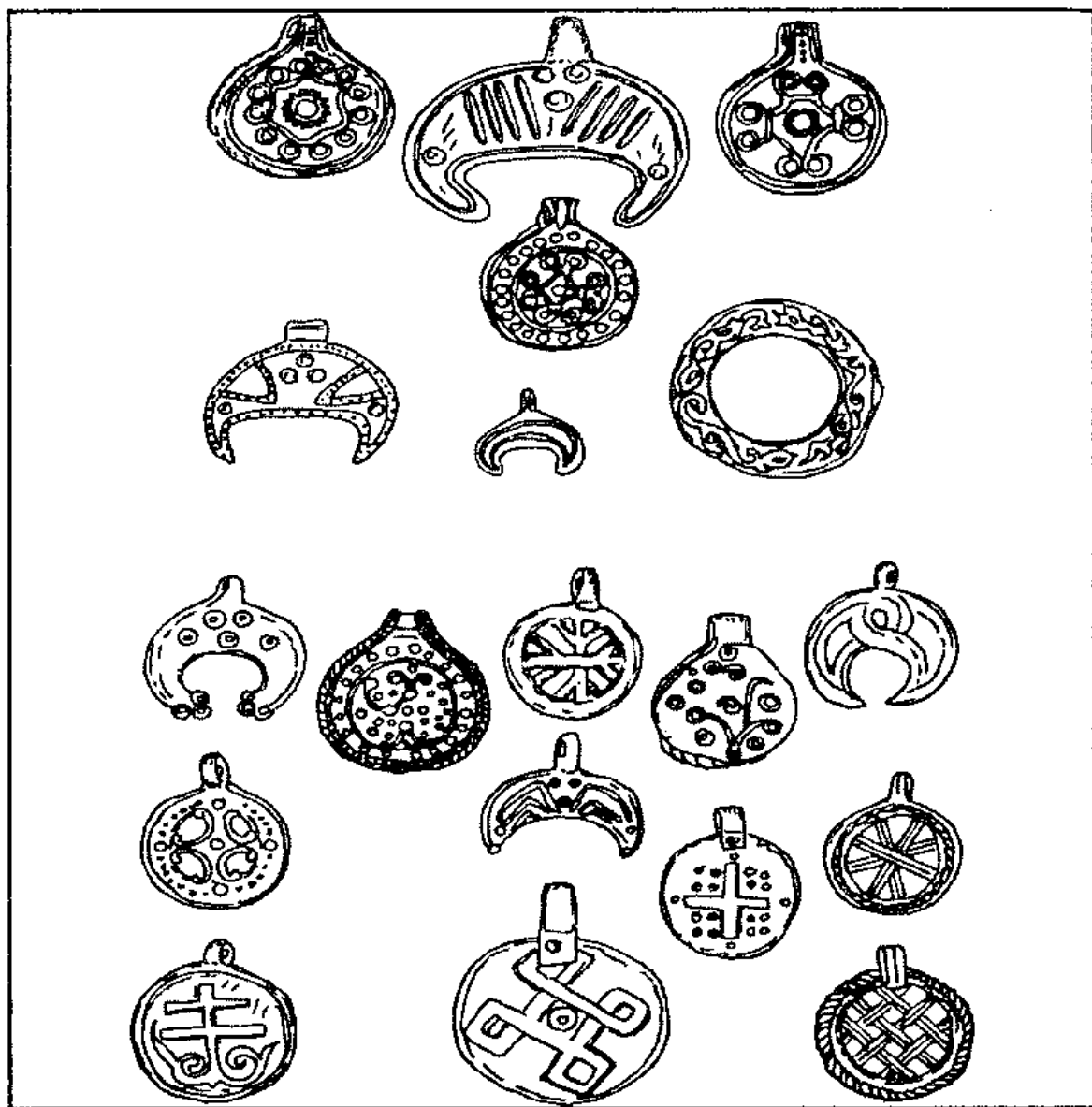


Рис. 34. Славянские подвески-обереги VIII-IX вв.
(из книги Седова В.В. «Восточные славяне в VI-XIII вв.»)

Во многих памятниках I тыс. н.э. найдены фрагменты или целые сосуды с изображением разнообразных солярных знаков или креста (рис. 36). *Крест* — это фигура, образованная четырьмя лучами. Число четыре у славян было священно (четыре стороны света, четыре времени года, четыре стихии, четыре ипостаси, четыре выступа у святилища, например, жертвенник в Киеве. Крест у славян — эмблема небесного огня солнца и очистительный символ воскресения и бессмертия, способный отпугивать нечистую силу [24, с. 58-59]. Сетчатый орнамент на сосудах черняховской культуры (III-IV вв.) и лощенной посуде волынцевской культуры (VIII-IX вв.) — не что иное,

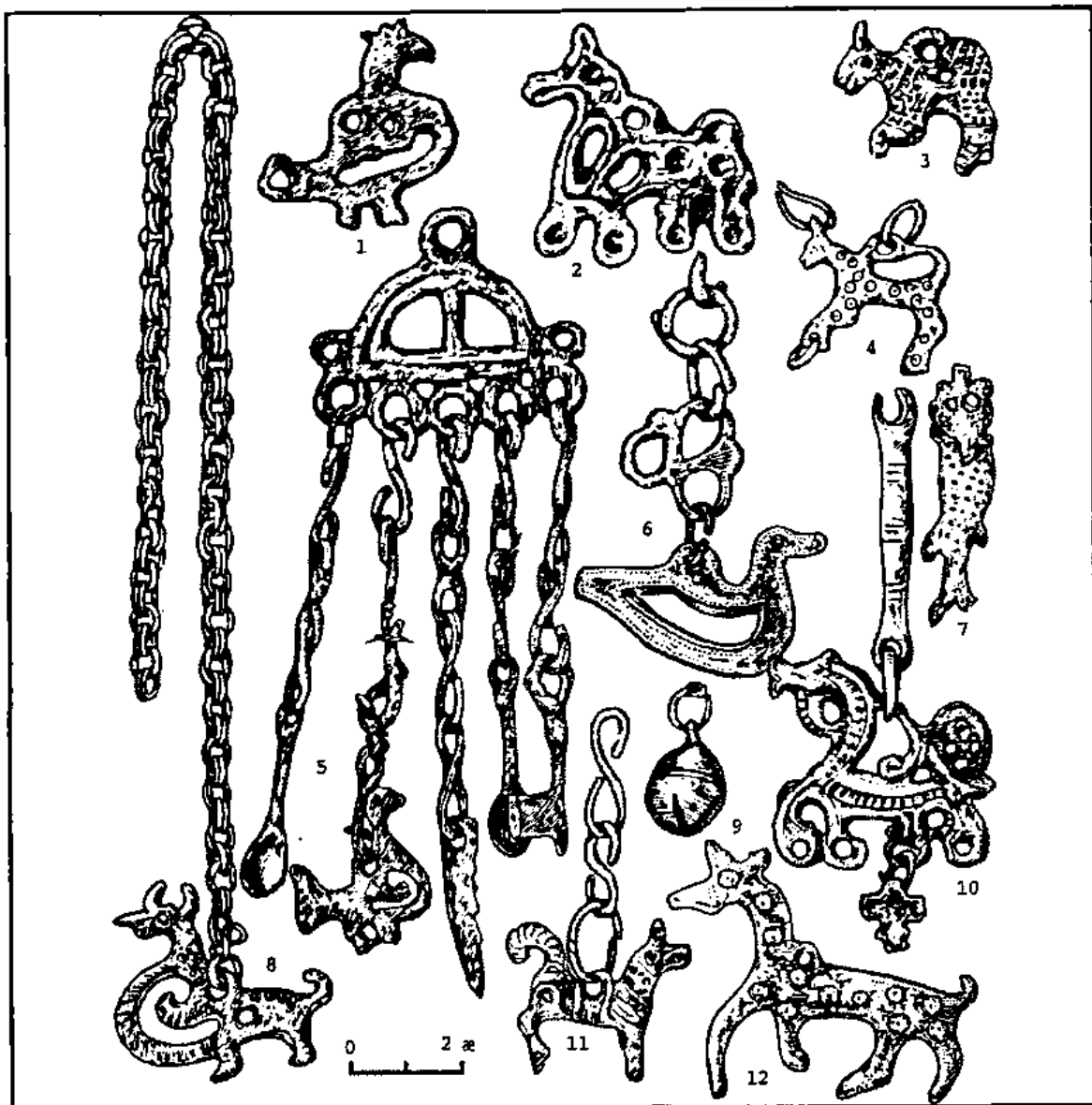


Рис. 35. Языческие амулеты X-XIII вв.

(из книги Седова В.В. «Восточные славяне в VI-XIII вв.»)

как система крестов. Отростки от креста обозначали движение солнца по небу. Знак в виде *свастики* — космогонический символ, имеющий теснейшую связь с солнцем и огнем.

На бытовых предметах нередко встречается такой символ, как круг. Форму круга издавна связывали с формой солнечного диска. Широкое распространение кружкового орнамента (также и круг с точкой в середине) свидетельствует об особом почитании солнца славянами.

Одним из наиболее часто встречающихся орнаментов на керамике славян является зигзагообразный или волнистый орнамент и про-

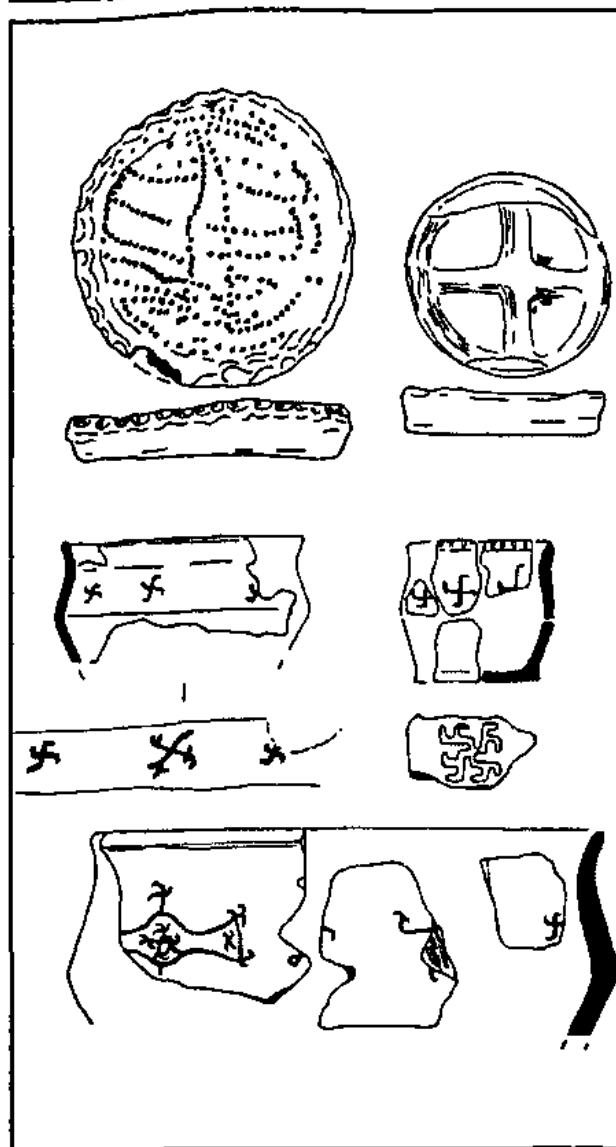


Рис. 36. Знаки-обереги на славянской посуде

(из книги «Славяне юго-восточной Европы в предгосударственный период» и материалы Любичева М.В.)

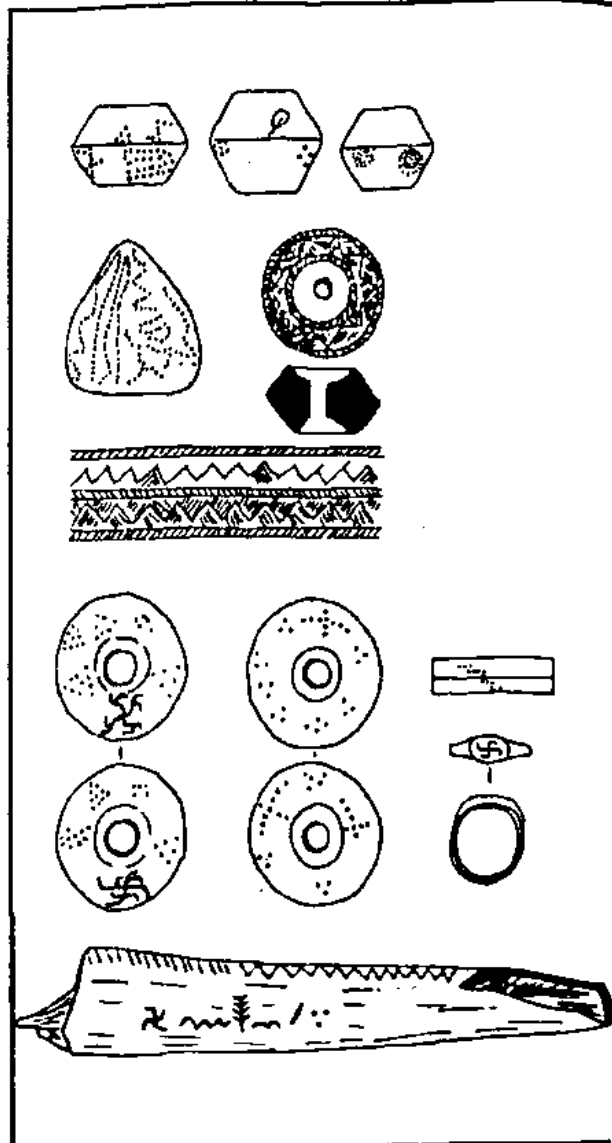


Рис. 37. Знаки-обереги на вещах

(из книги «Славяне юго-восточной Европы в предгосударственный период» и материалы Любичева М.В.)

изводные от него мотивы. Он известен на памятниках III-IV вв. и керамике славян VIII-XIII вв. Признано, что существует взаимосвязь волны и зигзага с молнией, огнем и водой — силами, способствующими плодородию. Волнистый орнамент украшает сосуды, которые не ставили на огонь и не использовали для варки пищи. Сосуды с такими знаками должны были охранять воду и пищу. Приготовленная на огне или же очищенная его знаком пища должна была предохранять человека от болезни, укреплять его силы [27, с. 342-343].



В славянских памятниках нередко встречаются пряслица (грузик для веретена) с разнообразным орнаментом (рис. 37). По-видимому, эти знаки исполняли роль оберегов от «злых сил» при изготовлении пряжи, одежды.

Все описанные выше знаки несут в себе идеи, связанные в основном с хозяйственным благополучием (плодородие, защита урожая, пищи, человека от «злых сил»). Во время предгосударственного и раннегосударственного периодов у славян существовал набор клейм, которые наносили на дно керамических сосудов (рис. 38). Ряд исследователей видят в них знаки мастеров, но большинство ученых считают их охранительными знаками (оберегами), символизирующими определенных божеств, к которым обращался производитель сосудов за помощью в качественном обжиге глиняной посуды.

Гончарные клейма в виде окружности являются символом солнца, некоторые ученые связывают их с «постоянно наблюдаемой формой солнечного диска» [24, с. 60]. Самая распространенная фигура в гончарных клеймах — это крест. Следует отметить, что под крестом необходимо понимать фигуру, образованную четырьмя лучами, выходящими из одной точки, углы между этими лучами могут быть различными. Этот оберегающий знак связывали с понятиями о четырех стихиях, четырех временах года, четырех сторонах света. Знак креста, имеющий много значений, повсеместно связывался с богом преисподней, который

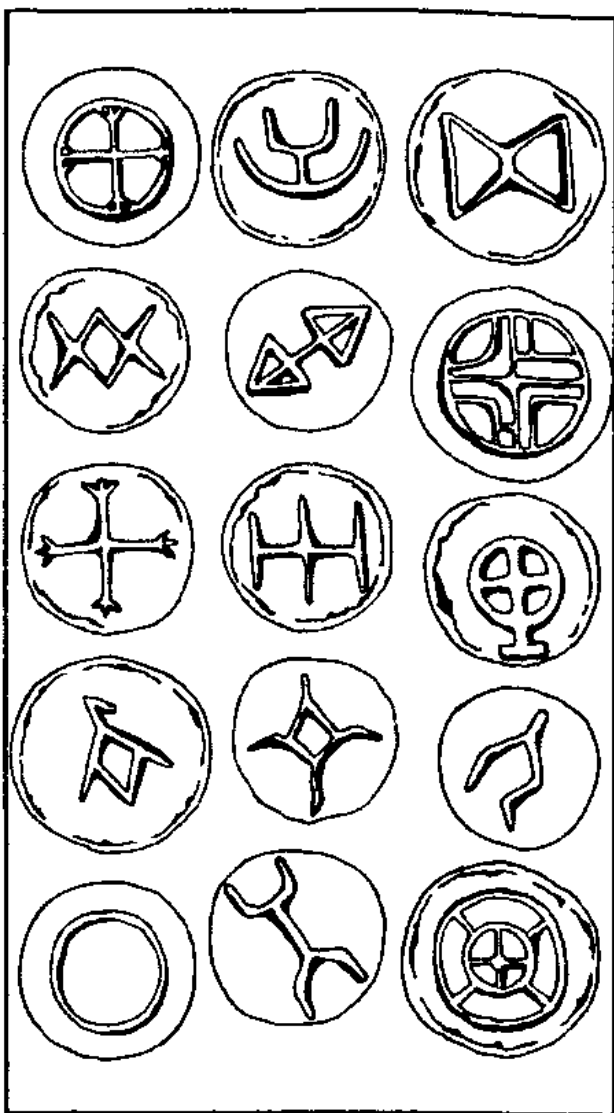


Рис. 38. Клейма на донцах славянских сосудов

(из статьи Котляревского А.А. «Заметка к статье гр. К.П. Тышкевича: О свинцовых оттисках, найденных в реке Буг у Дрогичина. Руны», журнал «Археологические известия. Труды Московского археологического общества»)



взаимодействует с огненной стихией. С символикой креста соотносится диаграммная свастика [28, с. 102; с. 122], а также изображение четырехлистника [29, с. 58-60]. Число четыре связывают с мифами о Вселенной, оно дает человеку статистическую целостность мира, в котором он живет. Но при этом крест, безусловно, — символ огня, солнечного света и даже в некотором роде отождествление солнечного бога [см. 30].

В связи с этим не вызывает сомнений символика идеограммы крест в круге. Здесь четырехугольное ритуальное пространство специально «охраняется» обводной чертой [29, с. 123]. Это изображение трактуют как солнечное колесо, количество спиц может достигать до восьми; оно является олицетворением связи земного и небесного огня [31, с. 16] и воссоздает план космоса, связь его миров. Изображения креста в квадрате, ромбе, прямоугольнике полностью соответствуют по своему смыслу знаку креста в круге. Поэтому крест, ограниченный двумя параллельными линиями, семантически тождествен обычному кресту.

Начертание знаков в виде трикветра, «три изогнутых отростка которого напоминают языки пламени» [24, с. 60], не вызывает сомнения в его огненной символике [см. 32, с. 44]. Крест и трикветр являются равнозначными символами.

Существует обширная группа изображений, так называемых тамгообразных, к которым причисляют изображение двузубца. Этот символ соотносится с символами Н или П, которые были знаками стилизованных «двойных» деревьев, связанных с идеей плодородия, а конкретнее — с близнецами-покровителями скота [33, с. 302]. Культ близнецов очень многообразен, его связывают с бинарной классификацией, с жизнью и смертью, выражающей идею единства. Неопровержима их связь с фазами времен года, в котором один олицетворяет летний цикл, а другой — зимний [34, с. 170], так как в древности различали два времени года — лето и зиму. Близнецы в разных мифологических системах являются сыновьями огненного или солнечного бога, олицетворяют огонь, распоряжаются им [32, с. 134]. Наиболее ярко идея парности передана в начертании двустороннего двузубца.

Достаточно интересен нанесенный на дно сосудов набор всевозможных сочетаний прямых и изогнутых линий. Начертание этих линий тесно связано с понятиями о четырехчленной структуре Вселенной, где человек чувствует себя защищенным. Линии имитиро-



вали соединение вертикальной и горизонтальной плоскостей, в чем славяне видели некую целостность, объединяющую людей с богами [29, с. 122-123].

Однако существуют свидетельства и о более высоких устремлениях населения территории современной Украины (I тыс. н.э.), о желании более глубоко познать окружающий мир, об адаптации к наиболее необходимыми земледельцу законам природы. Свидетельством этого являются керамические сакральные сосуды III-IV вв. с системой символических знаков из Ромашек и Лепесовки. Они интерпретированы Рыбаковым Б.А. как языческие календари [21, с. 68-80].

В Лепесовке внутри жертвенника найдены два сакральных сосуда. Это большие трехручные вазы. Плоский широкий венчик одной из них разделен на 12 секторов с различными рисунками в каждом из них (рис. 39). По мнению Рыбакова Б.А., секторы содержат символы 12-ти месяцев, образующих годовой цикл. Сами сосуды предназначены для новогодних гаданий и заклинаний. В них хранили священную воду, с помощью которой совершали гадания об урожае [35, с. 71].

Жатвенные урожайные сосуды (из Войскога, Черняхова, Каменки и др.) характерны тем, что на них или особо выделены из годового цикла летне-осенние месяцы, связанные с вызреванием и сбором Урожая, или календарная символика, ограниченная лишь показом июньско-сентябрьского отрезка года.



Рис. 39. Реконструкция женского костюма по материалам погребения

(из статьи Аксенова В.С., Бабенко Л.И. «Погребения VI-VII вв. н.э. у села Мохнач», журнал «Российская археология». Рисунок художника Титинюка Ю.Е.)



На славянских памятниках III-XII вв. получили широкое распространение культовые ямы. Магическая роль ям была связана с различными верованиями — с жертвами на земле, культом плодородия (как земледельческого, так и скотоводческого), со стремлением обезопасить себя от злых сил потустороннего мира, задобрить предков. На это указывает состав заполнения жертвенных ям: кости людей и животных, отдельно черепа и челюсти, остатки глиняной и деревянной посуды, зерно, имитации хлеба-каравая, а также следы применения огня. Такие ямы были расположены на краю поселений. Жертвы в них могли приносить отдельные семьи, жители небольших поселков, но встречаются и общественные жертвенные ямы, которыми многократно пользовались большие группы людей.

Объектом почитания каждой семьи служила печь в доме. С печами связаны многие верования и обряды. Домашнему очагу поклонялись как ближайшему и в домашней жизни главному выразителю божественной стихии огня. У земледельческих народов и у славян, в частности, почитание печи было связано с культом хлеба [36, с. 114-129].

На поселениях VI-VII вв. с земледельческим культом связаны глиняные «хлебцы» — круглые лепешки диаметром 8-12 см, имитировавшие настоящий хлеб. В их глиняном тесте попадаются отпечатки соломы и злаков, на поверхности бывает прочерчен крест. По два-три таких «хлебца» лежат обычно около печей в жилищах. Известны они и из черняховских памятников III-IV вв. [37, с. 109-111]. На поселении III-IV вв. в Лепесовке десять «хлебцов» лежало около очагов в большом общественном доме, где совершали гадания с упомянутыми выше чарами (чашами) [38, с. 180-181]. Обрядовый хлеб употребляли при всех событиях народной жизни, особенно почитали круглый хлеб-каравай [36, с. 51-85].

На поселении VI в. в Корчаке найдена культовая яма с семью глиняными «хлебцами», лежавшими в один ряд. По всей видимости, около ямы совершали обряды, связанные с культом плодородия.

Во всех жертвенных ямах, расположенных на краю раннеславянских поселений, прослеживаются черты, характерные для культовых объектов более позднего времени: применение огня, неоднократно разжигавшегося на одном месте, наличие сожженных человеческих костей и костей животных, обожженных зерен, разбитой посуды. Кости людей, особенно черепа, приносили в жертву в наиболее важных случаях жизни и считали самыми действенными. Жертвоприношение было обставлено сложным церемониалом.



Исследователи рассматривают человеческие жертвоприношения как обряды тесно связанные с земледельческим культом, смысл которых — уберечь урожай от градобития, грозы, засухи, других стихийных бедствий, повышение плодородия и т.д. [39, с. 65-68].

В России женщин, заподозренных в чародействе, похищении дождей и земного плодородия, жгли, топили, зарывали в землю еще в середине XVIII в. [40, с. 67].

Таким образом, в человеческих жертвоприношениях славян не следует усматривать характер жестокости. Они были обусловлены религиозно-мифологическим мировоззрением того времени и имели значение искупления и очищения, стремление умиловить богов и добиться благоденствия для живущих [41, с. 58]. Такая смерть считалась почетной и ее иногда принимали добровольно [40, с. 68]. В Полесье долгое время сохранялось поверье, что для прекращения дождей надо зарыть ребенка в землю, а для борьбы с засухой бросить его в воду [42, с. 50].

При раскопках городищ-святилищ на Збруче останки людей, принесенных в жертву, встречены во многих сооружениях Богита и Звенигорода. Здесь обнаружены вытянутые и скорченные костяки, расчлененные части трупа, отдельно черепа и их фрагменты, а также разрозненные сложенные вместе кости нескольких людей.

Мужчины, погребенные на капище Богита, на святилище Зеленая Липа были почитаемыми людьми, жрецами, которые, попав в иной мир, сами превращались в одного из почитаемых божеств. Они способствовали плодоносящей силе земли. Культ предков был тесно связан с аграрными культами и входил в состав всех аграрных праздников [43, с. 14]. Если на этом капище стоял Збручский идол, то один из погребенных жрецов был положен перед изображением Дажьбога, а второй был помещен перед богом подземного мира Велесом.

Младенцы, кости которых были найдены на капище Богита, были принесены в жертву богам и положены перед изображениями (на Збручском идоле) Макоши, Велеса и богини с кольцом — Лады, покровительницы весенних полевых работ [40, с. 69].

Над жертвенной площадкой городища-святилища Звенигорода была вырыта «хлебная» печь, в которую втиснут скорченный скелет подростка. На капище Звенигорода вокруг расчлененного скелета мужчины 20-25 лет лежали вещи (замки, ключи, топор, ножи, шпоры), предназначенные для защиты от злых сил, охраны благополу-



чия. Но главный смысл совершенных здесь действий был направлен на обеспечение урожая и плодородия — рядом с костями насыпаны зерна овса, ржи, пшеницы, ячменя, проса, т.е. всех видов возделываемых злаков. Сверху на зерно был положен серп, по полу разбросаны кости домашних животных, среди них кости трех поросят месячного и двухмесячного возраста, что свидетельствует о том, что жертвоприношения сделаны ранней весной.

Во многих местах на святилище Звенигорода найдены разрозненные кости людей. У всех народов Европы известны весенние праздники, когда разрывали на части куклу или чучело, которое у славян называли Масленицей, Купалой, Костромой и считали заменой человеческой жертвы, куски разбрасывали по полям, что должно было способствовать хорошему урожаю [42, с. 72-74].

Исходя из имеющихся данных, можно считать, что у славян обряд рассечения трупа имел различный смысл. Прежде всего, разбрасывание частей тела должно было способствовать плодородию полей и плодовитости животных, скорейшему всходу посевов. Во-вторых, с помощью такого обряда гадали о благополучии общины [40, с. 71]. В священных амулетах широко использовали отдельные кости и особенно черепа людей. Отдельные кости и части скелетов должны были содействовать благополучию, увеличению плодоносящей силы земли, урожаю, а также сохранению долговечной мирной жизни славян-язычников. Принесение в жертву животных служило той же цели, что и все другие дары — задабриванию богов. Мясо животных предназначалось для кормления богов и предков, черепа и кости сохраняли и они служили залогом плодовитости животных.



СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Левинтон Г.А. *Инициация и мифы* // Мифы народов мира. — М.: Наука, 1980. — Т.1.
2. Балушок В.Г. *Инициации древних славян (попытка реконструкции)* // Этнографическое обозрение. — 1993. — №4.
3. Пропп В.Я. *Исторические корни волшебной сказки*. — Л.: Наука, 1986.
4. Карамзин Н.М. *История государства Российского*. — М.: Наука, 1988. — Кн.1. — Т.1.
5. Сокур А. Як козаки казали ... // Наука і суспільство. — 1991. — №5.
6. Балушок В.Г. *Исцеление Ильи Муромца: древнерусский ритуал в бытине* // Советская этнография. — 1991. — №5.
7. Воропай О. *Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис*. — К.: Оберіг, 1993.
8. Кузеля З. *Дитина в звичаях і віруваннях українського народу* // Матеріали українсько-руської етнології. — 1907. — Т.ХІ.
9. Зеленин Д.К. *Восточнославянская этнография*. — М.: Наука, 1991.
10. Иванчик А.И. *Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию* // Советская этнография. — 1988. — №5.
11. Гамкерлидзе Т.В., Иванов В.В. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. — Тбилиси: Изд-во Тбил. Ун-та, 1984. — Кн.ІІ.
12. *Слово о полку Игореве* // «Изборник». Сборник произведений Древней Руси. — М.: Наука, 1969.
13. Маслова Г.С. *Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в.* — М.: Наука, 1984.
14. Еремина В.И. *Ритуал и фольклор*. — Л.: Наука, ЛО, 1991.
15. *Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия, собранные М. Забылиным*. Репринтное воспроизведение издания 1880 года. — М.: Совместное советско-канадское предприятие «Книга Принтсп», 1989.
16. Рыбаков Б.А. *Язычество Древней Руси*. — М.: София, Гелиос, 2001.



17. Котляревский А.А. *О погребальных обычаях языческих славян* // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. — СПб., 1891. — Т. 49.
18. Моця А.П. *Население Среднего Поднепровья IX-XIII вв. (по данным погребальных памятников)*. — К.: Наук. думка, 1987.
19. Сымонович Э.А. *О культовых представлениях населения юго-западных областей СССР в позднеантичный период* // Советская археология. — 1978. — №2.
20. Ковалевский А.П. *Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествиях на Волгу в 921-922 гг.* — Харьков: Харьк. гос. ун-т им. А.М. Горького. — 1956.
21. Свешников Т.Я., Цивьян Т.В. *К функциям посуды в восточно-романском фольклоре* // Этническая история восточных романцев. — М.: Наука, 1979.
22. Афанасьев А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу*: В 3-х т. — М., Солдатенков, 1865-1869. — Т.1.
23. Веселовский Н. *Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение* // Записки восточного отделения Русского археологического общества. — 1921. — Т.25. — Вып. 1-4.
24. Даркевич В.П. *Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси* // Советская археология. — 1960. — №4.
25. Аксенов В.С., Бабенко Л.И. *Погребение VI-VII веков н.э. у села Мохнач* // Российская археология. — 1998. — №3.
26. Винокур И.С. *Некоторые вопросы духовной культуры черняховских племен* // Советская археология. — 1969. — №1.
27. Сымонович Э.А. *Орнаментация черняховской керамики* // Материалы и исследования по археологии СССР. — 1964. — №116.
28. Голан А. *Миф и символ*. М.: Рисслит, 1993.
29. Топоров В.Н. *Семантика четвертичности* // Этимология. — 1981. М.: Наука, 1983
30. Ксенофонтов Г.В. *Хрестес. Шаманизм и христианство: Факты и выводы*. — Иркутск, 1929.
31. Милорадович О.В. *Знаки на керамике Верхнего Джулата* // Кавказ и Восточная Европа в древности. — М.: Наука, 1973.
32. Рыбаков Б.А. *Язычество древних славян*. — М.: Наука, 1981.
33. Топоров В.Н. *Заметки по балтийской мифологии* // Балто-славянский сборник. — М.: Наука, 1972.



34. Иванов В.В., Топоров В.Н. *К проблеме латышского Jutis и балтского близнечного культа* // Балто-славянские исследования. — М.: Наука, 1983.
35. Рыбаков Б.А. *Календарь IV в. из земли полян* // Советская археология. — 1962. — №4.
36. Сумцов Н.Ф. *Хлеб в обрядах и песнях*. — Харьков: Тип. М. Зимберберга, 1885.
37. Винокур И.С. *Волынские «хлебцы»* // Научный ежегодник Черновицкого университета за 1958 г. — Черновцы, 1960.
38. Тихонова М.А. *Раскопки на поселении III-IV вв у с. Лепесовка в 1957-1959* // Советская археология. — 1963. — №2.
39. Велецкая Н.Н. *Языческая символика славянских архаических ритуалов*. — М.: Наука, 1978.
40. Русанова И.П., Тимощук Б.А. *Языческие святилища древних славян*. — М.: Архэ, 1993.
41. Зеленин Д.К. *Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов*. — Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
42. Толстой Н.И., Толстая С.М. *Заметки по славянскому язычеству* // Русский фольклор. — М.: Наука, 1981. — Т. 221.
43. Пропп В.Я. *Русские аграрные праздники*. — Л.: Наука, 1963.

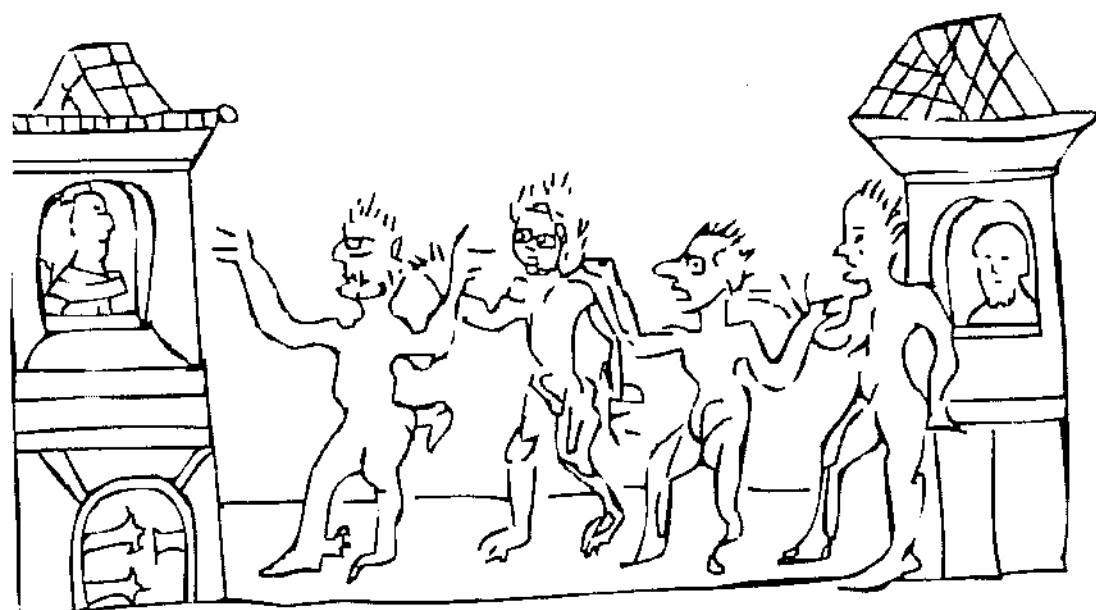
РАЗДЕЛ VII

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ, АДЕ И РАЕ В НАРОДНЫХ ПРЕДАНИЯХ И СУЕВЕРИЯХ



1. Представления об аде и рае у славян

2. Учение о душе



... надежда на благодать божества преобладала над всем, и укрепляла поклонников в ревности исполнять законы и обряды своей веры. Чувство это в Славянине-язычнике было тем сильнее, что он верил в свою зависимость от воли богов не только в настоящем, но и в будущем, не только в этой жизни, но и за могилой: он верил в бессмертие души, верил, что по смерти ждут его или блаженства рая, или кара за неисполнение воли божеств...

Срезневский И.И.

«Исследование о языческом богослужении древних славян»

Раздел посвящен описанию языческих представлений славян о душе, аде и рае в языческой религии славян, которые после введения христианства перешли на положение народных верований и в дальнейшем развивались уже в условиях взаимного влияния исконно славянской религии и греческого христианства. При реконструкции религиозно-мифологических представлений использованы материалы народного искусства и фольклора XIX в., средневековые поучения против язычества и духовные стихи, в которых наиболее систематично изложены вероучительные положения этой синкретической религиозности. Показана развитая система языческого миропонимания, древнейшие элементы которой сохранились в крестыанской среде вплоть до XIX — начала XX вв. В разделе использованы выборки из работ Афанасьева А.Н. «Поэтические воззрения славян на природу» [1865-1869гг.] и Соболева А.Н. «Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания)» [1913г.].

Представления об аде и рае у славян. Еще до принятия христианства встречаются сведения о том, что наши предки называли страну умерших словами «нав» и «пекло». Так, например, слово «навь» (навье) как страна умерших употребляется в Переяславской списке, где есть также такие слова: «из навеи дети нас емлют» [1]. В «Повести о Петре и Февронии» читаем: «Яко же лести на древо в



высоту через ноги в нави зрети, мысля, абы не сурватися с высоты» [2, с. 272].

Слово «навь» (навье, навья, навей) в некоторых диалектах и говорах и сейчас еще употребимо в значении «мертвец» [3, с. 981]. В этом же значении оно употреблено и в некоторых местах летописей. В Лаврентьевской летописи говорится: «...приведе Янка митрополита Иоанна скопчину, его же видъвше людье вси рекоша: се навье (по другому списку: мертвец) пришелъ, отъ года бо до года пребыв умре». Летописец, рассказывая о явлении в 1092 г. незримых духов, которые рыскали на конях и поражали смертью полочан, прибавляет, что в то время говорили: «яко навье бьють полочаны», т.е. мертвецы кают народ чумными стрелами (молниями). В древних переводах библейских книг навь употребляется также в смысле ада, тартара, царства мертвых. Радуницу, когда совершали поминки по усопшим, называли в народе навий день или навьи проводы [4, с. 236].

Страну умерших наши предки представляли в различных образах.

За лесушками за темными,

За горами за высокими,

За облачками да за ходячими,

Да за частыми звездушками [5, с. 49].

Так, например, славяне-язычники считали небо страной отцов. На подобное понимание указывают сохранившиеся у славян предания о том, что души умерших должны «драпаться» на крутую, неприступную гору. «Кладут также в гроб обрезанные ногти, если покойный собирал их: это делается обыкновенно в убеждении, что придется на том свете подниматься на стеклянную гору» [там же, с. 305]. Материалы этнографических экспедиций середины XIX — начала XX вв. подтверждают, что в разных местностях крестьяне уверяли, будто «обрезанные ногти не должно кидать, а должно хранить, кладя их за пазуху», на том свете они пригодятся, потому что каждому после смерти придется влезать на крутую гору, а с помощью ногтей это можно сделать скорее [6, с. 120]. Белорусы, например, утверждали, что обрезки ногтей, спрятанные за пазухой, после смерти срастаются с ногтями на пальцах; после этого они долго не будут ломаться, что поможет взобраться на железную гору, где стоит рай [там же]. В мифологии литовцев души умерших, чтобы достигнуть того света, должны влезать на крутую блестящую гору Anafielas. Чтобы помочь мертвецам успешнее взобраться на эту го-



ру, они обыкновенно сжигали с трупом когти медведя и рыси [цит. по 7, с. 96]. А в русской сказке «О золотой горе» Иван-царевич приезжает к горе, «крутизна которой была столь высока, что на нее влезть никак было не можно», тогда царевич находит в скважине горы железные когти, при помощи которых влезает на гору и достигает своей цели [8, с. 129].

В приведенных преданиях блестящая круглая гора, на которую должны взобраться души умерших, есть небесный свод, который своей блестящей куполообразной формой напоминал гору [6, с. 141].

Считая, что души умерших отправляются на небо, наши предки думали, что они уходят на запад. В похоронных причитаниях умирание сравнивают с заходом солнца [5, XII]. По народному верованию, покойников нужно хоронить до захода солнца, для того, чтобы отходящее на покой солнце могло их захватить с собой и довести до обители умерших. Можно предположить, что в основе подобных представлений лежат наблюдения за ежедневным движением солнца, в котором человек видел целую жизнь живого существа, подобие своей собственной: оно рождалось, быстро становилось юношей, мужало, старилось и, наконец, умирало, скрываясь на западе, погружая природу во мрак. И нашему предку представлялось, что там, где умирало солнце, где оно скрывалось, и лежит та неведомая страна, обитель, которая ожидает его самого после смерти и куда прежде отошли его отцы [6, с. 183].

К X в. сложилось представление о блаженной стране предков как о саде, где царствует вечное лето, светит солнце, зеленеют деревья и трава. По свидетельствам арабских писателей (Ибн-Фадлан, Аль-Массуди, Абу-Фареи, Ибн-Хаулаль), у славян-язычников существовало верование в рай. Так, Аль-Массуди, говоря о том, что жены славянские лишают себя жизни после смерти мужей, замечает, что они «пламенно желают быть сожженными вместе со своими мужьями, чтобы вслед за ними войти в рай» [цит. по 7, с. 98-99]. Ибн-Фадлан, рассказывая о русском обряде сожжения мертвых, приводит слова девушки, обрекшей себя на сожжение: «Вот вижу отца моего и мать мою, — говорит девушка, — вот сидят все мои умершие родные; вот и мой господин — он сидит в раю, и рай так прекрасен и зелен». В этом же рассказе Ибн-Фадлан, упоминая о рае, приводит слова русса-переводчика, объяснявшего ему обряд погребения. «Мы сжигаем мертвецов потому, чтобы умерший без задержки вошел в рай» [цит. по 9, с. 67-68].



Куда бы славяне-язычники не помещали условно страну предков — на небо или под землю, они полагали, что к ней ведет дорога, «божья тропа или тропа блаженных» — Млечный Путь, который получил название «дороги» у разных народов. Афанасьев А.Н. объясняет это по тому впечатлению, какое производит на зрителя его длинная, тянущаяся по всему небесному своду полоса. В Ведах Млечный Путь называют дорогой Ариамы, кроткого властителя в стране усопших предков, с именем которого в несомненном родстве состоит национальное название ариев [10, С. 283]. В народных преданиях Млечный Путь то представляется дорогой, по которой праведники шествуют в рай, то, напротив, дорожкой умерших, идущих на вечное житье, то дорогой, пересекающейся посередине — одна из половин ведет в рай, а другая — в ад [11, с. 15]. Литовцы называли Млечный Путь «*rauks zsziu kielks*», т. е. птичья дорога, потому что души, возносящиеся по этой дороге на небо, представлялись легкокрылыми птицами. «Еще до сих пор литовцы, когда умрет кто-нибудь в семействе, уверяют, что они видели покойника — как он пронесся на борзом коне по птичьей дороге (млечному пути) с тремя звездами в руке и вступил в селение вечного блаженства» [10, с. 204].

Страна отцов от мира живых отделялась всесветным морем-океаном или рекой, обтекающей со всех сторон землю. Души усопших должны были переправляться на тот свет через обширные глубокие воды [там же, с. 280]. Вследствие этого душа умершего должна была, по представлению древнерусского человека, переплыть это водное пространство. Представление о водной стихии, лежащей на пути к стране умерших, как один из образов языческих верований, сохранился как в народных преданиях, так и в духовных стихах и апокрифах. По народному верованию, русалки — души умерших, могут возвращаться из своего обиталища, плывя по воде на яичной скорлупе, поэтому крестьяне считали необходимым раздавить скорлупу съеденного яйца на мелкие части [6, с. 577-578]. Малороссы рассказывают, что навь (мертвец) живет за морем в блаженной стране. Желая сообщить им радостную весть о светлом празднике Воскресения Христова и вместе с тем о весеннем обновлении Природы, здесь имеют обыкновение бросать в реки скорлупу крашенных яиц, которая, по верованию малороссов, несясь по течению воды, приплывет к берегам навов в «зеленый четверг», известный между поселянами под именем навьского великого дня [там же, с. 578].



Переправу через «глубокие обширные воды» совершали на лодке, корабле или ладье, однако можно было добраться до страны отцов и на санях или другой повозке, верхом на коне или пешком по мосту, который перекинут через «всесветное море».

Представление о мосте, ведущем в страну отцов, существует у различных народов как индоевропейских, так и неиндоевропейских. На то, что у славян действительно было представление о мосте, перекинутом к стране отцов, указывает письменный памятник «Сказание Пафнутия Боровского», которое хотя и позднего происхождения и уже (как и духовные стихи) освящено христианством, но сохранило следы языческой старины. В этом сказании говорится, как один умерший человек прошел в рай по трупам нищих, которые в благодарность за его милостыни при жизни «сотворили» из своих тел «яко мост через странную ту реку» и тем дали ему возможность перейти в «чудное место» (рай) [цит. по 7, с. 113-114]. В простом народе долго жило поверье, что душа пойдет по мосту, а потому в гроб под голову покойнику клали несколько щеп от гроба, которыми умерший мог бы воспользоваться, если мост прохудится в некоторых местах.

Интересное представление о мосте, перекинутом через воздушное пространство, бытовало в тульской губернии. Там начало млечного пути называли «косари»: «уверяют, что там стоят на страже четыре косаря и рубят всякого, кто вздумает пройти этою заповедною дорогою» [10, с. 285-286].

Мостом, перекинутым к стране отцов через водное пространство, в представлении древнего человека являлась радуга — «издревле, радуга признавалась за путь усопших» [там же, с. 25]. Своими концами, словно уходя под землю, а серединой своего изгиба касаясь небесного свода, радуга служила как бы связью между заоблачным и подземным миром, а также видимым выражением связи между людьми и той далекой страной, куда человек отсылал души умерших [7, с. 114].

Душа умершего, по представлению предка-язычника, не могла одна пробраться к месту своего назначения — она имела провожатого. Так, в одном из духовных стихов говорится:

А всем нашим душам

Через ту реку провожатися будет [12, с. 223].

Души умерших по представлению наших предков, не только провозжали в страну отцов, но и перевозили по водному пространству.



Перевоз составляет известный труд, требующий на этом свете некоторого вознаграждения, поэтому из погребальных обрядов видно, что для переправы на тот свет признавали необходимой плату.

При раскопках мест захоронения были найдены монеты. Из этих монет именно те, которые клали в руки умерших или около нижней челюсти, предназначались в уплату перевозчику [13, с. 184].

Плата за перевоз встречается и у родственного славянам народов. Так, греки клали в рот покойнику обол, и эта монета носила название «ιαυλον», т. е. плата за перевоз в лодке. В гробницах Пантикапейского Некрополя (г. Керчь) найдены различные предметы погребального обряда и житейской обстановки умершего, но даже в самых бедных могилах присутствует медная «монета Харона», которую вставляли между зубов покойника [там же, с. 182]. Клали в могилу монету за перевоз и римляне. Этот же обычай существовал у литовцев и угров.

Вход в страну отцов открывался не сразу перед явившимися душами. Его охраняли, поэтому душам нужно было миновать сторожей, чтобы наконец попасть в место своего назначения. Русские сказки рассказывают о сторожах загробного царства, каковыми являются то змеи, то львы [8, № 171, 73]. Встречается указание на мифических сторожей и в похоронных причитаниях (причети). «Сторожа, — говорит причет, — стоят ведь там (у страны отцов), да все не стариют» [5, с. 31]. Миновав сторожей, душа попадала в место своего назначения.

Отвечая на вопрос, куда душа уходит или где живет после смерти, согласно представлениям наших предков, прежде всего, сталкиваемся с верованием в посмертную жизнь души на земле в различных образах [7, с. 70].

Учение о душе. «Праздники в честь умерших, приношения и возлияния на их могилы, вера в явления мертвецов и множество других преданий ярко свидетельствуют, что наряду с другими языческими племенами и славяне были убеждены, — за гробом начинается новая жизнь, и имели о ней свои довольно подробные, хотя и не строго определенившиеся представления» [10, с. 195]. Первоначально славяне верили в материальное воплощение души. Так, в «Слове о полку Игореве» сказано: «изрони жемчужну душу их храбра тела чрез злато ожерелье» [14, с. 141]. Первобытный человек во всем видел «проявления одной живой силы — и потому легко отождествлял физические явления с духовными; он переносил свойства первых на послед-



ние и обратно. Отсюда материальное представление души у него является неизбежным» [7, с. 49-50]. В славянских наречиях подобное понимание отражено в тех выражениях, которыми описывают кончину жизни человека: *человек отдаёт душу, выпускает душу, испускает дух, душа выходит, душа улетела, смерть вынимает душу из белых грудей, душа у него вылетела и т.п.*» [4, III]. В некоторых местах на Руси родственники умирающего, чтобы облегчить ему смертную борьбу, снимали над ним потолок или приподнимали матицу [15, с. 272]; как только человек умирал немедленно отворяли окно, на которое навешивали полотенце, чтобы душа, улетая, могла умыться и утереться: «при кончине человека ставят воду на окно, чтоб душа обмылась»; «после покойника шесть недель стоит на окне стакан воды, а на углу избы, снаружи, вывешено полотенце (душа шесть недель витает на земле, до поминок, купается и утирается)» [16, с. 566].

Материальное представление о душе рождало различные ее образы. «Прежде всего, отметим тот многозначительный факт, писал Афанасьев А.Н., что славяне признавали в душе нечто отдельное от тела, имеющее свое самостоятельное бытие. Душа человеческая, по древним языческим верованиям, представлялась в самых разнообразных видах...» [4, с. 196-197].

Представление о душе в образе огня. Человек представлял душу в образе огня, в котором усматривал «проявление той творческой силы, без которой невозможна на земле никакая жизнь: это сила света и теплоты, действующая в пламени весенних гроз и в живительных лучах солнца. Душа — собственно частица, искра этого небесного огня, которая и сообщает очам блеск, крови — жар и всему телу — внутреннюю теплоту» [там же, с. 197]. Раньше на Руси ходили рассказы о синих огнях, вспыхивающих на могилах и курганах, думали, что огни эти разводят русалки, позже в них стали видеть души некрещеных младенцев; когда дерево, брошенное в огонь, издавало треск, говорили, что звуки эти издает душа скупого человека. С языческим представлением души в образе огня связаны эпитеты, которые народ дал душевным движениям: про чувство говорят — горячее, пылкое, теплое, о любви, вражде и злобе — возгорелись и погасли. Понимание души как образа огня нашло отражение в самых разнообразных приметах уже христианского периода: если у жениха или невесты погаснет под венцом свеча, то это предвещает ему или ей скорую смерть; у кого под венцом сторит



больше свечи, тот и умрет скорее; яркое пламя подвенечных свеч сулит счастливое супружество, светлую жизнь; ... если во время заговен перед великим постом, потухнет зажженная в избе лучина, то изо всех домочадцев тот умрет прежде других, кто ближе сидел к лучине и др. До сих пор еще жив обычай, когда у больного начинается агония, запаливают восковую свечу и дают ее в руки умирающему; употребление факелов при погребальных обрядах и возжжение свеч при поминках известны с глубочайшей древности [там же, с. 197-206].

Представление о душе в образе звезды. Душа в виде звезды, «имеет самую близкую связь с представлением ее огнем, ибо звезды первобытный человек считал искрами огня, блистающими в высотах неба» [там же]. В народных преданиях рождение человека отождествлено с появлением на небе особо принадлежащей ему звезды, а смерть с падением: «чья-то душа покати́лась», говорят в народе. Если смерть отмечена падением звезды, то рождение младенца должно быть означено появлением или «возжжением» новой звезды, как это и засвидетельствовано преданиями индоевропейских народов. В связи с такими представлениями бытовало убеждение, что на небе столько звезд, сколько на земле людей. У славян существовало поверье, что, указывая на звезды пальцем, можно повредить живущим людям; утверждали также, что след падающей звезды означает путь ангела, который летит за усопшею звездой, или след праведной души, спешающей в райские обители — если успеешь загадать желание в тот миг, пока звезда еще не совсем скрылась, то желание непременно дойдет до Бога и будет исполнено. Наряду с представлением, что звезда сияет на небе, пока продолжается жизнь человека и угасает вместе с его смертью, было и другое, по которому душа в виде пламенной звезды нисходила из райских стран в ребенка в самую минуту его зачатия или рождения, а когда человека настигала смерть — покидала его тело, уносилась в свое прежнее отечество и начинала блистать на небесном своде [там же, с. 206-208].

Представление о душе в образе дыма. «Как огонь сопровождается дымом, как молниеносное пламя возгорается в дымчатых, курящихся парами облаках, так и душа, по некоторым указаниям, исходила из тела дымом или паром» [там же, с. 209]. Известны поговорки — «вдарил он его, а у него и пар вон» или «у бабы не душа, а пар». Шейн П.В. приводит такой обычай, существовавший в Витебском уезде: на поминки усопшего после похорон обыкновенно пекут бли-



ны, исходящий при этом пар принимают за душу умершего, возносящегося на небо [17, с. 70].

Представление о душе в образе ветра. «Далее душа понималась как существо воздушное, подобное дующему ветру. Ветрам присвоилась сила призывать мертвых к жизни, одухотворять трупы и кости. Покидая тело, душа возвращалась в свое первобытное, стихийное состояние» [4, с. 210-211]. Дыхание — это ветер, с прекращением которого в природе все как бы засыпает. Если в трубе гудел ветер, белорусы принимали это за знак, что в хату явилась душа, посланная на землю для покаяния; в завывании ветров моряки слышали плач и стоны утопленников, души которых осуждены пребывать на дне моря; в Сибири грудь и легкие называли «вздухи»; простолюдины полагали, что душа заключена в дыхательном горле, перерезание которого прекращает жизнь. В Краледровской рукописи находим описание как душа исходит длинною гортанью и румянными устами. Об умершем до сих пор говорят «он испустил последнее дыхание» или «последний дух».

Представление о душе в образах животных, птиц и насекомых. «Душа в причитаниях, пишет Куликовский Г.И. в статье «Похоронные обряды Обонежского края» (1890г.), часто представлялась то в виде птиц (голубя, утки, галки), то насекомых (бабочки), то зверей (заюшки, горностаюшки), увидев которых олончанин заключает, что покойник нарочно напоминает ему о себе, просит поминовения» [18, с. 49]. Афанасьев А.Н. объясняет подобные образы тем, что в отдаленные века язычества молниям придавали мифический образ червя, гусеницы, а ветрам — птицы; душа человеческая рождалась со стихийными явлениями и, расставаясь с телом, могла принимать те же образы, какие придавали грозовому пламени и дующим ветрам [4, с. 214]. Но, прежде всего, необходимо отметить, что подобные представления были связаны с близкой всем индоевропейским народам идеей реинкарнации — перевоплощения души. Пережитки древних верований долгое время еще сохранялись в народных преданиях. Афанасьев А.Н. и Соболев А.Н., ссылаясь на этнографические исследования (XIX в.), приводят такие свидетельства: в Ушицком уезде народ представляет душу в виде мухи, в Грубенковском простолюдины думают, что душа во время сна летает летучей мышью; в Ярославской и Олонецкой губерниях на бабочку смотрят как на душу человека, называя ее «душечкой» [7, с. 59]; в Херсонской губернии утверждают, что если не роздана зауспокойная милостыня,



то душа умершего является к своим родным в виде ночной бабочки и вьется вокруг зажженной свечи. Славяне-сербы рассказывают, что душа ведьмы вылетает из нее во время сна в виде бабочки или птицы, и пока она странствует — тело ее покоится как мертвое, если в это время перевернуть ведьму головою туда, где были ее ноги, то возвратившаяся душа не найдет входа в свою телесную обитель и колдунья уже никогда не пробудится. Вместо выражения «когда я еще не родился», немцы говорят: «когда я еще летал с бабочками и комами» [4, с. 216-217].

Представление о душе в образе птицы. «Народный язык и предания говорят о душах, как о существах летающих, крылатых. Как скоро душа покидает тело, она, смотря по характеру своей жизни, принимает образ той или другой птицы, преимущественно белого голубя или черного ворона» [там же, с. 218-221]. В Краледровской рукописи говорится, что пока не сожжены трупы, души умерших порхают по деревьям вместе с птицами. Особенно знаменательно представление души в образе кукушки. Простолюдины в своих причитаниях обращались к умершему с такими словами: «прилетай ко мне кукушечкой, прокукуй мне свою волюшку». До сих пор существует суеверие, что кукушка может предсказать срок жизни и потому, увидя ее, обращаются к ней с такими словами: «Кукушка, кукушка, сколько лет мне жить?» и по числу ее кукований, полагая каждое за год, заключают, сколько лет осталось до смерти. Представление души в образе птицы легко объясняет, почему в народе доньше соблюдается обыкновение в продолжение шести недель после смерти родственника «кормить птицу небесную». С этой целью каждое утро осыпают могилу хлебными зёрнами. [20, с. 82].

Малоросская легенда передает видение старца: в глубокую полночь собрался он в путь, входит в одну комнату — там «два свички стоять и два голуби цилуются», входит в другую комнату — «и там два свички горять и два гадюки кусаютця». В первой комнате спали муж с женою, жившие между собой в постоянной любви и согласии, а в другой покоилась сном несогласная, враждующая чета [4, с. 299-300].

Представление о душе в образе мыши. Представление души в образе мыши существовало у всех славянских племен, указывает Потебня А.А. [21, с. 171]. Душа является не только птичкой или крылатым насекомым. В немецких сагах она, например, может исходить из открытых уст человека змеею, мышью, кошкой. Так, чехи и сербы считали мышь образом души. «По чешскому поверью, — пишет Афава-



сьев А.Н., — если человек во время сна почувствует сильную жажду, душа его выползает в открытые уста в виде маленькой змейки или белой мыши и спешит напиться; если в это время перевернуть спящего в другую сторону, то душа не найдет дороги в покинутое ею тело — и человек умирает» [4, С.300]. В поминальные дни, когда тени усопших приходят на землю, в Германии считали непозволительным убивать жаб и лягушек, потому что в них являются души.

Представление о душе в образе человека. Представление души в образе человека содержится в похоронных причитаниях, где душа встречается то в образе доброго молодца, то калики перехожей, то купца московского [7, с. 62].

Усопших в древнеязыческих верованиях представляли бестелесными, воздушными видениями, легкими призраками — тенями. Известно старинное заклятье на тень: если осиновым колом прибить к земле тень, падающую от колдуна, ведьмы или оборотня, то они потеряют свою силу и будут молить о пощаде. Еще до сих пор, когда кто умрет в доме, завешивают все зеркала, чтобы покойник не мог смотреться в их открытые стекла. По мнению раскольников, зеркала — вещь запретная, созданная дьяволом [4, с. 213-214].

В народных преданиях эльфы, мары смешиваются с тенями умерших, на что указывает древнерусское слово «навь», «навье», означающее мертвый.

Представление о душе в образе духов. «Понимая душу, как пламя и ветер, арийское племя должно было сроднить ее со стихийными существами, населяющими небо и воздух. По индийским верованиям, толпы стихийных духов, олицетворяющих небесные лучи, молнии и ветры, ничем не отличались от отцов, предков, т.е. усопших, называемых у славян родителями и дедами. Ведическая религия признает небо и воздушный мир за две отдельные области. Души отцов населяют и ту, и другую области..» [4, с. 230-231].

В «Книге Велеса» (Род IV, 4:2.) сказано: «И мы на Земле, как искра». Этим утверждается, что человек — прежде всего душа, а также то, что душа — суть Искра Божья. Искра Божья (душа) — сплех, исшедший от истока, от костра, коим является Всевышний. Эту искру можно назвать светом, лучом Господа. Но она также подчинена Господу, ибо душа — искра, она истекла из истока, от Бога.

Очевидно что, в основе образов, в которых славяне представляли души усопших, лежит вера в переселение душ и их последующие воплощения.



Бессмертие души. «Нельзя забыть и того, отмечает Срезневский И.И., что в народных преданиях Славян сохранилось много во-все не христианских верований о явлении душ и мертвецов, о том, что кровь убийцы успокаивает тень убиенного, об отделении души от тела у знахарей и ведьм, о превращениях, ими на себя принимаемых и т.п.» [1, с. 15-16].

О веровании славян в бессмертие души свидетельствуют летописные материалы, сочинения арабских путешественников и писателей, описывающих обычаи древних славян, а также народные предания, сохранившиеся до нашего времени.

В песнях Краледворской рукописи, в которой воспеты события языческого времени, упоминается, что душа после смерти человека живет, оставаясь подле тела до тех пор, пока не совершится погребальный обряд. Так, в песне «Честмир и Власлав» сказано:

Власлав встать не может:

Морена его усыпила в ночь черную...

Вот и вышла душа из стелящих уст,

Взлетела на дерево и (порхала) по деревьям

Туда и сюда, пока не сожгли мертвого.

В Немецкой грамоте 1240 г. сказано, что жрецы поморян уверяли народ, будто они видят, как душа честного человека с дружиной переходит к другой жизни на небо.

У Адама Бременского в описании храма Ретрского упомянуто также верование славян в бессмертие души: «город имеет девять ворот и окружен со всех сторон озером; деревянный мост служит для перехода, дозволенного только тем, кто хочет приносить жертву или отгадывать волю богов, и это есть знамение, что Стикс, пролившись девять раз, смиряет погибшие души язычников».

Длугошь заметил, что язычники-поляки молили Нию, чтобы он их после смерти отвел в лучшие места ада [цит. по 6, с. 14-15].

На веру в бессмертие души наших предков указывают и погребальные обряды языческого периода. Так, Ибн-Даст, арабский писатель (X в.), в своей «Книге драгоценных драгоценностей» приводит такое известие: «Когда умирает какой-то знатный, для него вырывают могилу в виде просторной комнаты, кладут туда мертвеца, кладут туда одежду, золотые обручи, которые он носил, много яств,



кружки с напитками и другие неодушевленные предметы и ценности ...» [цит. по 7, с. 68]. А вот описание Ибн-Фадланом обряда сожжения: «Когда умер глава, то в шатер, разбитый над ладьей, куда поместили мертвеца, принесли: крепкий напиток, плоды, пахучие травы и положили возле него, также хлеб, мясо и лук положили перед ним, потом принесли собаку, разрубили ее на две части и бросили в ладью, все оружие покойника положили возле него, привели двух лошадей... разрубили их... и мясо их бросили в корабль; затем были приведены два быка, и их тоже изрубили и бросили в корабль, принесли еще курицу и петуха, зарезали их и бросили туда же» [там же, с. 137]. «На Руси, — пишет Соболев А.Н. (XIX в.), — даже до сего времени сохранилась вера, что умершему на том свете будут нужны различные вещи, и крестьянин кладет в гроб мертвецу: хлеб, пироги, соль, яйца или яичницу, орехи, иголку, костяной гребешок, чтобы умерший мог причесаться, кресиво, если умерший курил при жизни, и табакерку, если «заживаю» табак; небольшой нож в чехле, носовой платок, чтобы покойник мог в нужных случаях вытереть свои «вочки, нос и вустинки», скрипку и струны, если умерший играл» [там же, с. 138]. «Женщине кладут иголку для того, чтобы она могла починить на том свете то, что оборвется, — замечает Барсов Е.В. (XIX в.), — если кто умрет на пасхе, в руку покойника кладут яйцо». Иногда кладут покойника и с «забавушкой» — водкой [5, с. 304 — 305]. Предки наши думали также, что положение человека на земле вполне определяет и положение души его в загробном мире. Это верование существовало еще в XIX в.: умершему плотнику клали в гроб топор, долото, скобель, пилу; земледельцу — косу, вилы, лопату; воина хоронили вооруженным стрелами, копьем. Думали, что всякий умерший младенец будет в загробном мире расти и мужать, и когда ребенок умирал, то мерили рост отца ниткой, обрывали ее и клали в гроб для того, чтобы «он родителей не перерос, а рос бы да мерялся, да вовремя остановился». Клали в гроб и недоконченную умершими работу, например, недоплетенный лапоть, недвязанные чулки в уверенности, что, придя на тот свет, умерший ее закончит. Семейная жизнь по верованиям древних славян, тоже не должна быть нарушенной. Представления о продолжении супружеской жизни в загробном мире встречается в русских былинах (см. «О Потыке Михайле Ивановиче»), указывают на этот обычай и арабские писатели Ибн-Даста и Аль-Массуди, который в «Золотых Луках» пишет: «Когда кто-нибудь у славян умирает, жена его сожигает»



ется живой». Был известен так называемый обряд «посмертного венчания». «Когда кто умирает холостым, — пишет Аль-Массуди, — ему дают жену по смерти» [цит. по 7, с. 136-150].

О бессмертии души прямо говорится в тексте Род III, 1:17: «И так провозглашали мы славу Богам, которые суть — Отцы наши, а мы — сыны Их. И будем достойны Их чистотой телес и душ наших, которые никогда не умрут. И не умирают они в час смерти наших тел». Именно об этом напоминает «Книга Велеса» также в тексте Род IV, 4:2: «Матерь Слава сияет в облаках как Солнце и возвещает нам победы и гибель. Но мы этого не боимся, ибо имеем жизнь вечную, и мы должны радеть о вечном, потому что земное против него — ничто».

Сожжение мертвых и с ними их вещей, животных или же погребение с мертвыми всего, что было ими любимо при жизни, и другие приведенные выше обряды и обычаи указывают на верование в бессмертие души (см. раздел «Семейные обряды, символы и обереги славян»).

Учение о перерождении души. Идея реинкарнации была уже частично рассмотрена в представлениях души в различных ее образах. Учение о перерождениях души, о новых воплощениях ее на Земле и в иных мирах (т.е. учение о реинкарнации) лежит в основе ведической религии. О нем постоянно говорят и Веды, и «Книга Велеса».

В «Книге Велеса» сказано о том, что история на каждом новом витке Нити Прави во многом повторяется. Жившие прежде люди вновь рождаются. Так, согласно «Книге Велеса», прародитель Арий рождался на Земле шесть раз, и каждый раз получал Завет от нового воплощения Вышня. Перерождаются и вновь нисходят на Землю не только воплощения Всевышнего и его поданные, но и те, кто несет Учение Господа, и обыкновенные люди.

Согласно ведическому учению многие люди вновь рождаются в телах животных, растений и иных существ. Обычно это является следствием несправедливой жизни.

В «Книге Велеса» есть немало словесных оборотов, в которых несправедливых людей сравнивают со зверями, их можно принять за метафору, но это не всегда так. Например, о тех, кто бежит с поля брани, Перун говорит «вы станете зверями и будут о вас говорить, что вы смрадные поросята и свиньи» (Род III, 4:7). И в этом выражении есть не только переносный смысл, но и прямой. Тот, кто сходит со Стези Прави, становится зверем, обращается в свинью.



В сходной ситуации людей, не спешащих идти на битву, сравнивают с грязными быками, а идущие споро говорят о себе: «Но мы не быки грязные, а русы чистые и имеем жизнь вечную» (Лют III, 3:9).

Однако подобные перерождения не всегда трактованы «Книгой Велеса» как следствие дурной жизни. Сам Всевышний воплощался в животном царстве: был рыбой, птицей, кабаном, львом, лошадью и т.п. Воплощались среди этого мира и праведные души и с той же целью, с какой они воплощались среди людей: чтобы ускорить восхождение обусловленных душ или дать толчок эволюции материального мира.

Заметим, что сама «Книга Велеса» представляет собой сборник проповедей, которые читали волхвы на празднике птиц Радогоще (его еще называют Сороки). Важнейшее из действий этого праздника, вошедшего и в круг современных православных празднеств, представляет собой общение волхвов с птицами. Волхвы кормят птиц, в которых воплотились души пращуров. Причем они воплотились в птиц вовсе не из-за несправедной прошлой жизни, поскольку предполагают, что птицы эти прилетели из Ирия. Пращуры воплотились в птиц, чтобы прилететь и передать волхвам послание из Ирия. Таким посланием является и «Книга Велеса» [22, с. 390].

«Книга Велеса» о пути души после смерти. Праведники, волхвы, которые сознательно служат Всевышнему, идут первым Путем, Стезей Прави. Они уходят либо в Ирий, либо, сострадая людям, вновь нисходят на землю, дабы нести им Учение о Пути Прави.

Другой путь избирают воины. В «Книге Велеса» сказано, что они после смерти уходят в воинство Перуна и потом получают новое тело на Земле либо в иных Звездных Мирах. Причем, согласно «Книге Велеса», Путь воина праведного, воина веры также является Стезей Прави и ведет через многие воплощения на Земле и в иных Мирах также в обитель Всевышнего.

В тексте Род III, 1:17 говорится: «И падшему в поле Перуница дала выпить Воду Живую. И выпивший Ее отправлялся к Сварге на Белом коне. И там Перуныко его встречал и вел в благие Свои чертоги. И там он будет пребывать в это время и достанет себе новое тело, и так станет жить, радуясь и творя молитвы за нас...». Если воин прошел Правой Стезей, остался верным Господу, то его душа, освободившись от материальных оков, «принимается вначале Перуницей, коя поит душу Живой Водой».



Душа воина, прошедшего по Стезе Прави, может перейти с Земли на высшую духовную планету и продолжать на ней битву против сил зла. Но душа может и возвратиться на Землю, найти новое тело на Земле, если ее дела здесь не закончены.

По ведическому учению, после смерти людские души поднимаются по лунному лучу к вратам Нави. Здесь души встречает Велес. Чистые души праведников отражаются от Луны и уже по солнечному лучу идут к Солнцу — обители Всевышнего. Иные души либо остаются с Велесом на Луне и очищаются, либо вновь воплощаются на Земле в людей, растения или животных [23, с. 50]. С различными представлениями души связано и ее посмертное пребывание, различные «обиталища» на земле (в образе различных растений и животных); в земле, около своего тела; в «неведомой стране» [4, с. 132]. Следы древних верований наших предков сохранились в народных преданиях, поэмах, сказках. Так, в сказке «Упырь» из собраний Афанасьева А.Н. на Марусиной могиле вырастает чудный цветок. Боярский сын пересаживает его в горшок. «Вот вырыли цветок, привезли домой, посадили в муравленный горшок и поставили на окно. Начал цветок расти, красоваться. Раз как-то не спалось слуге ночью; смотрит он на окно и видит — чудо совершилось: вдруг цветок зашатался, упал с ветки наземь — и обратился красной девицей; цветок был хорош, а девица лучше!» [8, с. 126]. Или вот, в сказке о чудесной дудочке на могиле Иванушки вырастает большая да ровная-ровная тростинка. Из тростинки сделали жалейку, которая сама играла и про смерть Иванушки рассказала [там же, с. 276-277].



СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мошин В. *Послание русского митрополита Леона об опресноках в Охридской рукописи* // ВВ. — 1963. — З.1.
2. Срезневский И.И. *Материалы для словаря древнерусского языка*: В 3-х т. — СПб., 1890-1912. — Т.2.
3. Даль В.И. *Толковый словарь живого великорусского языка*: В 4-х т. — СПб., 1880-1882. — Т.2.
4. *Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссией*. — СПб., 1841-1843. — Т.1.
5. Барсов Е.В. *Причитания Северного края*. — М. 1872. — Ч.1. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные.
6. Афанасьев А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу*: В 3-х т. — М.: Солдатенков, 1865-1869. — Т.1.
7. Соболев Н.С. *Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания)* / Сер. «Мир культуры, истории и философии». — СПб.: Лань, 2000.
8. Афанасьев А.Н. *Народные русские сказки*: В 3-х т. — М., 1957. — Т.1.
9. Котляревский А.А. *О погребальных обычаях языческих славян* // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. — СПб., 1891. — Т. 49. — С. 1-296.
10. Афанасьев А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу*: В 3-х т. — М., 1865-1869. — Т.3.
11. *Труды Этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским*. — СПб., 1872. — Т.1. — Вып. 1.
12. Бессонов П.А. *Калики переходящие. Сборник стихов и исследования*: В 2-х ч. — М., 1861-1863. — Ч.2.
13. Анучин Д.Н. *Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда* // Древности. — М.: Труды Императорского Моск. археол. общества. — 1890. — Т.14.
14. Буслаев Ф.И. *Исторические очерки русской народной словесности*: В 2-х т. — СПб., 1861. — Т.1.



15. Мухлинский. *Праздники, забавы, предрассудки и суеверные обряды простого народа в Новогрудском повете, Литовско-Гродненской губернии* // Вестник Европы. — 1830. — Июль.
16. Даль В.И. *Пословицы русского народа*: В 2-х т. — М., 1879. — Т. II.
17. Шейн П.В. *Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями, суевериями*. — СПб., 1874.
18. Куликовский Г.И. *Похоронные обряды Обонежского края (Болезни. Смерть и представления о душе. Погребение. Поминки)*// Этнографическое обозрение. — 1890. — Кн. 4. — №1.
19. Канторович Я.А. *Средневековые процессы о ведьмах*. — СПб., 1899.
20. Машкин. *Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда* // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. — СПб., 1862. — Вып. 5.
21. Потебня А.А. *О доле и сродных с нею существах* // Древности. — М.: Труды Моск. археологич. общества. — 1867. — Т.1. — Вып 2.
22. Асов А.И. *Славянские боги и рождение Руси*. — М.: Вече, 1999.

1. Александров А. И. История культуры. М.: Высшая школа, 1989. - 280 с.

2. Бондарев В. П. История культуры. М.: Высшая школа, 1989. - 280 с.

3. Гусев В. П. История культуры. М.: Высшая школа, 1989. - 280 с.

4. Давыдов В. П. История культуры. М.: Высшая школа, 1989. - 280 с.

5. Емельянов В. П. История культуры. М.: Высшая школа, 1989. - 280 с.

6. Зинин В. П. История культуры. М.: Высшая школа, 1989. - 280 с.

7. Иванов В. П. История культуры. М.: Высшая школа, 1989. - 280 с.

8. Козлов В. П. История культуры. М.: Высшая школа, 1989. - 280 с.

9. Лебедев В. П. История культуры. М.: Высшая школа, 1989. - 280 с.

10. Мухоморов В. П. История культуры. М.: Высшая школа, 1989. - 280 с.

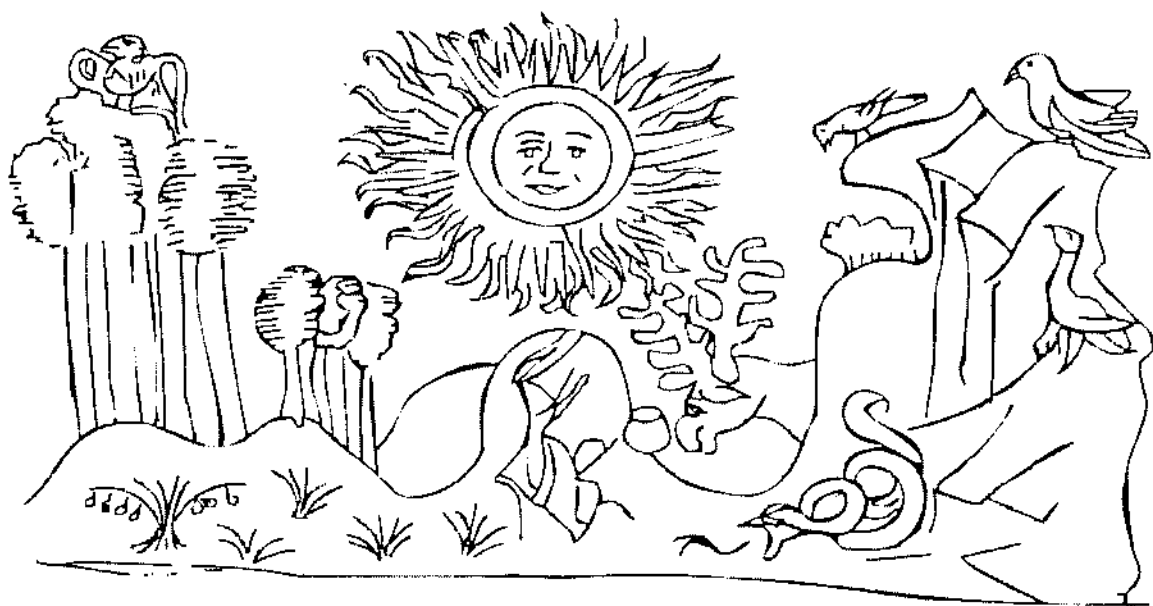
11. Новиков В. П. История культуры. М.: Высшая школа, 1989. - 280 с.

12. Орлов В. П. История культуры. М.: Высшая школа, 1989. - 280 с.

РАЗДЕЛ VIII
СЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ



1. Хтоническая и дуалистическая мифологии. Общая характеристика
2. Древо мировое как образ универсальной концепции мира
3. Мифы и предания о рождении мира
4. Мифы и предания о сотворении человека



Подобно тому, как ученые говорят, что радуга есть отражение (emphasin) солнца, представляющееся разноцветным из-за того, что взгляд обращается на облако, так в данном случае и миф является выражением некоторого смысла (emphasin logou), направляющего разум на инобытие (ten dianoian ep'alla).

Плутарх

Раздел посвящен славянской мифологии. Рассмотрены хтонический и дуалистический периоды, описан характерный для мифопоэтического сознания славян образ мирового древа как всеобъемлющей системы мира, представлены отдельные мифы в пересказе авторов XIX в. Раздел подготовлен на основе статей Топорова В.Н. и Иванова В.В. из энциклопедии «Мифы народов мира». Мифы о рождении мира и сотворении человека представлены по материалам работы Квашнина-Самарина Н. «Очерк славянской мифологии» (1872 г.).

Хтоническая и дуалистическая мифологии. Общая характеристика. В целом славянская мифология складывалась из мифологических представлений, сформировавшихся и бытовавших среди праславян периода их единства (до середины I-го тыс. н.э.). В процессе миграции древних славян на прилегающие территории происходило естественное дробление сложившейся мифологической системы, формирование и обособление местных вариантов, характерных для определенных групп древних славянских племен. Выделилась, в частности, балтийская и восточнославянская мифологии. Были и другие, предположительно, южнославянская на Балканах и западнославянская в нынешнем польско-чешско-моравском регионе, но сведений о них мало и они разрознены [1, с. 450].

Мифологические тексты славян не сохранились до наших дней, так как религиозно-мифологическая целостность языческой религии была разрушена христианизацией. Поэтому возможна лишь реконструкция отдельных мифологических персонажей и сюжетов мифологических эпосов на основе письменных памятников — фрагментов летописания, средневековых хроник, анналов, поучений против язычества, духовных стихов; археологических материалов;



сохранившихся фольклорных и этнографических данных. Ценные сведения о раннеславянском периоде представлены в сочинениях византийских писателей: Прокопия Кессарийского, Агафия, Менандра Протиктора, Феофилакта Симокатта, Маврикия и др.; этнографических описаниях арабских и европейских историков, географов и путешественников: Масуди, Ибн-Даста, Ибн Фадлана, Оттона Бамбергского, Адама Бременского, Саксона Грамматика, Арнольда Любекского, Яна Длугоши, Марцина Вельского и др. Богатые сведения о славянской мифологии содержат более поздние фольклорные и этнографические материалы, а также славянские языковые документы. Эти источники содержат лишь отдельные фрагменты общеславянской мифологии, так как они в основном относятся к более позднему времени. Наиболее близки к раннеславянскому периоду археологические материалы из культовых сооружений (храмы балтийских славян в Арконе, Перынь под Новгородом и др.), отдельные изображения идолов (Збручский идол, Мартыновский клад и др.).

Для восстановления славянской языческой мифологии целесообразно использовать также сравнительно-историческое сопоставление с другими системами индоевропейской мифологии, и прежде всего с системой мифов балтийских племен. Такое сравнение позволяет протянуть нить от индоевропейских начал к славянской мифологии в целом, идентифицировать многих ее персонажей с именами и атрибутикой. Изучение индоевропейских корней дает возможность отделить первичные древние мифологические представления от влияния более поздних новшеств, привнесенных иранской, германской и другими евразийскими мифологиями, а также христианством, которые в целом заметно исказили и преобразовали языческую мифологию древних славян [там же].

В славянской мифологии можно выделить два периода — хтонический и дуалистический. Особую организующую роль по отношению к конкретным мифологическим периодам, определяя их основные параметры, играл образ мирового древа. Речь идет об описаниях «беззнакового» хаоса, противостоящего знаково организованному космосу. Самые ранние знаковые системы, созданные человеком и частично восстановленные по древнейшим источникам, восходящим к верхнему палеолиту (наскальная живопись, мелкая пластика, изображения на кости), не носят сколько-нибудь отчетливых следов противопоставлений с локально-временным значением. Образ мирового



древа в этих системах отсутствует [3, с. 398]. Это — хтонический период в мифологии (chthon — «земля» как всемогущая и беспорядочная мощь, все собою порождающая) [1, с. 347]. Дуалистическая же мифология описывает мир системой основных содержательных противопоставлений, определяющих пространственные, временные, социальные характеристики. В космогонических мифах этого периода становление мира описано через бинарные оппозиции (небо — земля, огонь — вода, верх — низ), эволюционно восходящие звенья (растения — животные — люди) и фундаментальные структуры основания мира (мировое древо и его эквиваленты). В дуалистических мифах мир представлен посредством противопоставленных друг другу пар космических символов или признаков (солнце — луна; мужской — женский; правый — левый) [3, с. 398; 4, с. 408]. Дуалистические мифы основаны на противопоставлении двух рядов мифологических символов, признаваемых полезными или вредными для данного племени. Дуалистический принцип противопоставления благоприятного — неблагоприятного иногда был реализован в мифологических персонажах, наделённых положительными или отрицательными функциями, характеристиками, свойствами или в персонифицированных членах оппозиций. Такими, например, являются: счастье (доля) — несчастье (недоля). Праславянское обозначение положительного члена этой оппозиции имело смысл «хорошая часть (доля)». Ритуал гадания (выбор между долей и недолей) у балтийских славян связан с противопоставлением Белобога и Чернобога — персонификации в славянском фольклоре доли доброй и злой (лиха, горя, злосчастия, встречи и невстречи). В славянской мифологии божество дарует жизнь, плодородие, долголетие — такова богиня Жива у балтийских славян и Род у восточных славян. Но божество может приносить и смерть. Воплощениями болезни и смерти были Навь, Марена (Морена), собственно смерть как фольклорный персонаж и класс низших мифологических существ: мара (мора), кикимора и др. Символы жизни и смерти в славянской мифологии — вода живая и мертвая, древо жизни и спрятанное около него яйцо с кощеевой смертью [2, с. 451].

В свидетельствах истории развития человечества обобщенный взгляд на мировое древо воплотился в виде многочисленных космологических, религиозных и мифологических представлений, запечатленных в языке, словесных текстах, поэтических образах, изобразительном искусстве, архитектуре, играх, и даже в социальных и экономических структурах.



Древо мировое как образ универсальной концепции мира. Мировое древо — образное выражение универсального устройства мира, характеризующее общие мифологические представления на тот период. Образ мирового древа в изначальном (первичном) виде и в последующих функциональных изменениях повсеместно вошел в дошедшие до нас многочисленные свидетельства культурного развития человечества: «древо жизни», «древо плодородия», «древо центра», «древо восхождения», «древо познания», а так же «древо зла», «древо смерти» и т.п. Во всем культурно-историческом многообразии вариантов мирового древа отображены общие характеристики и смысловые противопоставления, свойственные основным принципам мироустройства [3, с. 398].

Образ мирового древа в разных традициях от эпохи бронзы (II тыс. до н.э.) до настоящего времени можно реконструировать на основе космологических представлений, зафиксированных в текстах различных жанров, памятниках изобразительного искусства (живопись, орнамент, скульптура, глиптика, вышивка и т.п.), архитектурных культовых сооружений и т.д.

Мировое древо размещено в сакральном центре мира (центр может быть представлен двумя мировыми деревьями, тремя мировыми горами и т.п.) и занимает вертикальное положение. Оно является доминантой, определяющей формальную и содержательную организацию вселенского пространства. При членении мирового древа выделяют следующие части: нижнюю (корни), среднюю (ствол) и верхнюю (ветви).

В славянских фольклорных текстах мировое древо обычно представлено Вырием, райским деревом, березой, явором, дубом, сосной, рябиной, яблоней.

Вертикальная структура. Различают вертикальную и горизонтальную структуры мирового древа [там же, с. 399]. Вертикальное членение связано с космологической сферой, горизонтальное — соотнесено с ритуалом и его участниками. По вертикали прослеживаются противопоставления: (верх — низ, небо — земля, земля — нижний мир, огонь (сухое) — влага (мокрое) и др.). Достаточно полно и точно реконструированы задействованные мифологические персонажи. Вертикальная структура мирового древа моделирует основные сферы вселенной: пространственную — верхнюю (небесное царство), среднюю (земля), нижнюю (подземное царство); «элементную» — три вида элементов стихий (огонь, земля, вода); временную — про-



шлое, настоящее, будущее, в частности в генеалогическом преломлении: предки — нынешнее поколение — потомки; этиологическую — благоприятное, нейтральное, неблагоприятное; анатомическую сферу — три части тела: голова, туловище, ноги [там же].

Каждая часть (сфера) мирового дерева характеризуется совокупностью признаков. Троичная вертикальная структура дерева подчеркнута отнесением к каждой его части определенного вида существ, чаще всего животных. К верхней части (ветвям) относят птиц (две — симметрично или одну на вершине, часто — сокола, соловья, орла); к средней части (стволу) — копытных (олений, лосей, коров, лошадей, антилоп и т.п.), редко — пчел, в более поздних традициях — человека; к нижней части (корням) — змей, лягушек, мышей, бобров, выдр, рыб, иногда медведя или фантастических чудовищ хтонического типа.

Вертикальная структура мирового дерева обыграна в сюжете индоевропейского мифа: бог грозы, находящийся на вершине дерева (или горы), поражает змея у его корней и освобождает похищенный змеем скот, богатство (средняя часть дерева).

Имеющиеся факты свидетельствуют о соответствии образа мирового дерева общей модели брачных отношений, а с учетом преемственности поколений — генеалогии рода. В этом случае три яруса мирового дерева — вершина, ствол, корни, а также связанные с ним животные олицетворяют идею зачатия и плодородия.

Существуют и «перевернутые» виды мирового дерева. Вот типичные его описания: «Стародуб пускал свои корни в небо, а верхушкой рос к земле». «С неба корень тянется вниз, с земли он тянется вверх» («Ахтарваведа»); «Наверху корень, внизу ветви, это — вечная смоковница» («Катха-упанишада»); «На море на Океяне, на острове Кургане стоит белая береза вниз ветвями, вверх кореньями» (русский заговор). Возможно, что образ перевернутого дерева навеян нижним миром, в котором отношения «перевернуты» (живое становится мертвым, видимое — невидимым) по сравнению с верхним и средним мирам [там же, с. 399-401].

Горизонтальная структура. Горизонтальная структура мирового дерева образована самим деревом и объектами по сторонам от него. Обычно по обе стороны от ствола находятся симметричные изображения животных (копытных) и/или человеческих фигур (боги, мифологические персонажи, святые, жрецы, люди). Горизонтальная структура дерева соотнесена с ритуалом и его участниками. Объект



ритуала или его образ (например, в виде жертвенного животного — коровы, оленя, лося и т.п., а ранее и человека), совмещенный с древом, всегда находится в центре, участники ритуала — справа и слева. Расположение элементов по горизонтали олицетворяет сцену ритуала, призванного обеспечить благополучие, плодородие, богатство, потомство [там же, с. 401].

В схеме мирового древа воспроизведены две горизонтальные оси — горизонтальная плоскость (квадрат или круг), определяемая двумя координатами — слева направо и спереди назад. Если это квадрат, то каждая из четырех сторон указывает направления (страны света). По сторонам или углам могут находиться соотносимые с главным мировым деревом в центре частные мировые деревья, мифологические персонажи или персонификации стран света, например, ветры. По этой схеме всегда построены ритуальные формулы: «На море на Океяне, на острове Буяне стоит дуб... под тем рунцом змея скоропая... И мы вам помолимся, на все четыре стороны поклонимся»; «... стоит кипарис-дерево...; заезжай и залучай со всех четырех сторон со стока и запада, и с лета и сивера: идите со всех четырех сторон... как идет солнце и месяц, и частые мелкие звезды» (русские заговоры). Эта же четырехчастная схема лежит и в основе культовых сооружений, в которых сохранена семантика элементов (пирамида, пагода, ступа, церковь, шаманский чум и т.п.).

Горизонтальное построение схемы мирового древа моделирует не только числовые отношения и страны света, но и времена года, части суток, цвета, элементы мира.

Особая роль мирового древа для мифологической эпохи состоит в том, что оно является посредствующим звеном между вселенной (макрокосмом) и человеком (микрокосмом).

Таким образом, схема мирового древа содержит набор «мифопоэтических» числовых констант, упорядочивающих космический мир:

— Число три (разделение на три зоны по вертикали, триады богов, три героя сказки, три социальные группы, три попытки, три этапа любого процесса и т.п.) как выражение совершенства любого динамического процесса — возникновение, развитие и завершение.

— Число четыре (разделение по горизонтали, тетрады богов, четыре страны света, основных направления, времени года, космических века, элемента мира и т.п.) как олицетворение идеи устойчивой целостности мира.



— Число семь (сумма двух предыдущих констант) как синтез динамического и статического аспектов вселенной.

— Двенадцать — как число, описывающее мировое древо: «Стоит дуб, на дубу 12 сучьев...» или «Стоит столб до небес, на нем 12 гнезд...» (в русских загадках) как образ законченности [там же, с. 402-406].

В Галицкой песне сказано о создании мира: «Когда-то было в начале света, не было тогда ни неба, ни земли, — ни неба, ни земли, только синее море. А на том море росли два дубочка, сели на них два голубочка. Стали они совет творить и ворковать: как нам свет основать? Спустимся мы на дно моря, вынесем мелкого песочку — мелкого песочку и синего камешка; мелкий песочек посеем, синий камешек подунем. Из мелкого песочку — черна земляца, студена водица, зелена травица. Из синего камешка — синее небо, теплое солнышко — светлое солнышко, ясен месяц — ясен месяц и все звездочки» [5, с. 222].

В других источниках описан всемирный дуб, дуб-стародуб или дуб мокрицкий (водяной), простирающий свои ветви в небесном море, (здесь понимается небесный океан, воздушное беспредельное пространство, наполняющее вселенную) кора и ветви были у него золотые; листья серебряные, с него падала на землю жемчужная роса, на нем висели золотые плоды, дававшие жизнь и молодость (молодильные яблоки). На вершине его сидел сокол — птица богов и охранял яблоки от лютого змея, который облегал вокруг корня дерева и кипящих ключей живой и мертвой воды, бивших тут же. На ветвях дуба сидели райские птицы, прыгала белка, известная во многих сказках, и грызла золотые желуди, роняя их скорлупу на землю (молнии). На вершине дерева лежали чудесные жернова, дававшие богатство и счастье богам. Тут же находился светлый Ирий (Вырий) или Буян остров, окруженный небесным морем, обитель богов. Буян значит буйный, т.е. могучий, обильный, плодородный. Здесь зимуют птицы и хранятся семена всех растений. Змей, облегающий корни, есть один из слуг Чернобога, если не сам он. В одном из заклятий сказано: «на святом Окияне-море стоит сырой дуб кряковистый, рубит тот дуб стар-матер человек топором булатным, и как с дуба щепка летит, так бы и от меня валился всякий борец» [там же, с. 222-223].

Мифы и предания о рождении мира. Хтоническая мифология. Рождение мира по книге Велеса. Во многих мифопоэтических повествованиях известен образ мирового Яйца, из которого возникает



вселенная или некая персонифицированная творческая сила (бог-творец или культурный герой-демиург). В большинстве случаев мировое Яйцо представлено как золотое, иногда оно наделено и другими атрибутами солнца. Космогоническая функция яйца соотносится с важной ролью яиц-зародышей в ритуалах плодородия [6, с. 681].

Обратимся теперь к самому мифу о происхождении мира из мирового Яйца. Вначале мир пребывал во тьме. Но Всевышний явил Золотое Яйцо, в котором был заключен Род — Родитель всего сущего. Род родил Любовь — Ладу-матушку и, силою Любви разрушив свою темницу, породил Вселенную — бесчисленное множество звездных миров, а также наш земной мир.

Солнце вышло тогда из лица Его.

Месяц светлый — из груди Его.

Звезды частые — из очей Его.

Зори ясные — из бровей Его.

Ночи темные — да из дум Его.

Ветры буйные — из дыхания...

«Книга Коляды», 1 а

Так Род породил все, что видим вокруг, все, что при Роде — зовем Природой. Род отделил мир видимый, явленный, т.е. — Явь, от мира невидимого, духовного — от Нави. Род отделил Правду от Кривды. В колеснице огненной Род утвердил Гром гремющий. Бог Солнца Ра, вышедший из лица Рода, был утвержден в золотой лодочке, а Месяц — в серебряной. Род испустил из своих уст Дух Божий — птицу Матерь Сва. Духом Божьим Род родил Сварога — Небесного Отца.

Сварог закончил миротворение. Он стал хозяином земного Мира, владыкой Божьего Царства. Сварог утвердил двенадцать столпов, подпирающих небосвод.

Из Слова Всевышнего Род сотворил бога Барму, который стал бормотать молитвы и прославления, рассказывать Веды. Также Он родил Дух Бармы, его супругу Тарусу.

Род стал Небесным Родником и породил воды Великого Океана. Из пены вод Океана явилась Мировая Уточка, породившая многих богов — ясуней и демонов-дасуней.

Род родил Корову Земун и Козу Седунь, из их сосцов разлилось молоко и стало Млечным Путем. Потом он создал камень Алатырь,



которым он принялся сбивать это Молоко. Из полученного после пахтанья масла была сотворена Мать Сыра Земля [7, с. 395].

Подобное сказание о сотворении мира сохранилось и в «Голубиной Книге» славян «...мир произошел из тела творца: солнце сотворено от его лица, заря от уст, месяц от груди, дождь от слез, небо от черепа, камни от костей, земля от тела, вода от крови, леса и травы от волос, облака от мозга, ветер есть его дыхание, гром — слово, молния и звезды — взоры». Другие объяснения еще картиннее: «небо есть самый череп верховного бога, солнце его око, месяц золотая застежка на его опашне, ризы его усеяны звездами, а когда он накидывает на себя опашень, тогда настает ночь» [цит. по 5, с. 228].

Дуалистическая мифология. Рождение мира. Мифы дуалистические свидетельствуют о сотворении мира от двух начал, от двух верховных богов — доброго и злого. Летописец Гельмонд так пишет о славянах поморских: «...у этого народа господствует удивительное заблуждение: на пирах они призывают имена доброго и злого богов, веря, что от первого произошло все доброе, а от второго все злое. Злого бога они называют Чернобогом...». Из других источников известно, что доброго именовали Белбогом [цит. по 5, с. 221].

А вот и сам миф о сотворении мира от двух верховных богов — Белбога и Чернобога. «По досельскому Океан-морю плавало там два гоголя: белый гоголь и черный гоголь, а то не были белый гоголь и черный гоголь: были то Белбог и Чернобог. Увидел Белбог Чернобога и говорит ему: «Кто ты такой?» И тот ответил: «Я — бог». — «А меня как же ты назовешь?» — «А ты, — ответил Чернобог, — бог богам». Да, если бы он не так ответил, то тут бы ему был и конец.

Смотрят они в море, а море-то такое темное, темное.... Говорит Белбог: «Будем творить свет, иди в бездну, нырни на самое дно и принеси мне горсть песку (семена, так сказать, атомы творения, предвечно существующие в бездне), да когда будешь брат, скажи: беру тебя земля во имя господа». И нырнул Чернобог на дно, да зависть его взяла. Дай, думает, прибавлю и свое имя. И говорит: «Беру тебя, земля, во имя господа и в свое». Зажал в горсть и поплыл вверх, а вода весь песок вымыла, и он явился ни с чем. «Ступай в другой раз, да не прибавляй своего имени», — говорит ему Белбог. Нечего делать. Нырнул Чернобог вторично, взял песку во имя господа и поплыл, а сам нарочно раскрывает ладонь, чтобы песок смыло, да не тут-то было: сколько взял, столько и принес. Взял Белбог этот песок, ходит и сеет его по вселенной, а Чернобог руку



облизывает: «дай, думает, спрячу хоть немного песку и потом создам свою землю». Говорит Белбог: «А что, нет ли еще песку»? — «Нет, господи!» — «Так надо благословить: расти земля на все четыре части». И стала расти земля и показываться из моря. Растет она во вселенной, растет и во рту у Чернобога и дерет ему щеки. В страхе побежал он по свету и начал плевать, и где он плевал, там оказались горы, а без этого земля была бы ровная. Иные говорят, что Белбог тут же прогнал его. Другие уверяют, что Чернобог оправдался: «Это я сделал тебе во славу и своему имени в воспоминание». — «Это как»? — «А так, что поедет человек в гору и всю дорогу будет черта поминать, а взъедет наверх — скажет: «Слава Тебе Господи»».

«Ну, — говорит Белбог, — пускай же растет земля, а мы тем временем отдохнем, а завтра освятим землю». И легли рядом. Белбог спит, а Чернобог все думает, как бы его погубить. Схватил его на плечи и понес к морю, чтобы бросить туда. Но куда он ни побежит, земля растет под его ногами, и все нет моря. Бегал он во все стороны, наконец, устал, прибежал на прежнее место, положил Белбога на землю и сам лег. Утром будит его: «Вставай, Господи, пора землю святить». А тот говорит: «Не хлопочи, Чернобог, освящена моя земля: освятил я ее сегодняшней ночью на все четыре стороны».

Создал Белбог и небо и пошел туда. Отправился по его следам и Чернобог и очень ему там понравилось. Захотел он согнать оттуда Белбога, но один не мог. Поэтому он умыл себе лицо и руки и брызнул водою назад, и в ту же минуту сотворилась великая рать бесовская и напала на Белбога. Но тот ударил своим молотом в камень (а молот есть древнейшее оружие людей) и выскочила рать светлых духов, а начальство над ней Белбог отдал своему сыну Перуну. И началась первая в мире битва. Гремел Перун сорок дней и сорок ночей и лил с неба великий дождь, и этим дождем смывало с неба бесов, и они летели стремглав на землю. Пришлось бежать и Чернобогу. Видя беду, он сорвал с неба солнце, наткнул на копьё и побежал на землю. Белбог отправил Перуна выручать солнце. Тот нашел Чернобога и долго ходил вместе с ним, не смея на него напасть. Наконец, пришли они к морю, и захотелось им искупаться. Перун предложил померяться искусством: кто нырнет глубже. Он нырнул в море и принес во рту песку с самого дна. Пришла очередь Чернобога: надо было оставить солнце на берегу. Чтобы Перун его не унес, Чернобог плюнул и сотворил из своей слюны сороку, кото-



рой и поручил стеречь солнце. Затем он нырнул, а Перун прикоснулся своим молотом к морю и оно замерзло на девять аршин. Громовник схватил солнце и понесся на небо. Но Чернобог услышал со дна моря крик сороки, ринулся кверху, прошиб лед головой и помчался за Перуном. Одна нога громовержца была уже на небе, когда Чернобог схватил его за другую и вырвал из подошвы кусок мяса. Перун предстал пред Белбогом и плакал о своем позоре, но тот утешил его, обещав сотворить всех людей имеющими такие же подошвы, т.е. вогнутые. Этим объясняют еще и изломанный бег молнии» [там же].

Таков рассказ наших предков о сотворении мира.

Мифы и предания о сотворении человека. В древнерусской «Голубиной книге» содержатся представления о связи человека и вселенной:

*У насъ помыслы (мозгъ) отъ облакъ небесныхъ,
Кости крѣпкія отъ камени,
Тѣлеса наши отъ сырой земли,
Кровь-руда наша отъ черна моря....*

Далее сказано, что люди произошли от Адама, причем цари вышли из его головы, князья-бояре из тела, а остальной народ из ног (конечно, о боярах вставлено уже позже). Под Адамом здесь, очевидно, следует понимать Белбога [там же, с. 228-229]. Подобные представления соответствуют мифу брахманского периода Индии, в котором закреплена и освящена кастовая структура индийского общества. Согласно мифу касты произошли из разных частей тела Брахмы: из уст его — брахманы, из рук его — кшатрии, из бедер — вайшьи, из ног — шудры. Каждой касте Брахман предназначил особый род деятельности.

«Для сохранения всей этой вселенной он, пресветлый (т.е. Брахма), для рожденных от уст, рук, бедер и ступней установил особые занятия.

Обучение, изучение (Вед), жертвоприношение для себя и жертвоприношение для других, раздачу и получение (милостыни) он установил для брахманов.

Охрану поданных, раздачу (милостыни), жертвоприношение, изучение (Вед) и неприверженность к мирским утехам он указал для кшатриев.



Пастьбу скота и также раздачу (милостыни), жертвоприношение, изучение (Вед), торговлю, ростовщичество и земледелие — для вайшьев.

Но только одно занятие Владыка указал для шудры — служение этим варнам со смирением!» [8, с. 28].

А вот дуалистический миф о сотворении человека. Слепил Белбог человека из земли, положил его сушиться на солнце и пошел за душой, приставив к человеку собаку (собака — священный зверь иранцев). Пришел Чернобог и хотел подойти и испортить человека, но собака не пускала. Тогда Чернобог посулил ей шубу (а она была прежде голая), подошел к человеку и оплевал его. Другие, впрочем, оправдывают в этом случае собаку: по их словам, она исполнила свою обязанность, но Чернобог взял шест и истыкал человека издали. Пришел Белбог и только руками об полы ударил, увидев все происшедшее. Но дело было испорчено раз навсегда. Все, что он мог сделать — это выворотить человека наизнанку, от чего вся нечистота оказалась внутри. Поэтому человек подвержен иногда болезням. А собаку Белбог проклял, назвал ее псом и дал ей неприятный запах.

Впрочем, если верить крайнему преданию, первый человек был все-таки могучим исполином, подобным богам, и чуть ли не бессмертным. «Был он долог, как поле, велик как гора: когда он спал, в его волосах гнездились ястребы, а в ушах прятались лисицы; он легко перескакивал море, спускался в преисподнюю и всходил к столу божьему». Но Курент (так крайцы зовут Чернобога) позавидовал человеку, который был равен ему силой, и сумел поссорить его с Белбогом. Он приготовил первое вино из виноградной лозы и подпоил человека в то время, когда он сидел «на высокой горе» за столом божьим. Сам Белбог был в это время в отсутствии. Возвратясь, Белбог увидел человека, спящего за его столом, разгневался и сбросил его с неба. Человек едва не умер и сделался с тех пор, бессилен и слаб, а его потомство уменьшилось в размерах». Следует заметить, что изобретение вина и на Руси также приписывают черту, т. е. Чернобогу.

Те же предания поясняют, что земля при сотворении представляла один голый камень и была неудобна для людей, так как она не имела ни рек, ни ручьев. Повелением Белбога слетел на землю великий небесный петух и снес яйцо, из которого потекли реки на все стороны, и земля покрылась зеленью. А сам он сидел на небе и каждый день возвещал своим пением людям, когда они должны вста-



вать, выходить на работу и принимать пищу (олицетворение солнца). И были на земле мир и порядок. Но люди стали скучать под постоянным надзором и стали просить Белбога, чтобы он избавил их от беспокойной птицы. Тогда Белбог переместил петуха на море, где он сидит и поныне. И каждый раз, как солнце начинает обмываться в море, море волнуется и волны подступают петуху под крылья, а тот просыпается и подает голос, который тотчас подхватывают все земные петухи (аллегория восходящего и заходящего солнца).

Лишась своего руководителя, люди обезумели, они стали враждовать между собой, совершать преступления и, наконец, разбили чудесное яйцо. Из него хлынула вода, которая затопила всю землю и истребила почти все живущее. Спаслись только немногие. По литовскому преданию, верховный бог сжалился над ними и кинул им скорлупу желудей стародуба, куда и вошли люди и животные.

По словам других, спаслась пара людей. Потомство они получили чудесным образом. Верховный бог велел им скакать через кости земли, т.е. камни, и из этих камней вышли мужчины и женщины. Предание это сохранилось в чистом виде у литовцев. Старинные писатели упрекают славян-язычников за то, что они верили, будто люди происходят из камней, брошенных с неба верховным богом. «Не Род, сидя на воздухе, мечет на землю груды и в них рождаются дети. Всем творец Бог, а не Род» [5, с. 228-230].

В Лаврентьевской летописи описано, что волхвы так объясняли сотворение человека: «бог (Белбог) вспотел, отерся ветошкой и бросил ее на землю, и сотворил дьявол (Чернобог) человека из его поту, а бог вложил душу, потому, когда умрет человек, тело идет в землю, а душа к Богу» [там же, с. 227].



СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. — М.: Искусство. — 1994. — Кн.2.
2. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Гл.ред С.А. Токарев. — М.: Сов. энциклопедия, 1992. — Т.2. К — Я. — С.450-456.
3. Топоров В.Н. Древо мировое// Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Гл.ред С.А. Токарев. — М.: Сов. энциклопедия, 1991. — Т.1. А — К. — С.398-407.
4. Иванов В.В. Дуалистические мифы// Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Гл.ред С.А. Токарев. — М.: Сов. энциклопедия, 1991. — Т.1. А — К. — С.408-409.
5. Квашнин-Самарин Н. Очерк славянской мифологии// Беседа. — 1872. — №4. — С.218-268
6. Топоров В.Н. Яйцо мировое // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Гл.ред С.А. Токарев. — М.: Сов. энциклопедия, 1991. — Т.1. А — К. — С.681.
7. Асов А.И. Славянские боги и рождение Руси. — М.: Вече, 1999.
8. Законы Ману. — М.: Изд-во восточной литературы, 1960.



ПРИЛОЖЕНИЕ 1

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

700–10 тыс. лет до н. э.	Палеолит (древний каменный век).
X–VI тыс. до н. э.	Мезолит (средний каменный век).
V–III тыс. до н. э.	Неолит (новокаменный век).
IV–III тыс. до н. э.	Энеолит (медно-каменный или медный век).
II – начало I тыс. до н. э.	Эпоха бронзы.
IV – первая половина III тыс. до н. э.	Трипольская археологическая культура.
XX–XVII вв. до н. э.	Катакомбная археологическая культура.
XVII–XV вв. до н. э.	Культура многоваликовой керамики.
XVI–XII вв. до н. э.	Срубная археологическая культура.
XI–IX вв. до н. э.	Белозерская археологическая культура.
XI–IX вв. до н. э.	Белогуродовская археологическая культура.
X–VIII вв. до н. э.	Бондарихинская археологическая культура.
IX – начало VII вв. до н. э.	Киммерийский период древней истории праславян.
VII – начало III вв. до н. э.	Скифский период в древней истории праславян.
V–IV вв. до н. э.	Расцвет Причерноморской Скифии.
Конец IV – начало III вв. до н. э.	Гибель Северопричерноморской Скифии.
Рубеж III–II вв. до н. э.	Образование Малой Скифии в Крыму; появление сарматских племен в степях Северного Причерноморья.
Пер. пол. III в. н. э.	Появление германских племен готов в Северном Причерноморье.
370-е гг. н. э.	Гуннское нашествие, гибель сарматского объединения.
До I в. н. э.	Довенедский период истории славян.
II в. до н. э. – I в. н. э.	Зарубинецкая археологическая культура.

Культура получила название по первому памятнику (могильнику), открытому в 1899 г. киевским археологом Хвойко В.В. у села Зарубинцы Киевской губернии (теперь Переяслав-Хмельницкий район Киевской области). Анализ характерных черт погребального обряда позволил определить датировку археологической культуры и ее этническую принадлежность к славянскому населению. Племена зарубинецкой культуры занимали восточный и северный районы древнеславянского массива в бассейнах Среднего и Верхнего Днепра, Припятского Полесья. Памятники культуры охватывают площадь около 500 км².

*Продолжение таблицы*

I–II вв. н. э.	Ранневенедский период истории славян.
Конец I–II вв. н. э.	Позднезарубинецкая культурная группа.
III–IV вв. н. э.	Поздневендский период истории славян.
III–IV вв. н. э.	Киевская археологическая культура.
<p>Культура была выделена по ряду поселений и могильников, открытых в конце 40-х – начале 50-х годов XX в. археологом Даниленко В.Н. на территории Киева и его окрестностей (Никольская Слобода, Бортнич, Новые Безрадици, Ходосовка и др.). По местообнаружению первых памятников культура и получила свое название. Памятники славян расположены в северной части Среднего и южной части Верхнего Поднепровья, Подосенья, а также в смежных районах Лесостепи.</p>	
III–IV вв. н. э.	Черняховская археологическая культура
<p>Культура была открыта Хвойко В.В. в 1899-1900 гг. Им были предприняты раскопки могильников у сел Ромашки и Черняхов в Среднем Поднепровье. Второй могильник и дал название всей культуре. Хвойко В.В. предложил датировку культуры II-V вв., которая позже была уточнена. Археологическая культура оставлена полиэтничным населением (скифо-сарматы, германцы, славяне). Культура занимает большую часть современной Украины, Молдавию, а также значительную часть Румынии. Ее восточная окраина проходит по левому берегу Днепра от низовий до порогов. Далее к северо-западу черняховские памятники доходят до верховий Северского Донца и встречаются даже в Курской области. Северная их граница совпадает с краем Лесостепи, смыкаясь и перемежаясь в Черниговском и Киевском Полесье с древностями киевской культуры.</p>	
Середина V–VII вв. н. э.	Антский период истории славян; анты – название восточных славян по византийским письменным источникам.
V–VII вв. н. э.	Пражско-корчакская археологическая культура.
<p>Культура получила название по двум группам памятников. Впервые памятники культуры открыты и выделены в отдельную типологическую корчакскую группу на материалах Житомирщины. Гамченко С.С. в конце XIX в. определил их хронологию и место среди славянских древностей средневековья. Культура занимает территорию от Днепра и Припяти на востоке до Эльбы и Дуная на юго-западе. На северо-востоке она граничит с памятниками колочинской культуры, на юго-востоке – с пеньковской и населением кочевников, на юге и юго-западе – с фракийским, романским и германским населением, на западе и северо-западе – с германскими и балтскими народами.</p>	



Продолжение таблицы

Середина V–VII вв. н. э.	Пеньковская археологическая культура.
<p>Открытие пеньковских памятников связано с работами Березовца Д.Т. в середине 50-х годов в Потясминье. Возле села Пеньковка исследована группа поселений, которые и дали название культуре. По имеющимся данным северная граница проходит в среднем течении рек Сула и Псел. С запада пеньковский массив примыкает к северным отрогам Румынских Карпат. В северном направлении, от верховий Прута до Правобережного Поднепровья, пеньковский ареал соприкасается с пражско-корчакской культурой, а далее на Левобережье Днепра — с памятниками колочинского типа.</p>	
Середина V–VII вв. н. э.	Колочинская археологическая культура.
<p>Впервые памятники, давшие название культуре, были открыты Симоновичем Э.А. в 1955 – 1960 гг. на границе Колочин I на Гомельщине. Первые раскопки могильника колочинского типа (в те времена невыделенного в определенную культурную группу) были предприняты еще в начале XX в. Романовым Е.Р. в Белорусском Приднепровье. Этническую принадлежность памятников колочинской культуры некоторые исследователи определяют как славянскую, тогда как другие склонны связывать их с балтским населением. Культуру образуют памятники южной части Верхнего Поднепровья, поречья Десны и Сейма и верховьев рек Сула и Псел.</p>	
VIII–X вв. н. э.	Период средневековых племенных объединений славян и первых государственных образований.
VIII–IX вв. н. э.	Волынцевская археологическая культура (культура летописных северян).
<p>Открытие и исследования в 1948-1949 гг., в 1953 г. и 1965-1966 гг. поселения и могильника в урочище Стан близ села Волынцева Путивльского района Сумской области Березовцом Д.Т. положило начало исследованиям памятников волынцевской культуры. Многолетние раскопки этого поселения позволили выделить особую группу раннеславянских памятников и выдвинуть гипотезу об истоках роменской культуры. Сухобоков О.В. считает волынцевскую и роменскую археологические культуры двумя этапами в развитии славянского северянского населения Левобережья накануне вхождения его в состав Киевской Руси. Подавляющее большинство памятников находится в пределах территории Днепровского Левобережья, куда входят собственно теперешняя Левобережная Украина и смежные территории Российской Федерации. В рамки этой территории включены Восточное Полесье (Брянская и Черниговская области) и Левобережная Лесостепь (часть Курской, Белгородской, Харьковской областей и полностью – Сумская и Полтавская).</p>	

*Продолжение таблицы*

VIII–X вв. н. э.	Лука-Райковская археологическая культура (славянская культура Правобережья Днепра).
<p>К 50-м годам XX в. был накоплен материал, позволивший выделить памятники Правобережного Днепра в культуру Луки-Райковецкой – от поселения в урочище Лука у села Райки, исследованного Гончаровым В.К. в 1946-1947 гг. Это название распространилось на славянскую культуру VIII–X вв. от Правобережья Среднего Днепра до Закарпатья.</p>	
IX–X вв. н. э.	Роменская археологическая культура.
<p>В 1901 г. Макаренко Н.Е. открыл и исследовал в окрестностях города Ромны группу поселений, получивших название памятников роменской культуры. Городцов В.А. и Спицын А.А. решительно выступили за их несомненную принадлежность славянам. Макаренко Н.Е. указал на чрезвычайную архаичность и примитивность раннеславянской культуры Левобережья и определил их хронологические рамки VIII–X вв., которые позже были уточнены Сухобоковым О.В. Памятники культуры распространены исключительно на территории Днепровского Левобережья, под которым понимается Левобережная Украина с прилегающими районами Российской Федерации по бассейнам рек Десны и Сейма. В пределах этого региона памятники культуры занимают верхние и средние течения Сулы, Псла, Ворсклы, весь бассейн Сейма и Десны от впадения в нее Сейма и выше до северо-западной границы Брянской области.</p>	
839 г.	Посольство народа «Рос» в Константинополь (столица Византийской империи).
862 г.	Летописное упоминание об Аскольде и Дире (киевские князья).
882 г.	Объединение Южной (Киев) и Северной (Новгород) Руси.
988 г.	Принятие христианства на Руси как государственной религии.



ПРИЛОЖЕНИЕ 2

ВЫДАЮЩИЕСЯ ЦЕРКОВНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ДЕЯТЕЛИ БИОБИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Багрянородный, Константин VII (Порфиродный Константин VII) [905-959 гг.] — византийский император с 913 г., из Македонской династии, сын Льва VI в. Автор ряда трудов: «О церемониях византийского двора», «О фемах», «Об управлении империей».

Бамбергский, Оттон [ок. 1060 — 1139 гг.] — немецкий церковный деятель, епископ Бамбергский (с 1102 г.). В 1124 — 1125 гг., 1128 — 1129 гг. возглавлял исторические миссии в Западном Поморье, проводившие христианизацию поморских славян. Описания путешествий составлены (разными лицами) в форме «Житие Оттона Бамбергского» на основе рассказов приближенных участников миссии.

Бельский, Марцин [ок. 1495 — 1575 гг.] — польский историк и сатирик. Автор широко известной в Польше и России в XVI в. «Хроники всего мира» 1551 г., 1554 г., 1564 г.; русский перевод около 1564 г. и 1584 г. в рукописи. Бельскому принадлежат также «Жизнеописания философов» (1535 г.) и ряд сатирических произведений. Он был первым историком, опубликовавшим свои произведения не на латыни, а на родном языке.

Боровский, Пафнутий (до пострижения — Парфений) [1394—1477 гг.] — русский церковный деятель, потомок татарского баскака. Двадцати лет постригся в Покровский Боровский монастырь на Высоком, принадлежавшем князю Серпуховскому. В 1444 г. основал Рождественский монастырь, позднее названный его именем. В 1446 г. построил в монастыре каменный собор, расписанный выдающимися мастерами того времени Митрофаном и Дионисием. Пользуясь влиянием на русских и литовских феодалов, энергично вмешивался в политическую и религиозную жизнь Руси и Литвы. Из основанного Пафнутием Боровским монастыря вышли главные деятели иосифлян, идеологи воинствующей церкви. К лику святых причислен в 1540 г.

Бременский, Адам [ум. после 1081 г.] — северогерманский хронист. Главный его труд — «История гамбургских архиепископов», ок. 1075 г., в четырех книгах, на латинском языке. Значительный интерес представляют сведения о правах и обычаях прибалтийских племен. Большую ценность имеет четвертая книга «Описание северных островов» — историко-географическое описание европейского Севера (Дании, Норвегии, Швеции, Исландии, Гренландии).

Гельмонд (Хельмонд, Helmond) [род. ок. 1125 г., ум. после 1177 г.] — немецкий священник, миссионер из Гольдштейна, автор истории полабских славян «Славянская хроника».



Грамматик, Саксон [род. ок. 1140, ум. между 1206 — 1220 гг.] — один из первых датских историков-хронистов. Автор работы «Деяния датчан», которые написал по поручению архиепископа Абсалона. Впервые была напечатана в 1514 г. в Париже.

Даниил [род. ок. 1492 г., ум. 22.V. 1547 г.] — московский митрополит в 1522-1539 гг. Происходит из Рязанской земли. С 1515 г. игумен Иосифо-Волоколамского монастыря. Представитель воинствующих церковных кругов, заинтересованных в союзе с великокняжеской властью. Автор многочисленных сочинений церковно-полемического характера, в которых обличал еретиков и нестяжателей.

Длугошь, Ян [1415 — 1480 г.] — польский историк и дипломат, краковский каноник с 1436 г., архиепископ львовский с 1480 г. Учился в Краковском университете (1428-1431 гг.), был секретарем кардинала Олесницкого З. (1439-1455 гг.), воспитателем детей Казимира IV. В своей «Истории Польши» («*Historia Polopiae*», доведена до 1480 г.; 12 книг на латинском языке), являющейся вершиной польской средневековой историографии, использовал материалы государственных и церковных архивов, польской, чешской и венгерской хроник, русской и литовской летописей. Сочинения Длугоша Я. проникнуты идеей борьбы за единство польских земель.

Ибн-Даста (Ибн Руста, Абу-Али-Ахмед) [конец IX — начало X вв.] — арабский географ и путешественник; по происхождению перс. Автор «Книги драгоценных сокровищ», которая представляет собой популяризацию географических и космографических знаний его времени. Сохранилась только седьмая, последняя ее часть. В ней содержится доказательство сферичности земного шара, детальное описание храмов Мекки и Медины, общие сведения о морях, реках, климатах, больших городах и различных народах. Книга содержит также ценные сведения о славянских народах и народах Восточной Европы. В русской исторической литературе Ибн-Руста иногда упоминается под именем Ибн-Даста.

Ибн Фадлан, Ахмед [годы рождения и смерти неизвестны, первая половина X в.] — арабский путешественник и писатель первой половины X в. В 921-922 гг. в качестве секретаря посольства багдадского халифа Муктадира совершил поездку через Бухару и Хорезм в Болгарию Волжско-камскую к царю волжских болгар. В его труде «Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествиях на Волгу в 921-922 гг.» дано яркое описание обстоятельств отправки и путешествия посольства, а также Хорезма, огузов, башкир, болгар, руссов и Хазартии. Достоверно представлено богатство фактического материала. Первоначальная книга «Книга Ибн Фадлана...» утеряна и лишь отчасти отражена в персидских пересказах XII и XVI вв.

Иаков-мних (Иаков Черноризец) [годы рождения и смерти неизвестны, XI в.]. Биографических сведений почти не сохранилось. Первый русский писатель по частной и священной историографии, основатель ее. Иаков-



мних стал известен только во второй половине XIX в., когда митрополит Макарий открыл его сказания и напечатал в «Христианском чтении» в 1849 г. Его сочинения: «Сказания о Борисе и Глебе», «Житие Владимира», «Память и похвала князю русскому Владимиру», «Послание к великому князю Изаславу».

Иларион [годы рождения и смерти неизвестны] — церковный писатель, первый митрополит из русских, поставленный на этот пост в 1051 г. по инициативе Ярослава Мудрого. Автор церковно-ораторского произведения «Слово о законе и благодати», написанного между 1037 г. и 1050 г. Это один из замечательных памятников литературы Киевской Руси.

Кесарийский, Прокопий [род. между 490-507 гг., ум. после 562 (?) г.] — крупнейший византийский историк. Автор «Истории войн Юстиниана с персами, вандалами и готами» в восьми книгах (завершены в 553 г.), трактата «О постройках» (553-555 гг.) и «Тайной истории» (ок. 550 г.). Прокопий Кесарийский являлся очевидцем многих описываемых им событий, будучи советником и секретарем (с 527 г.) полководца Велизария. В «Истории войн...» содержатся весьма ценные сведения о древних славянах, гунно-тюркских племенах и народах Кавказа.

Диакон, Лев [годы жизни и смерти неизвестны, прилб. X в.] — византийский хронист конца X в. Принадлежал к придворным кругам. Его сочинение «История в X книгах», написанное ок. 990 г., посвящено событиям 959-976 гг. и является важнейшим трудом по истории Древней Руси (описание походов князя Святослава на Балканы).

Любекский, Арнольд [ум. 1212 г.] — монах из Любека, автор «Славянской хроники». Этот труд, охватывающий 1171-1209 гг., является продолжением «Славянской хроники» Гельмонда. Привел сведения, главным образом, из истории Священной Римской империи, крестовых походов и жизни полабских славян, описав последний этап их борьбы против германизации.

Масуди, Абу-ль-Хасан ибн-Хусейн [род. в конце IX в., умер в 956 или 957 г.] — арабский путешественник, географ и историк. Родился в Багдаде. Большую часть жизни провел в путешествиях — посетил Иран, Индию, Цейлон, Северную Африку, Азербайджан, Армению, Среднюю Азию. Во время путешествий собрал многочисленные материалы по истории, географии, этнографии и культуре разных народов. Наиболее обширные из семи историко-географических трудов — «Известия времени» и «Средняя книга» — утрачены. Сохранились: «Промывальни золота и рудники самоцветов» (943 г.), «Книга предупреждения и пересмотра» (956 г.). Работы содержат общегеографические сведения о земле, полупоэтические рассказы о царях древних греков, римлян, историю арабов, историко-этнографическое описание различных стран и народов, в частности данные о расселении, общественном строе и быте народов Восточной Европы.



Мерзебургский, Титмар (Дитмар) [975 — 1018 гг.] — немецкий хронист, епископ Мерзебургский с 1009 г. Хроника Титмара Мерзебургского (на латинском языке) охватывает период правления Генриха I с 919 по 1018 гг. В хронике содержатся сведения по истории Руси, русско-польских и русско-польско-печенегских отношениях.

Мономах, Владимир (Владимир-Василий Всеволодович), 1053-1125 гг. — великий князь киевский, крупный государственный деятель, борющийся за восстановление единства Руси; сын Всеволода Ярославича. Заметную роль сыграл в урегулировании долгового права при широком народном движении против ростовщиков. Им был установлен размер процентов и отменено холопство за долги.

Палицын, Авраамий (до принятия монашества — Аверкий Палицын) [ум. 13.09.1626 г.] — русский политический деятель и писатель. Автор популярного «Сказания об осаде Троице-Сергиева монастыря от поляков и Литвы и о бывших потом в России мятежах». Труд этот является важным источником изучения событий начала XVII в., сохранился в списках XVII-XVIII вв.

Пражский, Козьма [род. ок. 1045 г., ум. ок. 1125 г.] — первый чешский хронист, автор «Chronicon bohemum» («Чешская хроника»), к созданию которой приступил в 1119-1120 гг. Написана на латинском языке и состоит из трех книг, содержит изложение легендарного материала о чешских и польских народах, а также сведения из истории чешского народа до 1125 г.

Туровский, Кирилл [род. ок. 1130 г., ум. не позд. 1182 г.] — церковный деятель и писатель Древней Руси, проповедник. Автор обличительных сочинений против «еретика» епископа Феодорца, а также писем к кн. Андрею Боголюбскому.

Фотий [год рож. неизвестен, ум. ок. 1431 г.] — митрополит Киевский и всея Руси, духовный писатель. Грек, родом из Амореи. В 1407 г. был поставлен митрополитом всея Руси с титулом Киевского и Владимирского. Сохранилось восемь его поучений — церковных слов, сказанных в день Благовещения, на Сретение Господне, три слова о казнях Божиих. Известны также его поучительные пастырские послания ко всему населению митрополии.

Черноризец, Храбр [конец IX — начало X вв.] — болгарский монах, живший в конце IX начале X вв., хорошо знавший как свой родной язык, так и греческую письменность. Ему принадлежит одно из древнейших свидетельств о происхождении славянской азбуки и о начале письменности у славян — «О письменах Черноризца Храбра». В трактате предложена периодизация, охватывающая три стадии в развитии древнеславянской письменности.



ПРИЛОЖЕНИЕ 3

СЛАВИСТЫ XIX века БИОБИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Афанасьев Александр Николаевич [1826 — 1871 гг.] — русский историк и литературовед, собиратель и исследователь русского фольклора, этнограф. Особый интерес проявлял к фольклору, народным верованиям, мифологии. Работы «Дедушка домовая» (1850 г.), «Ведун и ведьма» (1851 г.) были первыми выступлениями мифологической школы. Эти работы легли в основу капитального трехтомного исследования «Поэтические воззрения славян на природу» (1865 — 1869 гг.), которое суммирует долголетние изыскания Афанасьева А.Н. по славянской мифологии и является важнейшим источником для изучения верований славян. Изданы также сборники: «Народные русские сказки» (1855 г.), «Народные русские легенды» (1859 г.), «Русские детские сказки» (1871 г.).

Гильфердинг Александр Федорович [1831 — 1872 гг.] — русский славяновед, собиратель и исследователь былин, гл. корр. Петерб. АН (1856). С большой точностью записал 318 былинных текстов («Онежские былины», 1873 г.). Автор произведений «История балтийских славян» (1855 г.) и «Борьба славян с немцами на балтийском поморье в средние века» (1861 г.).

Потебня Александр Афанасьевич [1835 — 1891 гг.] — украинский и русский филолог-славист. В 1860 г. защитил магистерскую диссертацию «О некоторых символах в славянской народной поэзии». Разрабатывал вопросы теории словесности, фольклора и этнографии (разделял взгляды мифологической школы), главным образом, общего языкознания, фонетики, морфологии, синтаксиса. Важнейшие работы: «Мысль и язык» (анализ связи языка и мышления) (1862 г.); «Из записок по русской грамматике» (1874 г.); «Из записок по теории словесности» (1905 г.). Ему принадлежат труды по украинскому языку и фольклору.

Соболев Алексей Николаевич [1883 г. — после 1917 г. сведений нет] — владимирский этнограф, священник. Научная деятельность Соболева А.Н. связана с Владимирской ученой архивной комиссией, членом которой он был с 1912 г. Губернские архивные комиссии были замечательным явлением в истории областного краеведения. Основными проблемами, которые интересовали Соболева А.Н., являлись ключевые аспекты жизненного цикла человека: рождение ребенка, свадьба, смерть. Наибольшее внимание он уделял обряду, считая, что «ничто так не освещает жизнь простого русского человека, как созданные им самим обряды и его безыскусственная, но льющаяся из глубины души поэзия». Самая значительная работа Соболева А.Н. — «Загробный мир по древнерусским представлениям», опубликованная



впервые в 1913 г. в Сергиевом Посаде, который в те годы представлял собой довольно крупный издательский центр.

Срезневский Измаил Иванович [1870 — 1917 гг.] — основатель школы русских славистов, филолог и этнограф. Изучал украинскую народную словесность и этнографию, славянский фольклор и языкознание. За диссертацию «Святылища и обряды языческого богослужения древних славян» (1846 г.) получил (впервые в России) степень доктора славяно-русской филологии. Работа «Мысли об истории русского языка» (1849 г.) положила начало изучению истории русского языка. Изучал современную народную речь, поэзию и быт славянских народов. С середины 40-х гг. работал над созданием словаря на основе памятников XI-XIV вв., отчасти XV-XVI вв. («Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам», т. 1-3, 1890 — 1912 гг.).



ПРИЛОЖЕНИЕ 4

ЛЕТОПИСНЫЕ МАТЕРИАЛЫ
БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Густынская летопись — украинский летописный свод конца XVI — начала XVII вв., назван по списку Густынского монастыря на Полтавщине. Первая часть Густынской летописи близка по содержанию к Ипатьевской летописи, вторая (самостоятельная) часть, охватывающая события 1300 — 1597 гг., отличается краткостью. Автор Густынской летописи помимо Ипатьевской использовал Воскресенскую летопись, византийские, польские и западноевропейские хроники, а также некоторые русские временники, указав на полях ссылки на источники. Густынская летопись содержит ценные сведения по истории Руси, Украины, Литвы и Польши.

Иоакимовская летопись — русский летописный памятник, использованный Татищевым В.Н. в его «Истории Российской». Татищев В.Н. приписывал составление этой летописи новгородскому архиепископу XI в. Иоакиму. В действительности Иоакимовская летопись составлена в XVII в. и содержит наряду с заимствованными из древних источников сведениями ряд легенд и авторских домыслов, типичных для хронографии XVII в.

Ипатьевская летопись — древнейший памятник южнорусского летописания, один из ранних русских летописных сводов начала XV в. Получила название по местонахождению ее списка в Ипатьевском монастыре (Кострома). Ипатьевская летопись по составу разделена на три основные части: I часть — «Повесть временных лет» с продолжением до 1117 г.; II часть — события 1118 — 1199 гг., Киевский свод конца XII в.; III часть — преимущественно галицко-волыньские летописные записи. Ипатьевская летопись является ценнейшим источником по истории Юго-Западной Руси до конца XIII в.

Краледворская рукопись — собрание чешских песен, написанных Вацлавом Ганкой в подражание народному творчеству и изданных им в 1819 г. под видом якобы найденной им старинной рукописи.

Лаврентьевская летопись — одна из самых древних русских летописей, важнейший источник сведений о политической и социально-экономической истории Киевской и Северо-Восточной Руси. Пергаментная рукопись содержит копию летописного свода 1305 г., сделанную в 1337 г. группой переписчиков под руководством монаха Лаврентия по заданию суздальско-нижегородского кн. Дмитрия Константиновича со списка начала XIV в. Текст начинается с «Повести временных лет» и доведен до 1305 г.

Никоновская летопись — русский летописный свод XVI в. Назван по принадлежности одного из списков патриарху Никону. Основная часть ле-



тописи составлена в 20-30-х гг. XVI в. в книгописной мастерской митрополита Даниила. Представляет собой коллекцию, созданную на основе использования многих, в том числе несохранившихся источников.

Новгородские летописи — списки летописных сводов, посвященные истории Новгородской и других русских земель с XI до XVII вв. Изданные Новгородские летописи условно обозначены пятью номерами. В древнейшей Новгородской I летописи изложение событий доведено до 40-х гг. XV в. В состав Новгородской I летописи входят краткая редакция Русской правды и юридический сборник, содержащий ряд законодательных памятников. Новгородская II и Новгородская III летописи имеют более позднее происхождение. Новгородская II летопись является подборкой выписок из разных Новгородских летописей, осуществленной в конце XVI в. Особый интерес представляют сведения о временах царствования Ивана Грозного. Новгородская III летопись содержит сведения о церковной истории Новгорода, в ней собраны также материалы по истории архитектуры. Основная ее редакция доведена до 1674 г., но некоторые списки продолжаются и далее. Новгородская IV летопись в части до 1418 г. близка Софийской I летописи и обе они основаны на несохранившемся Новгородско-софийном своде. Новгородская V летопись является переработкой Новгородской IV летописи по одной из редакций Новгородской I летописи. Основная ее часть доведена до 1446 г.

Повесть временных лет — русская летопись, составленная в начале XII в. в Киево-Печерском монастыре. Автором «Повести временных лет» был, по-видимому, монах этого монастыря Нестор. «Повесть временных лет» — крупнейший по значению исторический памятник Древней Руси. Она содержит богатый исторический материал о восточных славянах, политическом, экономическом и культурном развитии Древней Руси. Автор ставит своей задачей выяснить «Откуда есть пошла Русская земля, кто в Киеве нача першее княжити, и откуда, Русская земля стала есть». В центре внимания «Повести временных лет» — история славян и утверждение христианства на Руси. При составлении этой летописи были широко использованы фольклорный материал, исторические повествования, погодные записи и летописные своды XI в., недошедшие до нас.

Радзивилловская летопись (Кенигсбергская) — древнерусский летописный свод, близкий по содержанию к Лаврентьевской летописи. Начинается со времени расселения славян и заканчивается 1206 г. Относится к владими́ро-суздальским летописям. Дошла до нас в списке конца XV в. (видимо копия списка XIII в.), который принадлежал литовскому князю Б. Радзивиллу.



ПРИЛОЖЕНИЕ 5

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ СЛАВЯН
БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

«Домострой» — произведение русской литературы середины XVI в., свод житейских правил и наставлений. Защищал принципы патриархального быта и власти главы семьи. Возник в среде новгородского боярства и купечества.

Духовные стихи — одна из форм старинного эпического и лирического народного (русского, украинского и белорусского) песенного творчества. Известны с XV в. (стих об Адаме). Религиозная тематика переплетается в них с идеями, образами и речевыми формами народного творчества. Духовные стихи под музыкальный аккомпанемент исполняли калики перехожие — странствующие профессиональные певцы-нищие, большей частью слепцы.

«Жития Оттона Бамбергского» — подробные описания миссийных путешествий Оттона Бамбергского, составленные на основе рассказов его приближенных — участников миссий. Один из главных источников, характеризующих общественный и политический строй поморян XII начала XIII вв. Сохранилось несколько «Житий», написанных Гербордом, Эббоном и анонимным прифлингенским монахом.

Кормчие книги — сборники церковных и светских законов, являвшихся руководством при управлении церковью и в церковном суде некоторых славянских стран с XIII в. Источниками послужили болгарские и сербские переводы византийского Новоканона, Русская Правда, княжеские уставы и др.

Повесть о Петре и Февронии — произведение древнерусской (Муромо-Рязанской) литературы XV в. В основу повести положена легенда о крестьянской девушке Февронии, которая вышла замуж за слабовольного князя Петра, одержала верх над враждебно относящимися к ней боярами. Вместе с мужем она княжила в Муроме и вела благочестивую жизнь. Перед кончиной супруги приняли монашество и умерли одновременно. Идеализируя муромских князей, повесть, однако, пропитана противобоярскими настроениями. Она насыщена мотивами народной поэзии, изложена простым, выразительным языком.

Послание игумена Памфила. Памфил — игумен Спасо-Елиазарова монастыря. Жил в XV-XVI вв. Известен очень ценным посланием псковскому наместнику (1505 г.) о необходимости прекращения купальских языческих игр, происходивших в ночь на праздник рождества св. Иоанна Крестителя (23-24 июня). Послание Памфила напечатано в «Дополнениях к актам историческим» (Т.1, №22) и в «Чтениях Московского общества истории и древностей» (1842 г., №4).

«Память и похвала князю русскому Владимиру» Иоакова Мниха написана на основе устных преданий и рассказов о равноапостольном кн. Владими-



ре и св. Ольге. Кроме того, что произведения Иоакова являются литературными памятниками, они имеют весьма большое значение и как исторические памятники, так как нередко дополняют летописи новыми указаниями и содержат некоторые новые данные о начальной истории церкви. Так, автор сообщает, что Владимир ходил на Корсунь не перед крещением и не для него, а спустя четыре года после крещения; ни слова не упоминается о приходе к Владимиру послов с предложением веры и т.п. «Память и похвала...» известна по спискам XVI в. в трех редакциях: обширной, средней, в которой недостает вставочной похвалы Ольге, и краткой, которая представляет собою одну последнюю часть обширной редакции.

«Регламент Духовной коллегии» (1721 г.) — устав, определявший деятельность учрежденной Петром I Духовной коллегии, которую впоследствии стали называть святейшим правительствующим Синодом. Духовный Регламент, регулируя деятельность Синода, исходил из так называемой территориальной теории отношений, по которой главой церкви являлся глава светской власти, т.е. император. Проект Духовного регламента по поручению Петра I был составлен Феофаном Прокоповичем.

«Русская правда» — памятник русского права, возникший в Древней Руси XI-XII вв. Представляет собой сборник постановлений, составленный на основе обычного права того времени. Известны три основные редакции «Русской правды» — краткая, пространная и сокращенная.

«Слово о законе и благодати» написано между 1037 и 1050 гг. Иларионом, первым митрополитом из русских. Основная задача «Слова...» заключается в прославлении великого князя Владимира за то, что он утвердил христианство на Руси, прославление Русской земли и русской церкви, независимость которой от посягательств Византии отстаивал Иларион. Это один из замечательных памятников литературы Киевской Руси.

«Слово некоего христоробца и ревнителя по правой вере» относится, по всей вероятности, ко времени домонгольского. Оно указывает на двоеверие русских, продолжающих почитать Перуна и других богов и совершающих им моления; автор обличает бесовские игры, «еже есть плясание, гудение, песни мирские». «Слово некоего христоробца...» из Паисиева сборника XIV в. издано Тихонравовым Н. в «Летописи русской литературы и древности» (т. IV, 1862 г.).

«Слово о письменах Черноризца Храбра» — болгарский анонимный литературный памятник, созданный очевидно не позже начала X в. Из рассказа Черноризца Храбра следуют три положения: первое, что славяне до принятия христианства не имели азбуки, а пользовались черточками и зарубками; второе, что по принятии христианства и до св. Кирилла-философа славяне вынуждены были пользоваться латинскими и греческими буквами «без устройства»; третье, что наконец Константин-философ, нарицаемый Кириллом «сотвори им письмена тридесте и осмь, ова оубо по чиноу греческих письмен, ова же по славяне речи».



«Стоглав» — сборник решений Стоглавого собора 1551 г. Состоит из 100 глав. Кодекс правовых норм внутренней жизни русского духовенства и его взаимоотношений с обществом и государством.

«Устав Владимира Всеволодовича о резе». Вторая часть пространной редакции «Русской Правды» начинается словами «Устав Володимер Всеволодовича Мономаха». В действительности к уставу Владимира относится только небольшая часть следующего за этим заглавием текста, в котором установлены правила о взимании резов (процентов). Устав Мономаха был составлен в 1113 г. после подавления киевского восстания этого же года.

«Церковное правило» митрополита Иоанна, обращенное к Иакову Черноризцу, вместе с «Уставом» князя Владимира было первым опытом местного церковного законодательства. Язык славянского перевода «Правила» весьма неясен. Сохранился и греческий его подлинник. Лучшее издание «Правила митрополита Иоанна» принадлежит профессору Павлову А.С. [опубликовано в журнале «Русская историческая библиотека», Т.VI. — СПб., 1880 г.].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Большая советская энциклопедия. Т.1 — 51/ Гл. ред. С.И. Вавилов. — 2-е изд. — М.: Сов. энцикл., 1949 — 1958.
2. Большая советская энциклопедия: в 30 т./ Гл. ред. А.М. Прохоров. — 3-е изд. — М.: Сов. энцикл., 1969 — 1978.
3. Краткая литературная энциклопедия. Т.1 — 9/ Гл. ред. А.А. Сурков. — М.: Сов. энцикл., 1962 — 1978.
4. Новый энциклопедический словарь. Т.1 — 29/ Под ред. К.К. Арсеньева; Издатели: Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (Санкт-Петербург). — СПб., 1911 — 1916.
5. Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь. Т.1 — 12/ Под ред. А.П. Лопухина. — СПб., 1900 — 1911.
6. Советская историческая энциклопедия. Т.1 — 16/ Гл. ред. Е.М. Жуков. — М.: Сов. энцикл., 1961 — 1976.
7. Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. Т.1 — 55, 57, 58. — 7-е изд., перераб. — М., [1910] — 1948.
8. Энциклопедический словарь. Т.1 — 86/ Издатели: Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (Санкт-Петербург). — СПб., 1890—1907.



БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аксенов В.С., Бабенко Л.И. *Погребение VI-VII веков н.э. у села Мохнач // Российская археология. — 1998. — №3.*
2. Аничков Е.В. *Язычество и древняя Русь. — СПб., Тип. Стасюлевича. — 1914.*
3. Анучин Д.Н. *Сани, лабья и кони как принадлежности похоронного обряда // Древности: Труды Императорского Моск. археологич. об-ва. — 1890. — Т.14.*
4. *Археологія та стародавня історія України: Курс лекцій — К.: Либідь, 1992.*
5. Арциховский А.В. *Археологическое изучение Новгорода // Материалы и исследования по археологии СССР. — 1956. — №55.*
6. Асов А.И. *Славянские боги и рождение Руси. — М.: Вече, 1999.*
7. Афанасьев А.Н. *Народные русские сказки: В 3-х т. — М., Гослитиздат, 1957. — Т.1.*
8. Афанасьев А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. — М., Солдатенков, 1865-1869. — Т.1.*
9. Афанасьев А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. — М.: Солдатенков, 1865-1869. — Т.3.*
10. Бакуменко К.И., Дидык В.В., Дудко Д.М. *Танцующий бог восточных славян // Вісник ХДУ. — №441. — Історія. Вип. 31.*
11. Балушок В.Г. *Инициации древних славян (попытка реконструкции) // Этнографическое обозрение. — 1993. — №4.*
12. Балушок В.Г. *Исцеление Ильи Муромца: древнерусский ритуал в бытине // Советская этнография. — 1991. — №5.*
13. Баран В.Д., Козак Д.Н., Терпиловський Р. В. *Походження слов'ян. — К.: Наук. думка, 1991.*
14. Барсов Е.В. *Прочитания Северного края. — М.: Изд-во при содействии об-ва любителей Российской словесности, 1872. — Ч.1. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные.*
15. Бессонов П.А. *Калики переходные. Сборник стихов и исследование: В 2-х ч. — М., Тип. Бахметьева, 1863. — Ч.2.*
16. Болсуновский К.В. *Памятники славянской мифологии. — К.: Типо-лит. Кульженко, 1914. — Перунов дуб. Вып. 2.*



17. *Большая советская энциклопедия*. Т.1 — 51/ Гл. ред. С.И. Вавилов. — 2-е изд. — М.: Сов. энцикл., 1949 — 1958.
18. *Большая советская энциклопедия*: в 30 т./ Гл. ред. А.М. Прохоров. — 3-е изд. — М.: Сов. энцикл., 1969 — 1978.
19. Бондаренко Г.В. *Спеціальні (допоміжні) історичні дисципліни*. — Луцьк: Луцький педагогічний ін-т, 1997.
20. Боровский Я. Е. *Мифологический мир древних киевлян*. — К.: Наук. думка, 1982.
21. Брайчевский М.Ю. *Утверждение христианства на Руси*. — К.: Наук. думка, 1989.
22. Буслаев Ф.И. *Исторические очерки русской народной словесности*: В 2-х т. — СПб., 1861. — Т.1.
23. Велецкая Н.Н. *Языческая символика славянских архаических ритуалов*. — М.: Наука, 1978.
24. Веселовский Н.И. *Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // Записки восточного отделения Русского археологического общества*. — 1921. — Т.25. — Вып. 1- 4.
25. Винокур И.С. *Волынские «хлебцы» // Научный ежегодник Черновицкого университета за 1958 г.* — Черновцы, 1960.
26. Винокур И.С. *Некоторые вопросы духовной культуры черняховских племен // Советская археология*. — 1969. — №1.
27. Винокур И.С. *Языческие изваяния Среднего Поднестровья // МИА*. — 1967. — №139.
28. Винокур И.С., Забашта Р.В. *Монументальна скульптура слов'ян // Археологія*. — 1989. — №1.
29. Воропай О. *Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис*. — К.: Оберіг, 1993.
30. Гавритухин И.О., Обломский А.М. *Гапоновский клад и его культурно-исторический аспект*. — М.: Наука, 1996.
31. Гамкерлидзе Т.В., Иванов В.В. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. — Тбилиси: Изд-во Тбил. Ун-та, 1984. — Кн. II.
32. Гельмонд. *Славянская хроника*. — М.: Наука, 1963.
33. Гильфердинг А. *История балтийских славян*. — СПб., 1874.
34. Голан А. *Миф и символ*. — М.: Рисслит, 1993.



35. Грушевський М.С. *Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн.* — К.: Наук. думка, 1991. — Т.1.
36. *Давня історія України.* — К.: Либідь, 1994. — Кн. 1.
37. Даль В.И. *Пословицы русского народа: В 2-х т.* — М.: Вольф, 1879. — Т. II.
38. Даль В.И. *Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т.* — СПб.: Вольф, 1880-1882. — Т.2.
39. Даркевич В.П. *Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // Советская археология.* — 1960. — №4.
40. Драчук В.С. *Дорогами тысячелетий.* — М.: Молодая гвардия, 1977.
41. Еремина В.И. *Ритуал и фольклор.* — Л.: Наука, ЛО, 1991.
42. *Законы Ману.* — М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
43. Зеленин Д.К. *Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов.* — Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
44. Зеленин Д.К. *Восточнославянская этнография.* — М.: Наука, 1991.
45. Ибн Фадлан. *Путешествие Ибн Фадлана на Волгу.* — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1939.
46. Иванов В.В., Топоров В.Н. *К проблеме латышского Jutis и балтского близнечного культа // Балто-славянские исследования.* 1982. — М.: Наука, 1983.
47. Иванчик А.И. *Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография.* — 1988. — №5.
48. *Идол Святовида // Отечественные Записки, учено-литературный журнал.* — СПб.: Тип. военно-учебных заведений, 1851. — Т. LXXVII.
49. *Иоакимовская летопись* — СПб.: Тип. Праца, 1841.
50. *Ипатиевская летопись.* — СПб., Тип. Праца, 1843.
51. *История Киева: В 3-х т., 4-х кн.* — К.: Наук. думка, 1982. — Т.1. *Древний и средневековый Киев.*
52. Канторович Я.А. *Средневековые процессы о ведьмах.* — СПб.: Изд-во Канторовича Б. М., 1899.
53. Карамзин Н.М. *История государства Российского.* — М.: Наука, 1988. — Кн.1. — Т.1.



54. Квашнин-Самарин Н. *Очерк славянской мифологии* // Беседа. — 1872. — №4.
55. Ковалевский А.П. *Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествиях на Волгу в 921-922 гг.* — Харьков: Харьковский Орден Трудового Красного Знамени Государственный университет им. А.М. Горького. — 1956.
56. Козак Д.Н., Боровский Я.У. *Святылища восточных славян // Обряды и верования древнего населения Украины.* — К.: Наук. думка, 1990.
57. Котляревский А.А. *Древности юридического быта Балтийских славян: опыт сравнительного изучения славянского права.* — Прага: Тип. К.Л. Клаузи, 1874. — Ч.1.
58. Котляревский А.А. *Заметка к статье гр. К.П. Тышкевича: О свинцовых оттисках, найденных в реке Буг у Дрогичина Румыны* // Археологические известия: Труды Моск. археологич. общества, 1865-1867, — Т.1.
59. Котляревский А.А. *О погребальных обычаях языческих славян* // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. — СПб., 1891. — Т. 49.
60. Котляревский А.А. *Сочинения.* — М.: Тип. Императорской Академии наук, 1893.
61. *Краткая литературная энциклопедия.* Т.1 — 9/ Гл. ред. А.А. Сурков. — М.: Сов. энцикл., 1962 — 1978.
62. Ксенофонтов Г.В. *Хрестес. Шаманизм и христианство: Факты и выводы.* — Иркутск, 1929.
63. Кузеля З. *Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології.* — 1907. — Т. XI.
64. Куликовский Г.И. *Похоронные обряды Обонежского края (Болезни. Смерть и представления о душе. Погребение. Поминки)* // Этнографическое обозрение. — 1890. — Кн. 4. — №1.
65. *Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку.* — М.: Изд-во вост. лит., 1962.
66. *Лаврентьевская и Троицкая летопись.* — СПб.: Тип. Праца, 1846.
67. Ламанский В.И. *О некоторых славянских рукописях в Белграде, Загребе и Вене. С филологическими и историческими примечаниями.* — СПб., 1864.



68. Левинтон Г.А. *Инициация и мифы* // Мифы народов мира. — М.: Наука, 1980. — Т.1.
69. Лесной С.П. *Откуда ты, Русь?* — Ростов н/Д: Донское слово, Квадрат, 1995.
70. *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью.* — СПб.: Тип. Праца, 1862.
71. Лихачев Д.С. *Исторические предпосылки возникновения русской письменности и русской литературы* // Вопросы истории. — 1951. — №12.
72. Лозко Г.С. *Українське народознавство.* — К.: Зодіак-Еко, 1985.
73. Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития.* — М.: Искусство. — 1994. — Кн.2.
74. Маслова Г.С. *Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в.* — М.: Наука, 1984.
75. Машкин. *Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда* // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. — СПб., 1862. — Вып. 5.
76. Миллер В.Ф. *Очерки русской народной словесности.* — М.: Тип. Сытина, 1897.
77. Милорадович О.В. *Знаки на керамике Верхнего Джулата* // Кавказ и Восточная Европа в древности. — М.: Наука, 1973.
78. Митрополит Іларіон. *Дохристиянські вірування українського народу.* Історична-релігійна монографія. — Вінніпег, Накладом Видавничої Комісії при Товаристві «Волинь», 1965.
79. *Мифы народов мира.* Энциклопедия: В 2-х т / Гл. ред. С.А. Токарев. — М.: Сов. Энциклопедия, 1991 — 1992.
80. Моця А.П. *Население Среднего Поднепровья IX-XIII вв. по данным погребальных памятников.* — К.: Наук. думка, 1987.
81. Мошин В. *Послание русского митрополита Леона об опресноках в Охридской рукописи* // BS. — 1963. — Z1.
82. Мухлинский. *Праздники, забавы, предрассудки и суеверные обряды простого народа в Новогрудском повете Литовско-Гродненской губернии* // Вестник Европы. — 1830. — Июль.



83. *Народы и религии мира: Энциклопедия* / Гл. ред Тишков В.А., Редкол.: Артемова. О.Ю., Арутюнов С.А., Кожановский А.Н. и др. — М.: Большая Российская энциклопедия.
84. Нидерле Л. *Быт и культура древних славян.* — СПб., 1909.
85. Нидерле Л. *Обозрение современного славянства.* — СПб., 1909.
86. Нидерле Л. *Славянские древности.* — СПб., 1924.
87. *Новгородские летописи.* — СПб., Тип. Праца, 1841.
88. Новиков Н.В. *Образы восточнославянской волшебной сказки.* — М.: Наука, 1974.
89. *Новый энциклопедический словарь.* Т.1 — 29/ Под ред. К.К. Арсеньева; Издатели: Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (Санкт-Петербург) — СПб., 1911 — 1916.
90. Панова Т.Д. *О назначении мелкой деревянной антропоморфной скульптуры X-XIV вв. // Советская археология.* — 1989. — №2.
91. *Персонажи славянской мифологии/ Рис. Словарь / Сост. А.А.Кононенко.* — К.: Корсар, 1993.
92. Пещерева Е.М. *Гончарное производство Средней Азии // Тр. Ин-та этнографии.* — 1952. — Т.42.
93. Плачинда С.П. *Словник давньоукраїнської міфології.* — К.: Укр. письменник, 1995.
94. *Полный православный богословский энциклопедический словарь.* Репринт. — СПб.: Изд-во Сойкина, Б.Г., 1991. — Т.1.
95. Попович М.В. *Мировоззрение древних славян.* — К.: Наук. думка, 1985
96. Потебня А.А. *О доле и сродных с нею существах // Древности: Труды Моск. археологич. об-ва.* — 1867. — Т.1. — Вып 2.
97. *Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь.* Т.1 — 12/ Под ред. А.П. Лопухина. — СПб., 1900 — 1911.
98. Пропп В.Я. *Русские аграрные праздники.* — Л.: Наука, 1963.
99. Пропп В.Я. *Исторические корни волшебной сказки.* — Л.: Наука, 1986.
100. *Радзивилловская или Кенигсбергская летопись.* Фотомеханическое воспроизводство рукописи. — СПб.: Т-во голике, Вильберг, 1902.



101. Русанова И.П., Тимощук Б.А. *Древнерусское Поднестровье: историко-краеведческие очерки.* — Ужгород: Карпаты, 1981.
102. Русанова И.П., Тимощук Б.А. *Языческие святилища древних славян.* — М.: Архэ, 1993.
103. *Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия, собранные М. Забылиным.* Репринтное воспроизведение издания 1880 года. — М.: Совместное советско-канадское предприятие «Книга Принтшп», 1989.
104. Рыбаков Б.А. *Древние русы*// Советская археология.—1953.— Т. 17.
105. Рыбаков Б.А. *Календарь IV в. из земли полян* // Советская археология. — 1962. — №4.
106. Рыбаков Б.А. *Языческое мировоззрение русского средневековья* // Вопросы истории. — 1974. — №1.
107. Рыбаков Б.А. *Язычество Древней Руси.* — М.: София, Гелиос, 2001.
108. Рыбаков Б.А. *Язычество древних славян.* — М.: Наука, 1981.
109. Свешников Т.Я., Цивьян Т.В. *К функциям посуды в восточно-романском фольклоре* // Этническая история восточных романцев. — М.: Наука, 1979.
110. Седов В.В. *Восточные славяне в VI-XIII вв.* — М.: Наука, 1982.
111. Седов В.В. *Происхождение и ранняя история славян.* — М.: Наука, 1979
112. *Славяне и их соседи в конце I тыс. до н.э. — первой половины I тыс. н.э.* — М.: Наука, 1993.
113. *Славяне и скандинавы.* — М.: Прогресс, 1986.
114. *Славяне юго-восточной Европы в предгосударственный период.* — К.: Наук. думка, 1990.
115. *Слово о полку Игореве* // «Изборник». Сборник произведений Древней Руси. — М.: Наука, 1969.
116. Соболев Н.С. *Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания)* / Серия «Мир культуры, истории и философии». — СПб.: Лань, 2000.
117. *Советская историческая энциклопедия.* Т.1 — 16/ Гл. ред. Е.М. Жуков. — М.: Сов. энцикл., 1961 — 1976.



118. Сокур А. *Як козаки казали...*// Наука і суспільство. — 1991. — №5.
119. Срезневский И.И. *Збручский истукан Краковского музея // Записки Императорского археологич. об-ва.* — СПб., 1853. — Т.5.
120. Срезневский И.И. *Исследование о языческом богослужении древних славян.* — СПб., Х.: Тип. Ун-та, 1846.
121. Срезневский И.И. *Материалы для словаря древнерусского языка: В 3-х т.* — СПб.: Тип. отделения русского языка и словесности императорской Академии Наук, 1890-1912. — Т.2.
122. *Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время.* — М.: Наука, 1989.
123. Сумцов Н.Ф. *Хлеб в обрядах и песнях.* — Харьков: Тип. М. Зимберберга, 1885.
124. Сымонович Э.А. *О культовых представлениях населения юго-западных областей СССР в позднеантичный период // Советская археология — 1978. — №2.*
125. Сымонович Э.А. *Орнаментация черняховской керамики // Материалы и исследования по археологии СССР. — 1964. — №116.*
126. Тимощук Б.А. *Восточнославянская община VI- X вв. н.э.* М.: Наука, 1990.
127. Тихонова М.А. *Раскопки на поселении III-IV вв. у с. Лепесовка в 1957-1959 гг. // Советская археология. — 1963. — №2.*
128. Толстой Н.И., Толстая С.М. *Заметки по славянскому язычеству // Русский фольклор. — М.: Наука, 1981. — Т. 221.*
129. Топоров В.Н. *Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. — М.: Наука, 1972.*
130. Топоров В.Н. *Семантика четвертичности // Этимология. — 1981. — М.: Наука, 1983.*
131. Трубачев О.Н. *Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. — М.: Наука, 1991.*
132. *Труды Этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные Чубинским П.П. — СПб., 1872. — Т.1. — Вып. 1. — Киев, 1901.*



133. *Устюжские или вологодские летописи XVI-XVIII вв.* — Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1982.
134. Фамицын А.С. *Божества древних славян.* — СПб.: Тип. Арнольда, 1884.
135. Хананенко Б.Н., Хананенко В.И. *Древности Приднепровья и побережья Черного моря. Эпоха великого переселения народов.* — К.: Кульженко, 1907. — Вып.6.
136. Цыбульский В.В. *Быль «Велесовой книги» (забытые пласты славянской цивилизации).* — Харьков: Б.И., 1998.
137. Чмыхов Н.А. *Истоки язычества Руси.* — К.: Либідь, 1990.
138. Шахматов А.А. *Повесть временных лет.* — М.-Л.: Изд-во Имп. Археогр. ком., 1950.
139. Шейн П.В. *Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями, суевериями.* — СПб.: Б.М., 1874.
140. *Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат.* Т.1 — 55, 57, 58. — 7-е изд., перераб. — М., [1910] — 1948.
141. *Энциклопедический словарь.* Т.1 — 86/ Издатели: Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (Санкт-Петербург). — СПб., 1890 — 1907.
142. *Этимологический словарь русского языка:* Т.2: П-Я: / Преображенский А.Г. — М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей. — 1959.
143. *Этнокультурная карта территории УССР в I тыс. н.э.* — К.: Наук. думка, 1985.
144. Ягич Н.В. *Вопрос о рунах у славян // Энциклопедия славянской филологии.* Вып. 3. — СПб., 1912.



СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
I. Этногенез и формирование языческого мировоззрения славян	
1. Основные подходы к проблеме этногенеза и мировоззрения славян	10
2. Индоевропейское ядро в системе религиозно-мифологических представлений славян	15
3. Этногенетические схемы и мировоззренческие системы	18
Список использованной литературы	33
II. История славянской письменности и священные тексты славян	
1. Этапы развития славянской письменности	36
2. Священные тексты и памятники славянской письменности	46
3. Судьба «Велесовой книги»	47
Список использованной литературы	49
III. Славянское жречество	
1. Иерархическая структура жречества	52
2. Функции жрецов	59
3. Роль жречества в религиозной и политической жизни славян ..	63
Список использованной литературы	69
IV. Культовые священные места славян	
1. Культовые места и многообразие их форм	72
2. Священные места почитания божеств природных явлений	77
3. Культовые сооружения ритуального назначения. Храмы. Городища	86
Список использованной литературы	102
V. Идолы славянских богов	
1. Характерные особенности славянских идолов	104
2. «Збручский идол». Один интересный памятник общего понимания Вселенной	111
3. Пантеон Владимира. Теологическая структура славянского жречества	119
4. Восточнославянские божества в мелкой пластике	122
Список использованной литературы	124
VI. Семейные обряды. Символы и обереги славян	
1. Родильные обряды	127
2. Посвятительные обряды	128



3. Свадебные обряды	134
4. Погребальные обряды	137
5. Обереги-амулеты	145
Список использованной литературы	159
VII. Представления о душе, аде и рае в народных преданиях и суевериях	
1. Представления об аде и рае у славян	164
2. Учение о душе	169
Список использованной литературы	180
VIII. Славянская мифология	
1. Хтоническая и дуалистическая мифологии. Общая характеристика	184
2. Древо мировое как образ универсальной концепции мира	187
3. Мифы и предания о рождении мира	190
4. Мифы и предания о сотворении человека	194
Список использованной литературы	197
Приложения	198
Приложение 1. Хронологическая таблица	198
Приложение 2. Выдающиеся церковные и исторические деятели. Биобиблиографическая справка ...	202
Приложение 3. Слависты XIX в. Биобиблиографическая справка	206
Приложение 4. Летописные материалы	208
Приложение 5. Литературные памятники славян. Библиографическая справка	210
Список использованной литературы	212
Библиографический список	213
Содержание	222

Заставки к разделам по миниатюрам Радзивилловской летописи выполнил
Титов Н.В.:

«Бой между войсками князя Святополка Владимировича и Ярослава Владимировича (Мудрого)» (раздел I); «Игумен Феодосий пишет историю Печерского монастыря» (раздел II); «Волхв предсказывает Олегу смерть от коня» (раздел III); «Пантеон языческих богов в Киеве» (раздел V); «Ритуальный танец русалий в русской деревне XI-XII вв.» (раздел VI); «Полочане прячутся от навий в свои хоромины. 1092 г.» (раздел VII); «Знамена предвещают нашествие половцев» (раздел VIII).

ЯЗЫЧЕСТВО ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН (VIII-X вв. н.э.)

**И. В. Гордиенко-Митрофанова,
В. С. Аксенов**

Редактор: *Коваль В. М.*
Оформление обложки: *Сидорова Ю. Э.*

Подписано в печать 25.06.2003. Формат 60x84/16.
Бумага офс. Печать офс. Зак.0507.

Издательство «Миллениум»
г. Киев, ул. Политехническая 5-а, офис 79
тел./факс 236-37-21

Свидетельство ДК № 535 от 19.07.2001г.